

# ZPTh

Zeitschrift  
für Pastoraltheologie

---

#OMG! 1ELF!

Pastoraltheologie im Zeitalter digitaler Transformation  
(Kongress in Leitershofen 2017)

ISSN: 0555-9308

39. Jahrgang, 2019-1

## Inhalt

Editorial .....	3–5
<i>Andreas Büsch</i>	
Jesus war kein Chief Digital Evangelist!	
Digitalisierung als Chance und Herausforderung für die Pastoraltheologie .....	7–17
<i>Maria Herrmann</i>	
„Aber das ist doch nicht echt!“	
Komplexität und Virtualität als Impulse gegenwärtiger Kirchenbildungsprozesse	19–31
<i>Reinhard Heil</i>	
Die Verbesserung des Menschen – Human Enhancement und Postbiologie .....	33–41
<i>Viera Pirker</i>	
Fragilitätssensible Pastoralanthropologie	
Impulse aus Praktiken der (Selbst-)Inszenierung in Social Media .....	43–58
<i>Gregor Maria Hoff</i>	
Ein ortloser Ort?	
Zur fundamentaltheologischen Herausforderung digitalisierter Lebensräume ....	59–71
<i>Matthias Sellmann</i>	
Als Kirche digital zur Sprache finden	
Zum pragmatistischen Zusammenhang von Pluralität, Weltanschauung, Religiosität und digitalen Medien .....	73–93
<i>Bischof Paul Tighe</i>	
Die theologische Dimension sozialer Medien .....	95–105
<i>Norbert Mette</i>	
Kommunikation des Evangeliums – insbesondere mit der heranwachsenden Generation – im digitalen Zeitalter .....	107–122

## Fremder Blick

*Kristina Steimer/Alexander Filipović*

Technologien der Selbstwahrnehmung

Digitalität als Bedingung von Reflexivität ..... 123–129

*Jonatan Burger/Hannah Ringel*

Ein Strukturwandel zur digitalen Öffentlichkeit? ..... 131–136

## Zur Debatte

*Ilona Nord*

Was *Digitalisierung* in der Kirche heißen kann

Auch eine Antwort an Andreas Martin..... 137–143

## Forum

*Eva Baumann-Neuhaus*

Und kaum ein/r hört zu. Der Blues von der religiösen Tradierung

Gesellschaftliche und kirchliche Realitäten und das Beispiel

eines religiösen Elternkurses in der Schweiz ..... 145–157

*Ryszard Hajduk*

*Benignitas pastoralis* in der Geschichte und

in der Lehre von Papst Franziskus ..... 159–172

*Michael Fischer*

Qualitätsversprechen der Krankenhauseelsorge

Der lange Weg vom Bekenntnis bis zur Umsetzung..... 173–184

*Ute Leimgruber*

„Policy matters“

Das Politische im kirchlichen Handeln und das Denken Cornel Wests ..... 185–196

*Rebekka Krain/Laura Mößle*

Tabuthema Scham?

Perspektiven für den Religionsunterricht..... 197–207

Liebe Leserinnen und Leser,

#OMG! 1ELF! Pastoraltheologie im Zeitalter digitaler Transformation – so lautete der Titel des Kongresses der deutschsprachigen Pastoraltheologinnen und -theologen 2017 in Leitershofen. Was die Veränderungsprozesse der Digitalität der Pastoraltheologie zu sagen haben, wurde auf unterschiedlichen Ebenen diskutiert. Spürbar wurde, dass die wenigsten der Teilnehmenden zu den „Digital Natives“ gehören – und daher ausreichend Klärungs- und Vertiefungsbedarf bestand. Das vorliegende Heft bündelt die Vorträge der Tagung und nimmt ergänzende Beiträge auf.

Die **Grundlagentexte** dokumentieren mit Ergänzungen die Vorträge auf dem Leitershofener Kongress.

*Andreas Büsch* untersucht die Auswirkungen der Digitalisierung auf Theologie und Kirche. Er stellt Digitalisierung als neues Numinosum dar – und als ein Problem für ihre kirchliche und theologische Bearbeitung. Nach einer grundsätzlichen Klärung von Begrifflichkeiten fallen die Chancen in den Blick, die aus der Digitalisierung für die Pastoral erwachsen, wie etwa neue Formen der Vergemeinschaftung. Die Herausforderungen erläutert Büsch anhand der kirchlichen Grundvollzüge und eröffnet der Pastoraltheologie konkrete Handlungsoptionen.

Mit der Komplexität und Virtualität als Impulse gegenwärtiger Kirchenbildungsprozesse befasst sich *Maria Hermann*. Sie untersucht anhand von Instrumenten aus der Komplexitätsforschung, wie sich die Kennzeichen und Eigenschaften digitaler Transformation auf Kirchenbildung auswirken und konkretisiert ihre Beobachtungen am Beispiel der „fresh expressions of church“.

*Reinhard Heil* tritt mit seiner Diskussion um „human enhancement“, der technischen Verbesserung menschlicher Fähigkeiten, und postbiologischer Ansätze in eine technisch-wissenschaftliche Debatte ein. Er zeigt bisherige Theoriebildung auf und evaluiert in Thesen die zu erwartende Reichweite der Umsetzung des „human enhancement“ sowie die Folgen für eine Annäherung von Mensch und Maschine und behandelt somit grundlegende Anfragen an die Überwindbarkeit menschlicher Natur.

*Viera Pirker* wirft einen pastoralanthropologischen Blick auf „social media“ und richtet den Fokus auf Instagram als Beispiel für mediatisierte Lebenswelt junger Menschen, die enorme Auswirkungen auf ihre Identitätsarbeit hat. Auf der Basis der Identitätstheorie von Heiner Keupp untersucht sie Praktiken der Selbstinszenierung auf Instagram, für die die Präsentation von Körperlichkeit zentral ist. Ihre Beobachtungen ordnet Pirker in das Konzept einer fragilitätssensiblen Pastoralanthropologie ein.

*Gregor Maria Hoff* betrachtet digitalisierte Lebenswelten unter dem Aspekt der Verflüssigung. In einer Dynamik fortlaufender Übergänge markiert das Netz einen ortlo-

sen Ort – eine Verschiebung, die sich etwa auf politische Aktionsformen, Teilhabe und Wissensgenerierung auswirkt. Zugleich zeigt der Autor die Folgen für das Verständnis und den Handlungsmodus von Kirche und Theologie auf.

*Matthias Sellmann* begegnet dem gegenwärtigen Problem der Sprachlosigkeit im religiösen Bereich anhand der Praxisphilosophie des Neo-Pragmatismus. Auf eine Diagnose der Sprachnot in der Verkündigung auf mehreren Ebenen hin analysiert er die Funktionen von Sprache. Die Digitalisierung ist hierbei als eine Steigerung kulturell pluraler Phänomene mit exemplarischer Funktion zu verstehen. Im Hinblick darauf werden Anschlussthesen einer pluralitätsfördernden Martyria entworfen.

Das Vortragsmanuskript von *Bs. Paul Tighe* erörtert die Bedeutung von „social media“ für die Theologie. Für ihn ist die Rückbindung an theologische Prinzipien entscheidend, wenn es darum geht, Kriterien für den kirchlichen Umgang und das Engagement im Bereich der sozialen Medien festzulegen. Neben einer anthropologischen und institutionellen Dimension betont er die Notwendigkeit der Anpassung an eine zeitgemäße Kommunikation des Glaubens.

*Norbert Mette* beschreibt, ausgehend von der digitalen Revolution als ein kritisch zu beleuchtendes Phänomen, das Aufwachsen der jungen Generation. Er analysiert deren Glaubenserleben und geht der Frage nach, in welcher Weise die Kommunikation des Evangeliums auf die Bedingungen und Formen digitaler Kommunikation reagieren und ihre Impulse konstruktiv aufgreifen kann.

In der Rubrik **Fremder Blick** erörtern *Kristina Steimer* und *Alexander Filipović* die Frage, welchen Einfluss digitale Technologien auf Selbstdeutungsstrategien ausüben und welche identitätsstiftende Muster und Praktiken sie hervorbringen. Eine die digitale Welt kennzeichnende gesteigerte Selbstreflexivität ist, so die Autorin und der Autor, an ein neues Raum-/Zeitverhältnis anzupassen – und erfordert wiederum die kritische Reflexion der so entstehenden neuen Orientierungsmuster.

*Jonatan Burger* und *Hannah Ringel* untersuchen digitale Medien in ihrem Einfluss auf das Selbstbild und die Kommunikation von Menschen. Sie gehen dabei nicht so weit, in der Digitalität die Veränderung aller Lebensvollzüge und Entwicklungen begründet zu sehen, sondern ordnen sie vielmehr in einen umfassenden gesellschaftlichen Entwicklungsprozess ein. Mehr als alles andere und tatsächlich strukturell anders bezeichnet die Digitalisierung für die Autorin und den Autor eine neue Form der Öffentlichkeit, ein neues Setting in der Kommunikation.

In **Zur Debatte** setzt sich *Ilona Nord* mit kritischen Stimmen gegenüber der Digitalisierung auseinander und zeigt auf, dass die protestantische Theologie sich bereits intensiv mit dem Phänomen in Bezug auf seine Auswirkungen und Rezeption in der Theologie beschäftigt hat. Bei aller Notwendigkeit einer kritischen Reflexion zeigt Nord

zukunftsweisende Impulse einer digitalen Theologie auf, die sich vitalisierend auf das Seelsorgegeschehen auswirken kann.

## Forum

*Eva Baumann-Neuhaus* legt den Fokus ihres Beitrags zur Frage der religiösen Tradierung auf die sich verändernden Bedingungen religiöser Sozialisation. Sie beschreibt die Prozesse des Traditionsabbruchs und der religiösen Subjektivierung und evaluiert einen religiösen Elternkurs in der Schweiz, der den Versuch unternimmt, den aktuellen Herausforderungen zu begegnen.

*Ryszard Hajduk* greift das Paradigma der pastoralen Milde („Benignitas pastoralis“) auf – anhand der Konzepte durch die Tradition der Pastoralgeschichte: von Johannes Chrysostomus über Alphons Maria Liguori zu Henry Nowen und Papst Franziskus. Eine Pastoral in dieser Haltung erfüllt für ihn den Anspruch einer missionarischen Communio mit therapeutischer Relevanz.

*Michael Fischer* setzt sich mit dem Qualitätsmanagement auseinander, das in der pastoralen Arbeit der letzten Jahre Einzug gehalten hat. Er konstatiert fehlende Qualitätsmodelle und stellt am Beispiel der Krankenhausseelsorge anhand ausgewählter Modelle die Schritte in der Umsetzung einer nachhaltigen Qualitätsentwicklung vor.

Dass Theologie politisch sein muss und dies aktuell – im Gegensatz zur Ansage von „Gaudium et spes“ – noch wenig zur Geltung kommt, ist die These, die *Ute Leimgruber* in ihrem Beitrag entfaltet. Im Mittelpunkt ihrer Ausführungen steht der Ansatz des afro-amerikanischen Theologen Cornel Wests, in dem Nachfolge als Einsatz gegen das „Nichts“ verstanden wird, der politisches Handeln impliziert und von sozialer Bedeutung ist.

Ein Thema, das nach Meinung von *Rebekka Krain* und *Laura Mößle* weitgehend ein Tabu darstellt, behandeln diese in ihrer Abhandlung über die Scham. Auf der Basis eines entwicklungspsychologischen Aufrisses kindlichen Schamerlebens erarbeiten die Autorinnen Perspektiven für den Umgang mit Scham im schulischen Kontext und sprechen sich für eine schamsensible Haltung in Schulalltag und Unterricht aus.

Stefan Gärtner (Tilburg)

Katharina Karl (Münster/Benediktbeuern)

Judith Könemann (Münster)

Thomas Schlag (Zürich)



## Jesus war kein Chief Digital Evangelist! Digitalisierung als Chance und Herausforderung für die Pastoraltheologie

### Abstract

Digitalisierung als gesellschaftlicher Megatrend hat selbstverständlich auch Auswirkungen auf Kirche und Theologie. Mit deutlichem Zeitversatz kommen die Diskurse auch in der pastoralen Theorie und Praxis an. Die Frage nach Chancen und Herausforderungen für die Pastoral durch Digitalisierung mündet in der Forderung nach einer positiven Option und einer notwendigen theologischen Reflexion sowie Qualifizierung der pastoralen Akteure.

Digitization as a social megatrend clearly affects both church and theology. With a considerable time-lag the discourses also eventually arrive in pastoral theory and practice. Determining what opportunities and challenges digitization dictates for pastoral ministry leads to demands for positive options and for instituting the necessary theological reflection as well as qualification of pastoral actors to deal with those opportunities and challenges.

Ein *Technology Evangelist* ist laut Wikipedia „eine Person, die versucht, Personen für eine Technologie zu begeistern“<sup>1</sup>. Die EDV-Chefs von Unternehmen, neudeutsch Chief Information Officer (CIO), werden auch als „Digital Evangelists“ bezeichnet. Jesu Botschaft bezog sich aber zweifelsfrei nicht auf eine Technologie, sondern auf einen Inhalt: seine Rede vom Anbruch des Reiches Gottes in seiner Person (und den notwendigen Konsequenzen daraus, vgl. Mk 1,15). Er WAR die Botschaft Gottes, die unüberbietbare Selbstmitteilung. Also war er im engen Wortsinn ein Medium – aber eben nicht digital, sondern unmittelbar.

Ist das schon die mögliche Erklärung dafür, warum sich Kirche und (Pastoral-)Theologie mit der Digitalisierung so schwertun? (1.) Umgekehrt wäre zu fragen, was denn Digitalisierung (2.) mit Pastoral und der darauf bezogenen Theologie zu tun hat (3.), welche Herausforderungen (4.) und welche möglichen Konsequenzen und Handlungsbedarfe sich daraus ergeben (5.)

### 1. Digitalität – das neue Numinosum?

Bisweilen drängt sich der Eindruck auf, Digitalisierung sei kirchlicherseits kaum wirklich verstanden; der Modus der Auseinandersetzung ist am ehesten mit „leichtem Angst-Grusel“ zu beschreiben. Tatsächlich ist schon die Begrifflichkeit schwierig, da

---

<sup>1</sup> Vgl. [https://de.wikipedia.org/wiki/Technology\\_Evangelist](https://de.wikipedia.org/wiki/Technology_Evangelist) (abgerufen am 17.04.2019).

Digitalisierung – ähnlich dem Begriff Bildung – sowohl einen Prozess als auch dessen Ergebnis bezeichnet. Fachlich steht der mittlerweile auch in der Alltagssprache angekommene Begriff einerseits in Spannung zum informatischen Begriff Datafizierung, womit die immer weitergehende Übertragung verschiedenster Aspekte unseres Lebens in computerbasierte Daten bezeichnet wird. Andererseits ist schon von Post-Digitalisierung die Rede, wodurch nicht eine Rückbesinnung auf analoge Technologien, sondern die schiere Selbstverständlichkeit der Digitalisierung bezeichnet wird, über die zu sprechen quasi redundant ist.<sup>2</sup>

Schließlich spricht Felix Stalder von einer „Kultur der Digitalität“, womit er die „enorme Vervielfältigung kultureller Möglichkeiten“<sup>3</sup> bezeichnet, die auf digitalen sozialen Medien basieren.

Der Versuch eines ästhetischen Zugangs über Visualisierungen zeigt, dass wir es mit einer „known issue“, einem bereits bekannten Problem zu tun haben: der Darstellung des nicht Darstellbaren. Wir können Digitalität als solche nicht sehen, sondern nur deren analoge Manifestationen in Form von Hardware und Endgeräten oder Plattformen und Diensten. Diese dienen als Symbole für „das Eigentliche“ der Digitalität. Denn da ist mittlerweile nichts Vermittelndes mehr, kein Human-Device-Interface wie Lochkarte, Tastatur, Maus, Fernbedienung etc., zwischen uns und der Bedienoberfläche. Nur, was wir da per Sprachsteuerung oder Touch-Geste bedienen, können wir per definitionem nicht sehen. Wir erleben nur wiederum die analogen Wirkungen, bisweilen unmittelbar, zum Teil zeitversetzt, meist passend, häufig als Nicht- oder Fehlfunktion. Das Eigentliche ist aber unsichtbar – und das verunsichert uns! Gleichzeitig sind aber aufgrund der selbstverständlichen Integration in unseren Alltag die Medialität und damit die Digitalität allgegenwärtige Normalität.

## 2. Was Digitalität ist – und was sie bedeutet

Es geht also um weit mehr als um den rein technischen Aspekt der Transformation analoger Daten bzw. Signale.<sup>4</sup> Schon dieser Übersetzungsvorgang ist jedoch bedeutsam, da es sich per Definition um diskrete, d.h. abgestufte Werte handelt. Dementsprechend gibt es digital kein „ein bisschen“, „ungefähr“ oder „vielleicht“: Die Umsetzung einer analogen Kurve wird immer bestenfalls eine besonders fein abgestufte digitale Treppe ergeben.

---

<sup>2</sup> Vgl. Benjamin Jörrissen, Ästhetische Bildung in der postdigitalen Kultur. Antrittsvorlesung am 9. Mai 2016, <http://go.wwu.de/r61rn> (abgerufen am 10.5.2019)

<sup>3</sup> Felix Stalder, Kultur der Digitalität, Berlin 2016, 10.

<sup>4</sup> Tatsächlich ist diese „Multimedialität“ bislang auf drei Sinneskanäle (akustische, optische oder taktile Signale) reduziert; weder gustatorisch noch olfaktorisch ist bislang eine Digitalisierung möglich.

Die Konsequenz ist ein „Verlust an Mehrdeutigkeit und Vielfalt“.<sup>5</sup> Die Transformation analoger in digitale Informationen ist also nicht bloß eine alternative Speicherung, sondern eine radikal andere Form, so wie jede Übersetzung von einer in eine andere Sprache immer auch das Moment einer Übertragung und damit Veränderung in sich trägt.

Die Basis all dessen ist das „kleine ABC der Informatik“: Algorithmizität, Big Data und computergestützte Intelligenz.<sup>6</sup> Schon diese drei Themenbereiche bieten reichlich Anlass für eine kritische Diskussion der Entwicklung vor dem Hintergrund eines christlichen Menschenbildes und der katholischen Soziallehre.<sup>7</sup>

Dieser zunächst genuin technisch scheinende Megatrend Digitalisierung ist mit mehreren Implikationen behaftet – Miniaturisierung, Vernetzung, Mobilität, Ubiquität von Arbeit und Freizeit, Ökonomisierung, Ablösung der Privatheit usw. –, die zu einer immer weiteren Umformung aller individuellen Lebensbereiche sowie gesellschaftlichen Felder führen.

### 3. Chancen für die Pastoral

Ohne naiv die Herausforderungen vulgo Risiken der Digitalität zu ignorieren, sollten doch zunächst auch in pastoraler Perspektive die Chancen benannt werden.

Zentrales Kriterium jeglichen kirchlichen Handelns ist dabei die Rede Jesu vom Reich Gottes, das in seiner Menschwerdung unter uns Wirklichkeit wird. Denn es ist die unüberbietbare Selbstmitteilung Gottes, der für uns Menschen und zu unserem Heil vom Himmel herabgestiegen ist, auf dass Erlösung und Friede werde. Ursprung der Rede von Gott ist also die Offenbarung, ihr Ziel die Subjektwerdung des Menschen.<sup>8</sup>

Insofern dieses Reden und Handeln immer in konkreten gesellschaftlichen und kulturellen Rahmenbedingungen geschieht, ist kritisch zu fragen, ob eine „vor-digitale“ Existenz für Kirche in einer von Digitalität geprägten Gesellschaft überhaupt eine Option sein kann.

---

<sup>5</sup> Thomas Bauer, *Die Vereindeutigung der Welt. Über den Verlust an Mehrdeutigkeit und Vielfalt*. Stuttgart 2018.

<sup>6</sup> Katharina Zweig u. a., *Dein Algorithmus – meine Meinung! Algorithmen und ihre Bedeutung für Meinungsbildung und Demokratie*, hrsg. von der Bayerischen Landeszentrale für Neue Medien (BLM), München 2017, 7.

<sup>7</sup> Vgl. dazu u. a. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), *Medienbildung und Teilhabegerechtigkeit. Impulse der Publizistischen Kommission der Deutschen Bischofskonferenz zu den Herausforderungen der Digitalisierung* (Arbeitshilfen, Nr. 288), Bonn 2016, sowie: ders. (Hg.), *Virtualität und Inszenierung. Unterwegs in der digitalen Mediengesellschaft* (Die deutschen Bischöfe. Erklärungen der Kommissionen, Nr. 35), Bonn 2011.

<sup>8</sup> Stefan Gärtner, *Gottesrede in (post-)moderner Gesellschaft. Grundlagen einer praktisch-theologischen Sprachlehre*, Paderborn u. a. 2000, 171.

Sofern diese Frage verneint wird, ist nach den Konsequenzen für eine kirchliche Praxis zu fragen, wobei kirchliches Handeln – im Gegensatz etwa zu vielen Feldern der Ökonomie – bislang (anscheinend) nicht existenziell herausgefordert ist. Anders ist die eher langsame bzw. zeitversetzte Auseinandersetzung nicht zu erklären.

Dabei liegen in der Digitalität auch große Chancen für kirchliches Handeln. Zumindest mit Blick auf die Kommunikation im Netz liegen theologische sowie pastoralpraktische Überlegungen vor.<sup>9</sup> Denn Online-Kommunikation ist nicht gleichbedeutend mit massenmedialer Versorgung eines gigantischen Publikums. Vielmehr sind es unzählige mehr oder minder große Teilpublika, die für die unterschiedlichsten kulturellen Nischen stehen.<sup>10</sup> Das bedeutet, dass in einer Kultur der Digitalität Vielfalt ein Leitmotiv und die Ansprache diversifizierter Gruppen möglich ist. In sozialen Medien zu agieren bedeutet, einen Beitrag zur Konstituierung dieser „persönlichen Öffentlichkeiten“<sup>11</sup> zu leisten und den Menschen damit näher als zuvor zu kommen.

Damit sind neue Formen von Vergemeinschaftung durch digitale Kommunikation und auch neue Formen von Diakonie, Liturgie und Verkündigung möglich. Schließlich bieten digitale Medien eine neue Niedrigschwelligkeit durch eine prinzipiell anonyme bzw. pseudonyme Kontaktnahme. Dadurch lassen sich nicht nur kommunikative Angebote in Zeiten pastoraler Veränderungen von der klassischen Gemeinde zu größeren Formen in der Fläche aufrechterhalten.<sup>12</sup> Vielmehr hat Kirche die historische Chance, durch ihr kommunikatives Handeln wirklich zu einer *communio* im Vollsinn zu werden<sup>13</sup> – vorausgesetzt, sie lässt sich kritisch-optimistisch auf Digitalisierung mit ihren Implikationen ein und findet pragmatische Lösungen für den pastoralen Alltag.

Binnenkirchlich wird derzeit aber noch ein Zwei-Fronten-Kampf geführt: Einerseits muss immer noch für eine Akzeptanz des Themas Digitalisierung gestritten werden, gegen eine ängstliche Abkehr oder naive Ignoranz sowie gegen einen Hype der direkten Kommunikation bei gleichzeitiger Abwertung medialer Kommunikation.

Andererseits gilt es, die unbestreitbaren Herausforderungen kritisch zu reflektieren, da Digitalität noch nicht per se die Lösung bestehender Probleme bedeutet – das Gegenteil ist der Fall.

---

<sup>9</sup> Vgl. u. a. Andreas Büsch, Kommunikation im 21. Jahrhundert, in: Gebhard Fürst (Hg.), Katholisches Medienhandbuch. Fakten – Praxis – Perspektiven, Kevelaer 2013, 19–34; ders., Christus, der Meister der Kommunikation – auch digital?! Herausforderungen der Digitalisierung für die Pastoral, in: Anzeiger für die Seelsorge 128 (2019) 2, 9–12.

<sup>10</sup> Vgl. Chris Anderson, The long tail – der lange Schwanz. Nischenprodukte statt Massenmarkt, München 2007.

<sup>11</sup> Jan-Hinrik Schmidt, Social Media, Wiesbaden 2013, 25.

<sup>12</sup> Vgl. Andreas Büsch, Vom Telefonieren bis zum Posten. Herausforderungen mediengestützter Beratung, in: Hanne Kohl – Ulrich Papenkort (Hg.), Beratung, St. Ottilien 2014, 115–153; hier: 138f.

<sup>13</sup> Vgl. Büsch, Kommunikation (s. Anm. 9) 26.

#### 4. Herausforderungen durch Digitalisierung

Digitalität und Kommunikation mit digitalen Medien ist durch mehrere Ambivalenzen gekennzeichnet; die folgende Auflistung erhebt keinen Anspruch auf Vollständigkeit:

- Den großartigen Möglichkeiten und dem Ziel der Partizipation steht die Gefahr der Exklusion aufgrund von Defiziten in Ausstattung, Zugang, Kompetenzen und Bildung im Umgang mit digitalen Geräten und Angeboten gegenüber.
- Ohne große Datenmengen lassen sich Muster und Relevanz von Daten nicht erkennen. Gleichzeitig schafft Big Data aber auch ein massives Datenschutz-Problem, weil damit individualisierte Profile über Verhalten, Vorlieben, Bewegung etc. erstellt werden können, die letztlich die menschliche Freiheit bedrohen.
- Die Reichweite digital gespeicherter Aussagen ist einerseits Chance, andererseits bei mangelndem Bewusstsein bzw. Reflexion dieser Reichweite auch Bedrohung der Kommunikation.
- Dies gilt zum einen mit Blick auf die Privatsphäre: Die persönlichen Öffentlichkeiten sozialer Medien verlangen – wie jegliche Kommunikation – eine Öffnung über die eigene Person hinaus, mithin eine Weitergabe bzw. Veröffentlichung von Daten bzw. Informationen. Unter den Bedingungen prinzipiell weltöffentlicher digitaler Kommunikationskanäle ist aber damit die für ein menschenwürdiges Leben notwendige Privatheit prinzipiell gefährdet. Eine subjektiv sinnvolle und geeignete Balance zwischen Öffentlichkeit und Privatheit zu finden, bedarf erheblicher Medienkompetenz und beständiger Rekonstruktion.
- Zum anderen ist die hohe Reichweite in Verbindung mit „Persistenz, Kopierbarkeit, Skalierbarkeit und Durchsuchbarkeit von Informationen“<sup>14</sup> ein guter Nährboden für dysfunktionale Kommunikation – (Cyber-)Mobbing, Trolling, Hate Speech, Fake News etc.
- Zahlreiche ordnungspolitische und ethische Fragen sowohl zu sozialen Medien wie auch zu den zugrunde liegenden Konzepten von Algorithmizität, Big Data und computergestützter Intelligenz bedürfen immer noch dringend einer Klärung in einem breiten gesellschaftlichen Diskurs. Ohne diesen wird eine weitgehend ökonomiegetriebene Entwicklung voranschreiten, in der Menschen nicht mehr Subjekte sondern Objekte der Entwicklung sind!

Diese kommunikationswissenschaftlich sowie medienpädagogisch und -philosophisch erheblichen Herausforderungen gehen den pastoraltheologisch relevanten Herausforderungen voraus und bedingen diese mit. Die folgende Übertragung auf pastorale Grundvollzüge erhebt wiederum keinen Anspruch auf abschließende Darstellung:

---

<sup>14</sup> Schmidt, Social Media (s. Anm. 11), 35.

#### 4.1 Leben – Diakonie

Wie jede Kultur entwickelt auch die Netzkultur neue, für Außenstehende irritierende Formen der Begegnung und Kommunikation, fremdartige Codes, Sprachspiele und Symbole. Damit angemessen umzugehen, erfordert entsprechende kommunikative und Medien-Kompetenz, damit pastorale Akteur\_innen glaubwürdig wirken können. Dabei muss klar sein, dass sie inhaltliche Anliegen in – zumindest bisher: überwiegend – kommerziellen Kontexten und Plattformen bearbeiten. Und die Anbieter dieser Plattformen und Dienste haben selbstverständlich völlig andere Leitcodices als „Verkündigung“ oder „Diakonie“. Die daher bisweilen vorgeschlagene Einrichtung von kirchlichen digitalen Kommunikationsplattformen geht aber einerseits an der Lebenswirklichkeit der Menschen vorbei und widerspricht andererseits dem Verkündigungsauftrag, auf andere zuzugehen und Kirche dadurch „einzubringen“<sup>15</sup>.

Eine zentrale Frage für Gemeinden und andere Orte gelebter Partizipation wird sein, wie diese online sowie offline agieren, und wie die wechselseitige Verwiesenheit dieser Lebenswelten gestaltet wird. Dabei steht die nach wie vor überwiegend territorial strukturierte Pastoral in einem massiven Widerspruch zu netzbasierten Strukturen und Akteuren. In dieser Hinsicht muss es gelingen, ein kluges Miteinander von Online-Aktivitäten bei gleichzeitiger Verbindlichkeit und Anschlussmöglichkeiten vor Ort zu schaffen – das eine kann das andere nicht ersetzen oder aufheben!

Denn die Frage der Partizipation aller ist für Kirche im Gegensatz zu Internetkonzernen zentral: Welche Zugangsmöglichkeiten gibt es vor Ort in gemeindlichen Kontexten, um Exklusion zu verhindern? Wie können Nutzungskompetenz einerseits und Medienbildung im Sinne einer reflexiven Kompetenz andererseits auch kirchlich gefördert werden?

#### 4.2 Glauben – Verkündigung - Deutung in Kommunikation

Insofern Inhalt und Form der Verkündigung miteinander verschränkt sind, braucht es ein Bewusstsein für die Unterschiede zwischen direkter, klassischer (massen-)medialer und digitaler hybrider Kommunikation. Die notwendige Entwicklung von Strategien für die Bewältigung der Beschleunigung von Kommunikation und der Vielfalt der Plattformen und Kanäle, auf denen (Glaubens-)Kommunikation stattfindet, braucht eine neue Professionalisierungs-Debatte.

Ebenso wie die kirchlichen Online-Aktivitäten aktuellen Kommunikations- und Designstandards entsprechen müssen, wenn sie Mitmenschen in einer digitalen Medienwelt ansprechen sollen, braucht es auch online glaubwürdige kirchliche Akteur\_innen, die ebensolche glaubwürdigen Formen medialer Kommunikation entwickeln bzw. deren Entstehung begleiten können. Milieusensible Entwicklungen für unterschiedliche Ziel-

---

<sup>15</sup> Vgl. Evangelium gaudium 24, im Anschluss an Mt 28,19–20.

gruppen stellen dazu sicherlich nochmals eine besondere Herausforderung dar, insofern pastorale Akteur\_innen meist nur bestimmten Milieus entstammen und daher in systemtheoretischer Perspektive für andere Milieus nur begrenzt anschlussfähig sind.

Ein zentrales Prinzip digitaler Kommunikation, die Dialogizität, muss bei alledem Auswirkungen auf eine Pastoral haben, die sich nicht einseitig als „Verkündigung“ im traditionell-einseitigen Sinn verstehen kann. Den Glaubenssinn der Gläubigen ernst zu nehmen, bedeutet auch, digitale Kanäle seismografisch zu nutzen und verstehen zu lernen, was die Menschen in einer „Kultur der Digitalität“ im 21. Jahrhundert bewegt.

### 4.3 Feiern – Liturgie

Der dritte kirchliche Grundvollzug scheint der spannendste – zumindest solange „online“ mit „virtuell“ verwechselt wird: Lässt sich eine Gemeinschaft von Feiernden tatsächlich ohne physische Präsenz abbilden? Tatsächlich stellt schon die Arbeitshilfe zu Rundfunkübertragungen von Gottesdiensten klar, dass das Medium für eine simultane Ko-Präsenz sorgen kann: „Die Gottesbeziehung vollzieht sich einerseits zwischen Gott und den Feiernden am Ort und andererseits zwischen Gott und den intentional Teilnehmenden. Das technische Medium ist nicht Ursache für diese Gottesbeziehung, sondern Hilfsmittel und Ursache dafür, dass sich die Rezipienten zum selben Zeitpunkt ... an der Feier der Kirche geistlich beteiligen können. Die geistliche Qualität dieser Teilnahme ist nicht abhängig vom Medium, sie wird von Gott geschenkt. Die Rezipienten können sich bewusst auf das vermittelte Geschehen einlassen oder sich ihm zum Teil oder ganz verweigern – genauso wie auch die Mitfeiernden am Ort.“<sup>16</sup>

Dementsprechend müssen auch Gottesdienstfeiern über Online-Medien möglich sein, ebenso wie gemeinsame Gebetszeiten (z.B. Twomplet – eine über Twitter gemeinsam gebetete Komplet), von Gebets-Apps und anderen digitalen Angeboten ganz zu schweigen. Tatsächlich dürfte das digital gemeinsam formulierte Gebet online<sup>17</sup> authentischer, da näher am Leben der Betenden, sein als vorformulierte Gebete.

Ein großer Bereich, der dringend der Bearbeitung bedarf, ist schließlich die Online-Trauerbegleitung: Zahlreiche säkulare Trauerforen belegen einen massiven Bedarf der Menschen, in dieser Grenzerfahrung Begleitung und Mittragen zu erfahren.<sup>18</sup> Aber auch dabei steht wieder die Frage im Raum, wie ein Neben- oder Miteinander von Online-Formaten und traditionellen Formen möglich ist – und was mit Blick auf Personal- und Sachressourcen in der pastoralen Praxis leistbar ist.

---

<sup>16</sup> Vgl. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz in Zusammenarbeit mit den Liturgischen Instituten Deutschlands, Österreichs und der Schweiz (Hg.): Gottesdienst-Übertragungen in Hörfunk und Fernsehen. Leitlinien und Empfehlungen (Arbeitshilfen, 169), Bonn <sup>2</sup>2007, 17.

<sup>17</sup> Vgl. z. B. das Psalm-Experiment der Speyerer Netzgemeinde da-zwischen, <http://go.wuu.de/74dwp> (abgerufen am 10.5.2019)

<sup>18</sup> Vgl. als Einstieg z. B. [www.gute-trauer.de](http://www.gute-trauer.de) der Aeternitas GmbH. – Wissenschaftlich ist dieses spezielle Handlungsfeld der Online-Beratung bisher nicht bearbeitet.

Dessen ungeachtet wird auch in diesem dritten Grundvollzug eine ästhetische Ehrlichkeit ein zentrales Kriterium für gelingende neue Formen sein. Es darf alles sein, nur nicht aufgesetzt oder „um auch online“ zu sein!

## 5. Was ist für die Pastoral(theologie) zu tun?

### 5.1 Haltung entwickeln

Der erste Schritt zur angemessenen Auseinandersetzung mit Digitalität und ihren vielfältigen Manifestationen ist die Entwicklung einer reflektierten Haltung dazu! Es gilt, Digitalisierung als unumkehrbaren Megatrend kritisch-optimistisch zu begleiten, also nicht a priori Probleme und Gefahren zu diskutieren, sondern sich auf die Entwicklung theoretisch wie praktisch einzulassen und aus einer aktiven Teilhabe und Nutzung heraus immer wieder auf problematische Entwicklungen hinzuweisen, die nicht der Gesellschaft und dem Allgemeinwohl dienen, sondern den ökonomischen bzw. Machtinteressen einzelner Gruppierungen und Firmen.

Dies betrifft den alltäglichen privaten Umgang mit Digitalität wie auch die professionelle Nutzung in beruflichen pastoralen Kontexten. Für letztere wäre es dringend erforderlich, in der Ausbildung pastoralen Personals verbindlich medienpädagogische Anteile zu implementieren, insofern Digitalität immer medial codiert ist. Dementsprechend kann Medienbildung bzw. Förderung von Medienkompetenz ein wesentlicher Schlüssel sein.

### 5.2 Teilhabe durch Bildung ermöglichen

„Digitalisierung wird wesentlich medial vermittelt ... (daher) muss Medienbildung durch entsprechende Angebote für alle Altersstufen gefördert werden.“<sup>19</sup> Dabei geht es um mehr als „Partizipation“, insofern auch Zugangswege, Geräte und eben Bildung als Bedingungen der Teilhabe kritisch mitbedacht werden müssen. Denn „Medienkompetenz (ist) die notwendige Grundlage für Teilhabegerechtigkeit“<sup>20</sup>.

Insofern die Debatte um Zuständigkeiten für „Bildung in der digitalen Welt“<sup>21</sup> häufig mit der wechselseitigen Zuweisung von Verantwortung zwischen den Beteiligten auf verschiedenen Ebenen – Bund und Länder ebenso wie Schule bzw. Kita und Elternhaus – geführt werden, sollte Kirche mit ihrer vielfältigen Vernetzung in verschiedenen Sozialisationsfeldern und -instanzen von der frühen Kindheit bis zur Seniorenar-

---

<sup>19</sup> Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Medienbildung und Teilhabegerechtigkeit (s. Anm. 7), 24.

<sup>20</sup> Ebd., 25.

<sup>21</sup> So der Titel des Strategiepapiers der Kultusministerkonferenz i.d.F. vom 07.12.2017, <http://go.wwu.de/6xxo5> (abgerufen am 10.5.2019)

beit an einer umfassenden und nachhaltigen Medienbildung entlang der Bildungskette mitwirken.

Die Einrichtung der Clearingstelle Medienkompetenz der Deutschen Bischofskonferenz an der Katholischen Hochschule Mainz im Jahre 2012 als Folge aus einer Selbstverpflichtung im medienethischen Impulspapier „Virtualität und Inszenierung“<sup>22</sup> war ein wichtiger Schritt in diese Richtung. Eine breite Umsetzung steht aber immer noch aus. Insofern pastorale Träger auch über entsprechende Angebote (mit) entscheiden, braucht es noch eine breite Bewusstseinsbildung (vgl. 5.1) und entsprechende Praxis.

### 5.3 Gemeinden als Orte gelebter Partizipation gestalten

Die zentrale Frage angesichts der gesellschaftlichen Veränderungen im Zeitalter der Digitalität ist die nach Teilhabe (vgl. 5.2). Zweifelsfrei gilt dies nicht nur mit Blick auf andere gesellschaftliche Felder, sondern auch und gerade für den Binnenraum von Kirche. Ein erster konkreter Schritt wäre daher, Zugangs- und Beteiligungsmöglichkeiten vor Ort zu prüfen und zu entwickeln, sei es in Katholischen Öffentlichen Büchereien, Schulen, Pfarrheimen, Flüchtlingsunterkünften und anderen Begegnungsorten, an denen Kirche aktiv und präsent ist. Gerade für Menschen, die sich sonst keine Zugänge leisten können, die aufgrund von materiellen, Bildung- oder sonstigen Ressourcen „Offliner“ sind, kann Kirche damit konkrete Partizipationsmöglichkeiten schaffen. Dies ließe sich in einem zweiten Schritt um sachkundige Anleitung durch Schüler\_innen, Student\_innen oder Gleichaltrige ergänzen, die in diakonischer Haltung helfen, Unsicherheiten abzubauen und Fragen zu beantworten.

In einem dritten Schritt sollten Gemeinden prüfen, wie offen und zugänglich sie – offline wie online – tatsächlich sind: Gibt es auch online ein professionelles Commitment hinsichtlich erkennbarer Ansprechpartner\_innen, Erreichbarkeit, Reaktionszeit etc.?

### 5.4 Ambiguitätstoleranz entwickeln

Dabei werden sicherlich auf mittlere Sicht noch eine Reihe von Ungleichzeitigkeiten auszuhalten sein, zwischen altbackenem Schaukasten einerseits und schicken Online-Angeboten andererseits, zwischen Pfarrhaus und sozialen Netzen oder zwischen Wortgottesdienst und Online-Gebetskreis.

Es kann vernünftigerweise keinen Digitalisierungs-Masterplan für Kirche geben. Aber es sollte auf allen Ebenen kirchlichen Lebens eine engagierte Auseinandersetzung mit den Chancen und Möglichkeiten von Digitalität und digitalen Medien geben, die es zumindest denjenigen pastoralen Akteur\_innen, die die Zeichen der Zeit erkannt haben und digitale Optionen nutzen wollen, die notwendigen Freiräume und Handlungsmöglichkeiten einräumt.

---

<sup>22</sup> Sekretariat der deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Virtualität und Inszenierung (s. Anm. 7), 87.

## 5.5 Kultur der Digitalität (pastoral-)theologisch reflektieren

Die Prinzipien der Digitalität theologisch zu reflektieren und daraus mögliche Impulse für die Pastoral abzuleiten ist eine noch weitgehend unbearbeitete Aufgabe.<sup>23</sup> Zentrale Fragen nach dem „Ich“, dem Geschöpf im Netz, dem „Wir“ in Communities und anderen netzbasierten Formen sowie nach „Gott“ in der Online-Kultur bedürfen einer neuen theologischen Klärung angesichts der Digitalität.<sup>24</sup> Dies wäre aber noch vor medienethischen und medienpädagogischen Überlegungen eine notwendige Fundierung, um eine kritische Begleitung der gesellschaftlichen Entwicklung leisten zu können. Gleichzeitig gilt es, nach theologischen Begründungen von neuen Entwicklungen zu suchen, die einer „Kultur der Commons und der Partizipation“ (Stalder) gerecht werden. Der Rückgriff auf die katholische Soziallehre einerseits sowie auf Kommunikationswissenschaft und Medienbildung andererseits macht Theologie und Kirche dabei anschlussfähig für viele gesellschaftliche Akteur\_innen, die ihrerseits die gesellschaftliche Zukunft mitgestalten wollen.

Eine notwendige Voraussetzung wäre, dass Digitalisierung an sich Gegenstand in Aus-, Fort- und Weiterbildung pastoraler Berufe wird und nicht bloß funktional hinsichtlich Didaktik oder Publizistik. Dies ist umso dringender, als bislang keine wirkliche Medienpastoral entwickelt wurde<sup>25</sup>, erst recht nicht mit Blick auf die prinzipiell dialogische Struktur digitaler Medien.

Dazu gehört auch, den Primat der Ökonomie, die offensichtlich Treiber gesellschaftlicher Entwicklung ist, kritisch zu hinterfragen, da Jesu Rede von der Gottesherrschaft eine befreiende Botschaft ist, die der Verdinglichung des Menschen diametral gegenübersteht.<sup>26</sup>

Maßstäblich ist Christus der „Meister der Kommunikation“: „In der Menschwerdung nahm er die Natur derer an, die einmal die Botschaft, welche in seinen Worten und seinem ganzen Leben zum Ausdruck kam, empfangen sollten. Er sprach ihnen aus dem Herzen, ganz in ihrer Mitte stehend. Er verkündete die göttliche Botschaft verbindlich, mit Macht und ohne Kompromiss. Andererseits glich er sich ihnen in der Art und Weise des Redens und Denkens an, da er aus ihrer Situation heraus sprach.“<sup>27</sup>

<sup>23</sup> Vgl. Wolfgang Beck, Ruf nach intellektuellem Input für die digitale Community. In: feinschwarz.net, 15.07.2017, <https://www.feinschwarz.net/ruf-nach-intellektuellem-input-republica/>

<sup>24</sup> Diese Trias war strukturgebend für eine Tagung „Skizzen einer Theologie der Digitalität“ im Haus am Dom, Frankfurt am 3.11.2018, an der der Verfasser konzeptionell und aktiv beteiligt war. – Als Bericht zur Tagung s. Viera Pirker, Das Geheimnis im Digitalen. Anthropologie und Ekklesiologie im Zeitalter von Big Data und Künstlicher Intelligenz, in: StZ 144 (2019) 133–141.

<sup>25</sup> Ansätze finden sich zumindest in Matthias Wörther, Zukunftsperspektiven der Medienpastoral (muk-Publikationen, 1). München 2001, <http://go.wvu.de/i1azd> (abgerufen am 10.5.2019) sowie Ludger Verst, Medienpastoral. Bericht über ein Projekt, Kevelaer 2003.

<sup>26</sup> Insofern ist die digitale Entfremdung, in der wir nicht mehr Subjekte, sondern Produkte und Zielgruppen digitaler Konzerne sind, eine höchst ironische Wendung des Prosumenten-Gedankens.

<sup>27</sup> *Communio et progressio*, 11.

Insofern war Christus tatsächlich kein Chief Digital Evangelist, da seine Botschaft unabhängig von Digitalisierungsstrategien und *user experiences* Gültigkeit besitzt. Diese Botschaft immer wieder neu zu übersetzen, damit die Zeichen der Zeit von ihr her zu deuten und die richtigen Konsequenzen für kirchliches Handeln zu ziehen, ist die bleibende Aufgabe – auch und gerade angesichts einer im Entstehen begriffenen Kultur der Digitalität.

Prof. Andreas Büsch  
Clearingstelle Medienkompetenz der Deutschen Bischofskonferenz an der KH Mainz  
Saarstr. 3  
55122 Mainz  
+49 (0) 6131 28944-510  
andreas.buesch@kh-mz.de  
<https://medienkompetenz.katholisch.de>  
<https://andreas.buesch-web.de>



## „Aber das ist doch nicht echt!“ Komplexität und Virtualität als Impulse gegenwärtiger Kirchenbildungsprozesse

### Abstract

Digitale Transformationen basieren auf der Erweiterung von Möglichkeiten. Der Begriff der Virtualität umschreibt dies. Digitale, also virtuelle Strukturen durchdringen die Gesellschaft mehr denn je und sind daher in der christlichen Theologie nicht nur ethisch zu bewerten, sondern auch pastoraltheologisches Objekt von Kirchenbildungs- und Kirchenveränderungsprozessen. Dies lässt sich mithilfe von Instrumenten aus der Komplexitätsforschung beschreiben. Mit Erkenntnissen aus dem Bereich der „Fresh Expressions of Church“ der Church of England lassen sich Kirchenbildungsphänomene in virtuellen und anderen komplexen Strukturen reflektieren. Gleichzeitig sind digitale und virtuelle Phänomene Musterfälle für den kirchlichen Umgang mit Komplexität.

Digital transformations are based on the notion of extending possibilities, which in turn is described by the term “virtuality.” Today, new digital (and thus virtual) structures permeate society more than ever before, which is why Christian theology needs to evaluate these phenomena not just ethically, but ecclesiological as well. To this end, tools from complexity science can be very useful. Insights stemming from research on “Fresh Expressions of Church” within the Church of England enable reflection on other virtual and complex structures of ecclesiology. Further, digital and virtual phenomena serve as test cases for how the church handles complex contexts.

### 1. „Aber das ist doch nicht echt?!“

Lange Zeit wurden Menschen, die sich mit „dem Internet“ beschäftigt haben, belächelt. Es sei „Computerspielerei“, „sinnloser Zeitvertreib“ und vor allem: „*nicht echt*“. Spätestens seit den Diskursen um digitale Währungen, Arbeit 4.0 und die sogenannten „Fake News“ wird deutlich, dass digitale Strukturen zu wichtigen Faktoren gesellschaftlicher Prozesse geworden sind.

„Das Internet“ ist *echt*: Es stellt Arbeitsplatz, vermittelt Urlaubsziele, bildet Sozialraum. Es ist Kühlschrank und Kiosk, Stammtisch und Meditationsraum. Es ist Ort zum Lernen, Verlieben und Beten, Grundlage für Leben und Arbeit. Um es mit dem Mathematiker und Philosophen Gunter Dueck auszudrücken: Das Internet ist Betriebssystem der Gesellschaft.<sup>1</sup>

Es ist *echt* nicht nur, weil es sich in allen Lebensbereichen nachweisen lässt: Mindestens seit der Erfindung des Smart Homes und Apps, die versprechen, im Schlafzimmer

---

<sup>1</sup> <https://www.youtube.com/watch?v=woA4R3KrACg> (aufgerufen am 24.1.2019).

das Licht zur richtigen Zeit auszumachen, ist klar, dass die digitale Transformation Verhalten einer Gesellschaft verändern kann. Spätestens seit ebenso offensichtlich ist, dass man diese Licht-Apps und Dinge wie vernetzte Herzschrittmacher und Sextoys „hacken“ kann, wird es komplex. Diese Komplexität gilt es jedoch nicht nur ethisch zu bewerten, sondern lässt sich ekklesiologisch als „Zeichen der Zeit“ deuten.

Virtualität und digitale Transformation(en) sind ein Forschungsfeld gegenwärtiger Kirchenbildungsprozesse, und zwar als Beispiel für das Nachdenken über Ekklesiologie und Ekklesiogenese. Diese Betrachtung bildet drei inhaltliche Schwerpunkte:

1. *Virtualität und digitale Transformation(en)*
2. Ein kurzer Blick auf wichtige Erkenntnisse der *Komplexitätstheorien* zur Deutung digitaler Transformationen
3. Ein Brückenschlag zu *Kirchenbildungsprozessen* anhand der Fresh Expressions of Church zur Deutung von kirchlichen Veränderungsprozessen

## 2. Digitale Transformation(en)

Der Präsident der Diakonie Deutschland, Ulrich Lilie, berichtete in seinem Blog von einer Lernreise durch das Silikon Valley. Unter dem Titel „*Gefährliche Innovation? Move fast!*“<sup>2</sup> ist sein Fazit der Reise gut evangelisch: „Prüfet alles, und das Gute behaltet.“ (1. Thessalonicher 5,21). Die digitale Revolution hat eben erst begonnen. Wir sollten gemeinsam darüber nachdenken, wie wir sie nutzen und mitgestalten können. Gerade im Reformationsjahr 2017, in dem wir uns auch an eine chancenreich und segensreich genutzte Medienrevolution erinnern.“

Auch der Caritas-Verband einer deutschen römisch-katholischen Diözese beschäftigt mit digitalen Transformationen: Im offiziellen Pressebericht eines Polit-Talks zu „Soziale Arbeit unter neuen Bedingungen“ anlässlich der Einführung der Caritas-Direktorin Sabine Depew im Bistum Essen liest man von „Dramatische Chancen durch Digitalisierung“<sup>3</sup>. Der Duktus des Berichts: Nicht-staatliche Organisationen (NGO/NRO) und Sozialverbände müssen sich am digitalen Wandel beteiligen – nicht nur die Konkurrenz-situation erfordert dies, sondern auch die Orientierung an Klientinnen und Klienten. Dabei gelte es, ethische, anthropologische und soziologische Diskurse anzustimmen, und sich in nichtkirchlichen gesellschaftlichen Prozessen den digitalen Wandel betreffend zu beteiligen.

<sup>2</sup> <https://praesident.diakonie.de/2017/09/05/gefaehrliche-innovation-move-fast/> (abgerufen am 24.1.2018).

<sup>3</sup> <https://www.caritas-essen.de/aktuelles/presse/dramatische-chancen-durch-digitalisierung-c37d5f06-0207-4407-9355-0f789fa726e1> (abgerufen am 24.1.2018).

Es scheint nicht von ungefähr zu kommen, dass Caritas- und Diakonie-Verbände die Fragen der Digitalisierung stellen. Sie haben in der Gesellschaft eine seismologische Funktion für die Kirchen. Dass es für den digitalen Wandel der Kirche auch an anderen Stellen Diskurse und Anfragen braucht, will im Folgenden dargestellt werden.

### Definitionsmenge

Dabei lohnt eine genaue Betrachtung von Virtualität und digitalen Transformationen. Es soll ein Gedanke von Ilona Nord im Mittelpunkt stehen, mit dem sie ihr Nachdenken über „Realitäten des Glaubens“ beginnt: „Christliche Religion und christlicher Glaube pflegen einen konstruktiven Umgang mit der Wirklichkeit. Darin liegt eine Gemeinsamkeit mit virtuellen Realitäten.“<sup>4</sup> Ethische Anfragen einmal bewusst außer Acht gelassen, soll im Folgenden vor allem der vergleichbar konstruktive Umgang mit Wirklichkeit(en) im Fokus stehen. Dazu Nord: „Eine herausfordernde Gemeinsamkeit virtueller Realitäten und christlicher Religion liegt [...] in der Frage nach ihrer Wirklichkeit. Beiden wird häufig das Attribut zugewiesen, *nicht wirklich* zu sein, oder sie erhalten (unabhängig voneinander) den Status einer Sonderwelt.“<sup>5</sup>

Der konstruktive Umgang mit (neuen) Wirklichkeiten zeigt sich laut Nord im Verständnis der *Virtualität als Wirkungsfähigkeit*. So zitiert Nord zur Definition von „virtuell“ aus einem Lexikon aus dem 19. Jahrhundert: „vom lat. *virtus*, Tugend, Tauglichkeit, im physikalischen Sprachgebrauch eine in der Möglichkeit vorhandene Eigenschaft, welche unter gewissen Umständen in die Wirklichkeit zu treten vermag. So sagt man z. B., die gespannte Sehne einer Armbrust besitze *virtuelle Energie* (Arbeitsfähigkeit), weil sie, wenn losgelassen, den Pfeil fortzuschleudern vermag, indem sich dabei die in der ruhenden Sehne gleichsam schlummernde virtuelle Energie in die aktuelle oder thätige Energie (Bewegungsenergie) des dahinfliegenden Pfeils verwandelt.“

Digitale Transformationen als Produkte der Virtualität sind Ausweitungen von Wirkungsfähigkeiten: Für Menschen, Gesellschaften, Organisationen entstehen neue Möglichkeiten, z. B. der Kommunikation, der Leitung, des Wirkungsraumes (z. B. eines Marktes). Parallel lässt sich der christliche Glaube als eine neue Wirkungsfähigkeit denken: In Christus und im Glauben an ihn erhält der Mensch eine neue soteriologische, eschatologische und anthropologische Option für sein Menschsein.

Der Social-Media Pfarrer der Lippischen Landeskirche Wolfgang Loest bietet einen Service, bei dem verschiedene Dimensionen Erweiterung von Wirkung deutlich werden: Er besucht mit einer 360°-Brille und einem eigens in einer für Trauungen belieb-

---

<sup>4</sup> Ilona Nord, *Realitäten des Glaubens. Zur virtuellen Dimension christlicher Religiosität*, Berlin 2008, 1.

<sup>5</sup> Ebd., 4.

ten Kirche erstellen Videoclip Hochzeitsmessen und lässt Brautpaare ausprobieren, wie sich der Gang zum Altar anfühlt. Diese Aktion stellt ein dreifaches Erweitern von Möglichkeitsräumen dar: Zum einen ein virtuell-digitales Ermöglichen eines Ganges durch die Kirche mithilfe der virtual reality-Technik. Es bildet aber auch ein Erweitern von Möglichkeitsräumen der Pastoral. Loest öffnet Brautpaaren dazu die Option auf den Wunsch hin, ihre Beziehung unter den Segen Gottes zu stellen.

#### Vier Phasen des Personal Computings – der digitale Wandel

Wenn sich sagen lässt, dass die Virtualität die Frage nach Wirkungsfähigkeit stellt, kann es weiterführend sein, sich einen Überblick darüber zu verschaffen, wie sich dies im Laufe der Digitalisierung verändert hat: In seinem 2017 erschienenen Buch über „Transformationale Produkte“ stellt der Unternehmer Matthias Schrader den Verlauf des digitalen Wandels vor.<sup>6</sup>

In einer *ersten Phase* tauchten Computer vor allem in den Arbeitszimmer und Büros auf. Dies erweiterte die Möglichkeiten nur in geringem Ausmaß: Die Strukturen von Spielen und Arbeiten wurden nur virtuell „übersetzt“. Es ergab funktional noch kaum einen Unterschied, ob das Brettspiel auf dem Tisch lag oder ob man eine Simulation dafür nutzte – die Struktur des Spieles veränderte sich dadurch nicht oder gewann etwas dazu. Vergleichbar verhielt es sich auch mit Prozessen der Daten- oder Textverarbeitung, wobei hier durch die Digitalität vor allem das Sichern und Wiederaufnehmen der Arbeit ermöglicht wurde. Bis 1995 erreichte man in Deutschland etwa 20 Millionen Nutzer.

Innerhalb der *zweiten Phase* verdoppelte sich die Zahl der Nutzer in Deutschland: Sie war geprägt von der Verbreitung des Webs und des E-Commerce. Auch hier wurde zunächst ein bekannter Prozess digitalisiert, nämlich der Direktverkauf. Im weiteren Verlauf veränderte sich nicht nur der „Ort“ des (Ver-)Kaufs, sondern die Perspektive auf Produkte, Preise und Bewerbung. Produkte wurden (auch) virtuell, Preise generierten sich automatisch aufgrund von Nachfrage und/oder auch in Bezug auf die anderen Faktoren wie digitales Marketing. Das Web wurde mit jedem Ein- und Verkauf immer mehr Bestandteil des Alltags. Textverarbeitung z. B. wurde auch eine Frage von Kollaboration.

In einer *dritten Phase* wanderte der digitale Wandel „in die Hosentasche“. Seit etwa 2010 ist das mobile Web nicht mehr wegzudenken und wird bis 2020 etwa 70 Millionen Menschen in Deutschland erreichen. Digitale Strukturen bilden nicht nur unseren Alltag ab oder erweitern ihn, sondern strukturieren ihn – dies ist mit dem Begriff der

---

<sup>6</sup> Vgl. Matthias Schrader, Transformationale Produkte. Der Code von digitalen Produkten, die unseren Alltag erobern und die Wirtschaft revolutionieren, Hamburg 2017, 31–37.

Transformation gemeint (da sich dieser Prozess stetig wiederholt und er dazu skaliert, ergibt es Sinn, dies durch die Verwendung des Plurals zu markieren). Das Smartphone wird Fernbedienung des Alltags und verändert ihn dabei gleichzeitig.

Über die *vierte Phase* lässt sich derzeit nur fantasieren. Dabei kommen die Themen der virtuellen Intelligenz (AI) und des sogenannten Internet of Things (IoT) ins Spiel. Der Kalender wird dabei nicht nur mit dem Smartphone und mit Kolleginnen und Kollegen synchronisiert, sondern auch mit der Uhr am Handgelenk, mit Lichtschalter, dem Pizzalieferdienst und dem Auto.<sup>7</sup>

Matthias Schrader beurteilt diese Veränderungen so: „Erfolgreiche digitale Produkte transformieren das Verhalten der Nutzer.“<sup>8</sup> Dies ist bei nicht-digitalen Produkten schon der Fall, die Veränderung des Personenverkehrs durch die Erfindung des Automobils zeigt dies beispielsweise. Schraders Folgerung lässt in Bezug auf die ekklesiologische Reflexion jedoch aufhorchen: „Mit dem veränderten Nutzer- und Konsumentenverhalten wandelt sich schließlich auch der Markt und dann – bei hinreichendem Erfolg – das eigene Unternehmen. Das Unternehmen verändert sich in diesem Prozess zuletzt – und eben nicht zuerst. Die Digitale Transformation findet zuerst beim Nutzer statt, dann im Markt und zuletzt im Unternehmen.“<sup>9</sup> Damit ist die digitale Transformation eine Transformation eines Systems z. B. eines Unternehmens oder einer Organisation. Diese Beobachtung ist für die Reflexion der Praxis der Kirche(n) weiterführend:

Es stellt sich *erstens* die Frage: Inwieweit gibt es kirchlich-digitale „Produkte“, die auch „die Unternehmung“ Kirche verändern können oder es bereits tun? Ist man sich bewusst, dass diese Ideen und ihre Umsetzung fundamentale Veränderung für das Gesamtsystem erzeugen können?

Es stellt sich *zweitens* die Frage: Welche Wirkung hat es, sich Prozessen der Digitalisierung (un)bewusst nicht zu stellen oder sie von „oben“ zu forcieren?

## Zwischenergebnisse

Folgende Zwischenergebnisse lassen sich formulieren:

1. Virtualität ist eine Anfrage an Wirklichkeit in Bezug auf die Erweiterung von Möglichkeitsräumen.

---

<sup>7</sup> Vgl. ebd., 35–37.

<sup>8</sup> Ebd., 22.

<sup>9</sup> Ebd., 22.

2. Mit dieser These sachgemäß umzugehen, könnte und müsste christlichen Theologinnen und Theologen aufgrund vergleichbarer Anfragen an die eigene Vorstellung von Möglichkeitsräumen naheliegen.

3. Es wird dem Phänomen der digitalen Transformationen nicht gerecht, virtuelle und digitale Kommunikations-Strategien als Erweiterung der bestehenden Öffentlichkeitsarbeit zu behandeln. Die Veröffentlichung von Pressemitteilungen in den Social Media entspricht keinem angemessenen Umgang mit der digitalen Transformation. „Gelungenes“ digitales Kommunizieren entspricht einer permanenten Neudefinition von Rollen, Prozessen und Vollzügen.

4. Wenn es stimmt, dass digitale Produkte zunächst die Veränderung bei Nutzerinnen und Nutzern erzeugen, und schließlich die entsprechende Organisation verändern, lohnt sich eine Überprüfung der Kohärenz von Kommunikationsverhalten und Kirchenbild.

Vor allem die letzten beiden Zwischenergebnisse führen zu Fragen, die Leitung und Strategie kirchlicher Organisationsformen in den Blick nehmen: Dies führt zu Fragen von Kirchenbildungs- und -veränderungsprozessen.

### 3. Komplexität

Virtuelle Realitäten machen die Art und Weise, wie wir von der Welt reden und wie wir sie verstehen immer undurchsichtiger: Möglichkeitsstrukturen werden unübersichtlich, Wirkungen überschneiden sich.<sup>10</sup> Das Phänomen der Komplexität stellt sich ein und kann unter anderem anhand folgender Faktoren charakterisiert werden: Komplexe Systeme zeigen sich in großen Netzwerken. Sie bestehen aus einer vielfältigen Vernetzung einer großen Anzahl an Entitäten wie z.B. Schwärme von Fischen. Komplexe Systeme besitzen keine Kontrollinstanz im Sinne einer steuernden Instanz. Sie zeichnen sich durch kollektives Verhalten aus und organisieren sich selbst. Dadurch entwickeln sich Veränderungen *emergent* – sie können *nicht vorhergesagt* oder *strategisch eingeleitet* werden. Dies schließt auch mit ein, dass Entwicklungen und Verhalten *nicht-trivial* sind: Es folgt nicht unbedingt auf A immer B.<sup>11</sup> In digitalen Zusammenhängen hat der Kulturwissenschaftler und Digitalphilosoph Michael See- mann die Rede vom digitalen Kontrollverlust in Verbindung mit steigender Komplexität geprägt. Seine These zeigt auf: Selbst wenn wir heute die Kontrolle beispielsweise über die eigenen digitalen Daten behalten könnten, wissen wir nicht, was morgen als

---

<sup>10</sup> Der Terminus selbst leitet sich ab vom lateinischen *plectere* (flechten). Vgl. Melanie Mitchell, *Complexity. A guided tour*, Oxford 2009, pos. 194.

<sup>11</sup> Vgl. ebd.

Datum gilt und entsprechend Macht bzw. Ohnmacht generiert.<sup>12</sup> Das pastoraltheologische Fragen vor diesem Hintergrund beginnt damit, inwieweit kirchliche Phänomene auch Komplexitätsphänomene sind. In wieweit kann z. B. der Umgang mit dem komplexen Phänomen digitale Transformation(en) ein Indikator dafür sein, wie Kirche mit anderen komplexen Situationen und Herausforderungen wie z. B. der Kirchenentwicklung umgeht?

Von Relevanz ist hierbei die Beobachtung, dass diese unsicheren und komplexen Räume diejenigen Kontexte sind, in denen – zunächst einmal wertfrei – Neues entsteht<sup>13</sup> und zwar nicht-trivial, emergent, unkontrolliert. Weil sich neue Wirkungsfähigkeiten entfalten, veränderte und unbekannte Faktoren greifen, sich Rollen verändern. Was dies für kirchliche Prozesse z. B. im Bereich von Kommunikation und Verkündigung bedeutet, lässt sich derzeit nur erahnen. Sicher scheint jedoch, dass die Kommunikation nur ein *Teil* des komplexen Phänomens digitaler Transformation(en) bildet. Es gibt dazu bereits Erfahrungen im Umgang mit Komplexität im Rahmen von kirchlichen Strukturen: Ein Beispiel für komplexitätssensibles kirchliches Handeln bilden die Fresh Expressions of Church der Church of England, welche herausragend dokumentiert sind.

#### 4. Kirchenentwicklung und -bildung

Die Church of England experimentiert seit einigen Jahrzehnten mit missionarischen Kirchenbildungsprozessen.<sup>14</sup> Verschiedene Missionsbewegungen im 19. und 20. Jahrhundert, wie sie auch in anderen evangelischen oder evangelikalischen Bezügen zu finden sind, sorgten auch in der Church of England in den letzten beiden Jahrhunderten für eine Reflexion von Evangelisierung und Mission und bereiteten die Entstehung der Fresh Expressions of Church vor. Diese entwickelte man einhergehend mit dem vermehrt diskutierten Gedanken der *missio dei*, also einer Missiologie, die sich als Transformationsbewegung versteht und den Begriff der Kontextualisierung weiterführt. Neben den Erfahrungen, die die anglikanische Gemeinschaft in weltkirchlicher Perspektive machte, wurden spätestens ab der Regierungszeit von Margaret Thatcher parallel zu unseren Entwicklungen in Deutschland auch in England massive Abbrüche kirchlicher Sozialisation und Vollzüge sichtbar. Ein Kristallisationspunkt kirchlicher Reaktion war z. B. die sogenannte Church Planting Bewegung bis in die späten 1990er-

---

<sup>12</sup> Michael Seemann, *Das neue Spiel. Strategien für die Welt nach dem digitalen Kontrollverlust*, Freiburg 2014.

<sup>13</sup> Michael Moynagh, *Church in Life. Innovation, Mission and Ecclesiology*, London 2017, 19–37.

<sup>14</sup> Ein historischer Abriss der Bewegung findet sich bei: Sabrina Müller, *Fresh Expressions of Church*, Zürich 2016, 65–91.

Jahre, die sich vor allem durch Impulse aus der evangelikalen und charismatischen Theologie innerhalb und im Umfeld der anglikanischen Konfession speiste. 2004 veröffentlichte die Generalsynode der Kirche von England einen Bericht, der den Namen »Mission-shaped Church« erhielt und Auf- und Abbrüche im Umfeld der Church of England in den Blick nahm.<sup>15</sup> Dabei entstand ein Überblick der missionarischen Entwicklungen und auch die erstmalige Verwendung der Definition der „Fresh Expressions of Church“ geht auf dieses Dokument zurück. Ein nationales Team wurde gegründet, das seither neben Weiterbildungsmaßnahmen für Haupt- und Ehrenamtliche und neuen pastoralen Ausbildungszweigen auch kirchenpolitisches und theologisches Material erarbeitet und weitere Impulse der Kirchenentwicklung generiert. So wurde z. B. 2016 eine Studie veröffentlicht, die unter dem Namen „The Day of Small Things“<sup>16</sup> die Erfahrungen von ca. 2700 Fresh Expressions in 21 Diözesen der Church of England quantitativ und qualitativ erhebt. Über Leitung, Zielgruppen, Größe, Ausprägung, Vollzüge und Prozesse wurde umfangreiches Datenmaterial erhoben. Es zeigt sich z. B., dass etwa die Hälfte der Initiativen durch Frauen geleitet werden, 40 % der Leitenden nehmen diese Funktion als ehrenamtliche Laien ohne Beauftragung wahr. Sichtbar wird auch, dass Fresh Expressions im Schnitt zu einem Anteil von 35 % Menschen erreicht, die bisher mit Kirche nichts zu tun hatten und ungetauft sind. Dazu haben 26 % der Menschen innerhalb Fresh Expressions bestehende Strukturen schon lange verlassen. Damit gehören über 60 % der Mitglieder von Fresh Expressions sogenannten Kirchenfernen an, also Menschen, denen die Kirche lange Zeit oder bisher völlig fern und fremd war.

Diese Erfahrungen aus dem Kontext einer anderen Konfession sind auch für das Nachdenken über Kirchenbildungsprozesse in den römisch-katholischen Diözesen Deutschlands wichtige Impulse. Die Reflexion über Fresh Expressions of Church ist vor allem unter drei Perspektiven für die vorliegende Fragestellung relevant: Nämlich 1.) die konkrete digitale Kommunikation in Bezug auf und im Bereich von Fresh Expressions of Church, 2.) die Krieteriologie der Fresh Expressions Initiativen und 3.) die Prozessdynamiken der Entstehung und Kirchenbildung. Alle drei Facetten sind für eine Reflexion in Bezug auf den digitalen Wandel, Komplexitätsforschung und Kirchenbildungsprozesse hilfreich, denn sie können das Nachdenken über die praktisch-theologischen Facetten des digitalen Wandels (auch) der Kirche strukturieren.

---

<sup>15</sup> Eine deutsche Übersetzung bei: Michael Herbst (Hg.), *Mission bringt Gemeinde in Form*, Neukirchen-Vluyn 2008.

<sup>16</sup> Eine Übersicht der Ergebnisse findet sich auf der Website der Church Army: <https://www.churcharmy.org/Publisher/File.aspx?ID=204265> (abgerufen am 14.5.2019).

## Storytelling und virtuelle Kommunikation:

Die digitale Kommunikation durch Storytelling in Videos, Blogs und durch eine ausgebaute Social Media Präsenz bildet ein wesentliches Fundament der Bewegung. Die Website<sup>17</sup> bietet ein umfangreiches Archiv von Geschichten im Zusammenhang mit transformativen Prozessen kirchlicher Initiativen. Hier hilft ein Blick zurück auf die Deutung von Virtualität als Wirkungsfähigkeit. Auch Geschichten sind dahingehend virtuell: Sie haben Wirkungsfähigkeit – unabhängig davon, ob sie am Lagerfeuer erzählt, in einem Buch oder in einem Blog veröffentlicht werden. Sie können wesentlicher Bestandteil von Leitung innerhalb komplexer Systeme werden, um auf neue Möglichkeitsräume zu verweisen.<sup>18</sup>

An dieser Stelle ist die Bewegung der Fresh Expressions eine doppelt-virtuelle: Die Bewegung benutzt bewusst virtuelle und digitale Kommunikationsformen, die neue Möglichkeiten des Geschichtenerzählens eröffnen. Sie eröffnet aber auch durch ihre erzählten und veröffentlichten Geschichten mögliche Perspektiven einer konkreten Kirchenbildung in Kontexten, in denen Kirche (und damit das Evangelium) bisher keine oder schon lange keine Relevanz mehr besitzt. Dies ist insgesamt stimmig, weil dieses Phänomen einhergeht mit der Entwicklung digitaler Transformation im nichtkirchlichen Bereich: Dort wird das Geschichtenerzählen derzeit neu erfunden und bildet den Kern für viele virale Dynamiken, die die Wirkungsfähigkeit in Form von Reichweite abbilden.<sup>19</sup>

So lassen sich aus diesen Erfahrungen der Bewegung in England weiterführende Fragen stellen:

1. Welche Orte gibt es in deutschen Diözesen (und Landeskirchen), die ein vergleichbares digitales Storytelling über Kirchenentwicklungsprozesse betreiben?
2. In welchem Kontext wird eine Kultur des (digitalen) Storytelling eingeübt für kontextuelle Entwicklungsprozesse? Welche Möglichkeiten bleiben dahingehend ungenutzt oder gilt es (neu) zu entdecken?
3. Sind diese und vergleichbare Formen, z.B. Blogprojekte, schon weitere Entwicklungsschritte einer digitalen Transformation, Demokratisierung und Partizipation von Kirchen, Verbänden und kirchlichen Organisationen? Gilt es, diese als solche auch wahrzunehmen und anzuerkennen (und nicht als „unecht“ abzutun)?

---

<sup>17</sup> <http://freshexpressions.org.uk/> (abgerufen am 29.1.2018).

<sup>18</sup> Frederic Laloux, *Reinventing Organizations*, München 2015, 160–164

<sup>19</sup> Christian Schröder, Mehr Drama bitte!, in: *Euangel. Magazin für missionarische Pastoral*, <https://www.euangel.de/ausgabe-1-2017/sprache/storytelling/> (abgerufen am 31.1.2018).

## Kriteriologie

Die Rezeption von „Mission-Shaped Church“ erforderte eine Kriteriologie, die es ermöglichte, kirchlichen Aufbrüchen einer Netzwerkstruktur einen kirchenrechtlichen Status zu vergeben, welcher eine Ergänzung zur parochialen Struktur anglikanischer Diözesen ermöglicht (und damit auch die Vergabe von Personal und andere Ressourcen). Diese Kriteriologie ist auch übertragbar auf bestehende und ererbte Strukturen, und bildet ein Grundmodell zur Reflexion über eine Kirche, die sich von ihrer Sendung her formt. So spricht man von vier Merkmalen, die Fresh Expressions besonders auszeichnen: Sie sind *missional*, *kontextuell*, *ekklesial* und *transformierend*<sup>20</sup>. Kleine Facetten dieser Faktoren sollen in aller Kürze herausgegriffen und auf die Virtualität und den digitalen Wandel zugespitzt werden:

*Missional* bedeutet, dass Fresh Expressions ganz bewusst christliche Gemeinschaften von und für bisher Nicht-Christinnen und Nicht-Christen sind. Hier lässt sich zu den Fragen nach Verkündigung und Mission im Internet eine Verknüpfung herstellen. Die Pointe hierbei ist vor allem die Bildung des Adjektivs: Diese neue Form (missional statt missionarisch) betont, dass sich das kirchliche Handeln nicht nur gegenüber Menschen ereignet, die ungetauft sind oder sich von der Kirche entfernt haben. Missional bedeutet auch und vor allem, Gott im Wirken und in der Kommunikation außerhalb der strukturell verfassten Kirche auf die Spur zu kommen, ganz dem Paradigma der *Missio Dei* entsprechend. So lässt sich beispielsweise die Frage stellen, inwieweit es „missional“ ist, bestehende Gottesdienstformate und liturgische Formatierungen durch virtuell ergänztes Handeln zu erweitern. Welchen missionalen Mehrwert ergeben per WhatsApp geschickte Fürbitten von Firmandinnen und Firmanden, die im Gottesdienstraum anwesend sind? Während dies sicherlich in manchen Kontexten Sinn ergibt, wäre es unter missionaler Perspektive notwendig, auf die Suche nach den heiligen, fragenden und suchenden Vollzügen anderer in den digitalen Welten zu gehen und in diese einzutauchen.

Die *Kontexte*, in denen Fresh Expressions entstehen, können digitale Kontexte sein, können aber auch nur geprägt sein von Milieus, die eine besondere Affinität zur digitalen Welt haben. So gilt in beiden Fällen, dass sich die Vollzüge einer Fresh Expression kontextualisiert oder inkulturiert darzustellen haben – ob on- oder offline.

*Transformativ* ist eine Übersetzung des englischen Begriffs „formational“, also das kritische Moment der Nachfolge, des Prozesses in die Nachfolge zu berufen, „zu Jüngern zu machen“. An dieser Stelle bildet sich in der Übersetzung das Missionsverständnis ab, das sicherlich heute mehr als bisher zu diskutieren ist. Gleichzeitig ist

---

<sup>20</sup> Neben dem Bischofsbericht auch: Michael Moynagh, *Church for Every Context*, London 2012, XIV–XVI.

deutlich, dass die Frage nach der Nachfolge Christi in digitalen Welten zu stellen ist, gerade wenn man davon ausgeht, dass es sich auch hierbei um Realitäten handelt und die Virtualität auch ein Ermöglichungsraum einer Berufung bildet.

Zuletzt noch der Begriff des *Ekklesialen*, der das Bilden von virtuellen Communities und ihre konkrete Verortung als kirchlicher Raum beschreiben könnte. Mit der virtuellen Community und Netzgemeinde „da\_zwischen“<sup>21</sup> lässt sich Vergleichbares beobachten. Fresh Expressions bilden Gemeinde und Kirche, weil Menschen, die sich ihnen zugehörig fühlen, das so formulieren: Dies sei ihre Kirche, zu dieser fühlen sie sich zugehörig. Welche Kriterien lassen sich entwickeln, wenn man davon ausgeht, dass die Virtualität als Wirkungsdynamik in diesem Fall einer Nachfolge in Gemeinschaft ganz und gar „echt“ ist? Was ist die Kriteriologie einer Beurteilung, dass virtuelle christliche Gemeinschaften „echt“ Kirche sind?

### Prozesse

Schließlich noch ein kurzer Hinweis auf eine letzte Reflexionsstruktur, die in der englischen Fachliteratur über die Fresh Expressions of Church die *Serving First Journey*<sup>22</sup> genannt wird. Sie steht einer *Service-First Journey* gegenüber, bei der zunächst ein (neues) Gottesdienstformat oder ein (neues) liturgisches Angebot entwickelt wird, aus der sich eine Gemeinschaft entwickelt oder die eine bestehende Gemeinschaft, Gemeinde, Community für mehr und neue Menschen attraktiver gestaltet. Bei der *Serving First Journey* jedoch bildet das liturgische Feiern den Abschluss eines Kontextualisierungsprozesses. Er wird folgendermaßen skizziert: Fresh Expressions entstehen durch das Hören auf den Kontext und auf geistliches Hören, aus dem ein Dienst an und in dem jeweiligen Kontext folgt. Dieser Dienst bildet eine Gemeinschaft, eine Community, in der neue Formen der Nachfolge eingeübt werden. Der Prozess mündet in einer kontextualisierten Form von Gottesdienst.

Es lässt sich beobachten, dass die Reflexion dieser Prozessstruktur z. B. im Zusammenhang mit der aktuellen Praxis der Sakramentenkatechese ein vielversprechendes Forschungsfeld darstellt. Auf den virtuellen Alltag bezogen, zeigen sich an dieser Stelle vielfach Möglichkeiten, an gesellschaftlichen Prozessen teilzunehmen – diese müssen nicht nur spirituelle, ethische oder gesellschaftspolitische sein, sondern können sich auch über ein *community building* ausdrücken. Warum finden z. B. Community-Formate wie Barcamps kaum kirchliche Beachtung? Wie könnte ein Anteilgeben an dieser Art der Formatierung der Gesellschaft auch durch kirchliche Akteure und Ak-

<sup>21</sup> <https://netzgemeinde-dazwischen.de/> (abgerufen am 31.1.2018).

<sup>22</sup> Moynagh, Church (s. Anm. 21), 208–221.

teurinnen geschehen? Hierbei sind erneut Caritas- und Diakonieverbände, aber auch Orden oder Missionswerke durch ihr Engagement Wegbereiter.<sup>23</sup>

Im Blick auf diese Prozessstruktur abschließend eine letzte Frage, die schließlich zurück auf den Anfang verweist: Ab wann ist Kirche „echt“? Zu welchem Zeitpunkt wird etwas Kirche? Mit der Feier eines Sakraments, z. B. einer Eucharistiefeier oder einer Taufe? Zu welchem Zeitpunkt wird kirchlich-digitale Kommunikation „echt“? Hilft hier der Aspekt der Wirkfähigkeit und der Virtualität, also der Erweiterung des Möglichkeitsraums z. B. in Bezug auf Spiritualität, Nachfolge, Glaubensleben?

## 5. Doppelpunkt-Fragen

Folgende Fragestellungen erscheinen für eine weitere Reflexion von Virtualität und Komplexität in Bezug auf Kirchenbildungsprozesse gewinnbringend:

Ist es möglich, durch die digitale Transformation(en) angeregt, das Phänomen der Komplexität kirchlichen Handelns auf eine neue Art zu reflektieren? Wie können virtuelle Orte *Lernorte* für den Umgang mit Komplexitätsphänomenen, Kontrollverlust und Emergenz für kirchliche Mitarbeitende und Leitende werden? Welche Rolle spielt dabei das Verständnis von virtuellen Realitäten?

Was heißt es konkret, die digitale Transformation auch als Ort der *Mission* verstehen zu lernen? Beinhaltet dies nicht nur aufgrund eines Missionsverständnisses im Sinne der Zeichen der Zeit bzw. einer Perspektive der *Missio Dei* und im Sinne einer digitalen Transformation auch die fundamentale Transformation der Organisation Kirche? Ist das allen Beteiligten klar?

Wie kann kirchliches Handeln konkret aussehen, das mit Partner\_innen aus anderen Bereichen Möglichkeitsräume in der Virtualität als einen Weg zu einem besseren Leben möglichst vieler und im Sinne einer *Konstruktivität* – theologisch formuliert: unter einer Reich-Gottes-Perspektive – sucht?

Welche bestehenden Prozesse und Vollzüge lassen sich auf eine neue Weise deuten, darstellen und durchführen, durch das reflektierte *Nutzen* von Virtualitäten? Wer reflektiert an welcher Stelle *Kommunikationsvollzüge* und Prozesse? Bildet das virtuelle Kommunizieren von kirchlichen Organisationen, Werken und Verbänden tatsächlich einen digitalen Wandel ab? Wie verändert sich dadurch die Organisation Kirche und in welcher Form wird das reflektiert?

---

<sup>23</sup> Als Beispiel dafür lässt sich das non-profi Camp in Aachen nennen, bei dem sowohl das Missionswerk missio Aachen als auch einzelne KJG-Verbände beim Sponsoring und der Organisation beteiligt waren. <http://www.non-profit-camp.de/> (aufgerufen am 30.1.2018).

Gibt es eine *Theologie der Virtualität* und welche neuen Orte und Kontexte ergeben sich dadurch für die Pastoraltheologie?

Maria Herrmann  
Ökumenische Bewegung Kirchehoch2 im Bistum Hildesheim  
Hauptabteilung Pastoral  
Bischöfliches Generalvikariat  
Domhof 18-21  
31134 Hildesheim  
+49 (0) 5121 307-341  
maria.herrmann@bistum-hildesheim.de  
maria@kirchehoch2.de  
<https://www.kirchehoch2.de>



## Die Verbesserung des Menschen – Human Enhancement und Postbiologie

### Abstract

Der Artikel skizziert (I) zwei Verständnisweisen von Human Enhancement, d.h. Versuche, menschliche Fähigkeiten über ihr „natürliches“ Maß hinaus zu erhöhen oder Menschen mit neuen Fähigkeiten auszustatten. (II) Wird das Konzept der Postbiologie erläutert. Postbiologie steht zum einen für die vollständige Überwindung der menschlichen Natur, beispielsweise durch das sogenannte *uploading*, die Übertragung des menschlichen Bewusstseins auf einen nicht biologischen Träger. Zum anderen kann Postbiologie auch für die Entwicklung künstlicher Intelligenzen mit übermenschlichen Fähigkeiten stehen.

The article (I) outlines two ways to understand human enhancement, i.e., attempts to increase human abilities beyond their “natural” level or to equip people with new abilities; (II) explains the concept of “postbiology,” which, on the one hand, stands for the complete overcoming of human nature, for example, through so-called “uploading” – the transfer of human consciousness to nonbiological carriers. On the other hand, postbiology can also stand for the development of artificial intelligence with superhuman abilities.

### Human Enhancement

Human Enhancement<sup>1</sup> ist ein unscharfer Begriff, je nach Kontext und Interessen wird er unterschiedlich definiert. Wörtlich bedeutet Enhancement: Erhöhung, Erweiterung, Hebung, Steigerung, Verbesserung, Vergrößerung oder Verstärkung. Eine Definition könnte lauten: Unter dem Begriff Human Enhancement werden Bestrebungen gefasst, menschliche Fähigkeiten über ihr „natürliches“ Maß hinaus zu erhöhen oder Menschen mit neuen Fähigkeiten auszustatten. Definiert man Human Enhancement in dieser Weise, drängen sich sofort Bilder aus der Welt des Science Fiction und der Superhelden auf: Röntgenblick, übermenschliche körperliche Kräfte, Hirnimplantate, Cyborgs, die Steigerung der intellektuellen Leistungsfähigkeit etc. Einiges von dem Genannten gehört nicht mehr in den Bereich der Science Fiction, der sich Jahr für Jahr schwerer von den Realitäten und Visionen von Teilen der Natur- und Ingenieurwissenschaften unterscheiden lässt, sondern ist bereits verwirklicht. Zumeist jedoch im Bereich der Therapie: Hirnimplantate werden beispielsweise im Rahmen der tiefen Hirnstimulation eingesetzt. Nicht wenige Menschen verdanken die Möglichkeit, etwas zu hören, sogenannten Cochlea-Implantaten und auch die Entwicklung von Implan-

---

<sup>1</sup> Vgl. Christopher Coenen – Stefan Gamm – Reinhard Heil – Andreas Woyke (Hg.), Die Debatte über „Human Enhancement“. Historische, philosophische und ethische Aspekte der technologischen Verbesserung des Menschen, Bielefeld 2010.

ten, die Blinden zumindest die Fähigkeit zurückgeben, zwischen hell und dunkel zu unterscheiden, schreitet voran. Hier scheint es jedoch wenig gerechtfertigt zu sein, von Enhancement im Sinne einer Erweiterung zu sprechen, da eingeschränkte oder verlorengegangene Fähigkeiten wiederhergestellt und nicht verbessert werden. Doch bereits für Cochlea-Implantate gilt dies nicht mehr vollumfänglich, da man mit ihnen das menschliche Hörvermögen erweitern kann, zumindest in bestimmten Bereichen.

Human Enhancement wird teilweise deutlich weiter gefasst als in der obigen Definition, nämlich als Fortsetzung dessen, was Menschen seit der Existenz einer Kultur tun. So wurden schon immer naturgegebene Mängel durch Bekleidung, durch Technikgebrauch oder – ganz allgemein gefasst – durch den Versuch, sich die innere und äußere Natur untertan zu machen, ausgeglichen. Das *Institute for Ethics and Emerging Technologies* (IEET) definiert Human Enhancement wie folgt:

„Human enhancement (HE) refers to any attempt to temporarily or permanently overcome the current limitations of the human body through natural or artificial means. The term is applied to the use of technological means to select or alter human characteristics and capacities, whether or not the alteration results in characteristics and capacities that lie beyond the existing human range.“<sup>2</sup>

Dem IEET zufolge gehören zum Human Enhancement unter anderem die Schönheitschirurgie, assistive Reproduktionsverfahren, Präimplantationsdiagnostik, Substanzen, die die physischen und psychischen Fähigkeiten des Menschen erweitern, und neuronale Implantate. Die Definition bietet keine klare Abgrenzung zum reinen Werkzeuggebrauch, der ohne Eingriff in den menschlichen Körper auskommt. Vertreten wird diese Position, die auf den ersten Blick einiges für sich hat, zumeist von Verfechter\_innen des Human Enhancement. Der Mensch ist derjenige, der aus der Ordnung der Dinge herausfällt, er ist nicht reines Naturwesen, sondern wird durch seine Exzentrizität (Helmuth Plessner) ausgezeichnet. Technik hat schon immer Einfluss auf den Selbst- und Weltzugang genommen und damit Menschenbilder geprägt. Weitet man den Begriff Human Enhancement dermaßen aus, so sind die Bemühungen, den Menschen zu verbessern, nichts Neues, das eventuell sogar bedroht, was den Menschen ausmacht, sondern sie sind die Fortsetzung der Kulturgeschichte mit neuen Mitteln. Ins Feld geführt wird dieser sehr weite Begriff von Human Enhancement meist gegen Verfechter\_innen eines eher naturalistischen Menschenbilds. Diese gehen davon aus, dass direkte Eingriffe in die menschliche Natur die Grundlagen des menschlichen Selbstverständnisses und der Gesellschaft selbst bedrohen.<sup>3</sup> Die

<sup>2</sup> [https://ieet.org/index.php/tpwiki/human\\_enhancement](https://ieet.org/index.php/tpwiki/human_enhancement)

<sup>3</sup> Einer der prominentesten Vertreter einer solchen Position ist Francis Fukuyama (vgl. Francis Fukuyama, *Our Posthuman Future: Consequences of the Biotechnology Revolution*, New York 2002). Auch Jürgen Habermas sieht in der Möglichkeit weitreichender Eingriffe in das bisher unverfügbare menschliche Genom eine existenzielle Bedrohung (vgl. Jürgen Habermas, *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?*, Frankfurt am Main 2001).

menschliche Natur wird verstanden als etwas, das unverfügbar bleiben muss, da sie als normatives Fundament dient. Im Kontext dieser Diskussion ist die Ausweitung des Begriffs Human Enhancement zwar verständlich, erweist sich aber als wenig hilfreich, wenn es um die ethische Bewertung konkreter Technologien geht. Aus der Annahme, dass es der Natur des Menschen entspricht, seine Umwelt und seinen eigenen Körper technisch zu gestalten, folgt nicht, dass alle Eingriffe in Umwelt und Körper ethisch unbedenklich sind. Es bedeutet nur, dass die menschliche Natur nicht als Argument gegen solche Eingriffe angeführt werden kann.

Human Enhancement steht zu einem gewissen Grade in der Tradition der Eugenik und muss sich zu dieser verhalten. Die Eugenik, deren Geschichte bis weit in das 19. Jahrhundert zurückreicht, steht an der Grenze zwischen Perfektionierung und Verbesserung des Menschen. Ziel eugenischer Bemühungen war es zumeist, die unterstellte Degeneration der Bevölkerung einer Nation oder der gesamten Menschheit zu verhindern, aber auch die Perfektionierung des Menschen durch Zuchtwahl spielte eine nicht geringe Rolle. Befürchtet wurde, dass die Qualität der Bevölkerung abnehme, u. a., so die weithin geteilte Unterstellung, durch die höhere Reproduktionsrate der Arbeiter\_innen und Armen und durch die Aussetzung der natürlichen Selektion. Der Mensch sei, bedingt durch den technischen und gesellschaftlichen Fortschritt, den natürlichen Mechanismen der Arterhaltung und -verbesserung nicht mehr unterworfen und müsse deshalb die Evolution in die eigenen Hände nehmen.<sup>4</sup> In Deutschland denkt man verständlicherweise beim Schlagwort Eugenik an den Rassenwahn des Nationalsozialismus, den Lebensborn und die organisierte Vernichtung sogenannten unwerten Lebens. Die Eugenik war und ist aber nicht auf das rechte Spektrum beschränkt, denn die Idee, Dekadenz zu vermeiden und die menschliche Natur zu optimieren, fasziniert Vertreter\_innen des gesamten politischen Spektrums und auch vieler Religionen. Dass der Mensch die Evolution in Zukunft selbst gestalten müsse, wenn sich die Menschheit biologisch weiterentwickeln solle, ist eine Annahme, die auch den aktuellen Diskurs um Human Enhancement prägt.

Von Human Enhancement wird, wie angeführt, auch gesprochen, wenn eine menschliche Fähigkeit über ihr natürliches Maß hinaus aufrechterhalten wird. Das sicher bekannteste Beispiel ist das sogenannte Cognitive Enhancement, also die Verbesserung der kognitiven Fähigkeiten. Zur Therapie psychischer Krankheiten entwickelte Medikamente, wie beispielsweise Ritalin und Modafinil, werden in Universitäten und am Arbeitsplatz eingesetzt, um die Konzentrationsfähigkeit zu erhalten oder zu erhöhen und das Schlafbedürfnis aufzuschieben. Durch die Einnahme dieser Mittel, deren

---

<sup>4</sup> Die Idee, dass der Mensch seine Evolution in die eigenen Hände nehmen müsse, findet sich besonders prominent und detailliert in den Arbeiten des Evolutionsbiologen und Eugenikers Julian Huxley (vgl. Julian Huxley, *New Bottles for New Wine. Essays by Julian Huxley*, London 1957; Reinhard Heil, *Human Enhancement – Eine Motivsuche bei J.D. Bernal, J.B.S. Haldane und J. Huxley*, in: Coenen – Gammel – Heil – Woyke, *Human Enhancement*, [s. Anm. 1] 41–62).

Wirksamkeit bei Gesunden mit wenigen Ausnahmen durchaus infrage steht, mag es dem Einzelnen zwar möglich sein, Dinge zu leisten, die ihm ohne den Einsatz der Medikamente verwehrt blieben. All das bleibt aber im Rahmen der von der menschlichen Natur vorgegebenen Grenzen, es werden keine Leistungen erbracht, die ohne den Einsatz der Mittel nicht möglich wären.

Körperliches Enhancement, mit dem Leistungen erbracht werden können, die über die natürlichen Fähigkeiten des Menschen hinausgehen, findet man heute nur im Sport. Das Doping mit EPO erlaubt es, Blutwerte zu erzeugen, die nicht auf natürlichem Wege zu erreichen sind. Anabole Steroide und Wachstumshormone können zu einer Muskelmasse führen, die ebenfalls über das hinausgeht, was mittels normalen Trainings erreichbar ist. Auch der Eingriff in das Genom, das sogenannte Gen-Doping, könnte zu Effekten führen, die auf natürlichen Wegen nicht zu erreichen sind.

Zwischen dem Enhancement natürlicher Fähigkeit, wie sie bisher beschrieben wurde, und der sogenannten Postbiologie, auf die im Folgenden noch eingegangen wird, ist der Cyborg anzusiedeln. Eingeführt wurde der Begriff 1960 von Manfred Clynes und Nathan Kline. Sie diskutierten die Notwendigkeit, den menschlichen Körper zu verändern, um ihn an das Weltall anzupassen. „For the exogenously extended organizational complex functioning as an integrated homeostatic system unconsciously, we propose the term ‘Cyborg.’ The Cyborg deliberately incorporates exogenous components extending the self-regulatory control function of the organism in order to adapt it to new environments.“<sup>5</sup>

Bedingt u.a. durch die zunehmende Miniaturisierung von Technik, kam es in den letzten Jahren zur Entstehung einer Cyborgbewegung. Als Cyborgs begreifen sich auch Menschen, die beispielsweise Cochlea-Implantate tragen. Herzschrittmacher und Hirnsonden zur Abschwächung von Parkinsonsymptomen können als Beispiele einer Verschmelzung von Mensch und Technik begriffen werden. Cyborgs, wie sie beispielsweise im Berliner Verein Cyborg e.V.<sup>6</sup> organisiert sind, experimentieren auch mit der Erweiterung menschlicher Fähigkeiten. So werden Magnete in Fingerspitzen implantiert oder RFID-Chips unter die Haut geschoben. Neben solchen – eher spielerischen – Versuchen, wird die Verschmelzung von Mensch und Maschine auch ernsthafter wissenschaftlich betrieben. Neben den bereits genannten Implantaten und Hirnsonden können hier Computer-Hirn-Schnittstellen oder die nervliche Steuerung von Prothesen genannt werden. Diese Entwicklungen lassen sich durchaus als erste Schritte in Richtung einer Postbiologie begreifen.

---

<sup>5</sup> Manfred Clynes – Nathan Kline, *Cyborgs and space*, *Astronautics*, Sept. 1960, 27.

<sup>6</sup> Cyborgs e.V. Gesellschaft zur Förderung und kritischen Begleitung der Verschmelzung von Mensch und Technik, <https://cyborgs.cc/>.

## II. Postbiologie

Ziel postbiologischer Ansätze ist es, den menschlichen Körper Stück für Stück durch künstliche Teile zu ergänzen bzw. zu ersetzen, das menschliche Bewusstsein auf Computerhardware zu übertragen oder gar die menschliche Spezies als Ganze durch eine Roboterspezies zu ersetzen.

Die Idee, die Lebenserwartung des Menschen durch den Einsatz von Prothesen bzw. durch eine sukzessive Mechanisierung des Körpers zu erhöhen, findet sich bereits in der Technikvision *The World, The Flesh & The Devil* von John Desmond Bernal aus dem Jahre 1929.<sup>7</sup> Alle Organe des menschlichen Körpers können, so seine These, in der Zukunft angepasst, ersetzt oder schlicht abgeschafft werden. Am Ende bleibe nur das Gehirn in einem Tank mit Nährflüssigkeit übrig. Dauerhafte Verbindungen zwischen solchen Gehirnen würden dazu führen, dass diese wie ein dualer oder multipler Organismus funktionieren. Durch das Teilen von Gedanken, Emotionen und Erinnerungen der vernetzten Gehirne würden diese zu einer multiplen Individualität werden und wären als Gesamtheit der Gehirne – sieht man von der vollständigen physischen Vernichtung ab – unsterblich. Droht ein einzelnes Gehirn der multiplen Individualität zu sterben, so könnte es vorher seine Erinnerungen und Gefühle fast vollständig in den gemeinsamen Pool übertragen. Die Einzelgehirne werden sich in Bernals Vision durch ihre direkte Verbindung in einer für uns noch gar nicht vorstellbaren, ekstatischen Weise als Teile eines größeren Ganzen empfinden.

Die Entwicklung müsse aber mit den vernetzten Hirnen noch nicht an ein Ende kommen. Die Verbindung zwischen den multiplen Organismen und dem biologischen Leben, aus dem sie sich entwickelt haben, werde womöglich zusehends schwächer irgendwann vollständig verlorengehen. Am Ende der Entwicklung steht in Bernals Vision die völlige Entkörperlichung<sup>8</sup>, wie beispielsweise auch in Michel Houellebecq's Roman *Elementarteilchen*<sup>9</sup> und beim Sachbuchautor Ray Kurzweil<sup>10</sup>.

In seinem Buch *Mind Children*<sup>11</sup> entwirft der bekannte Robotiker Hans Moravec unter anderem ein sogenanntes *Mind-Uploading*-Szenario. Er geht davon aus, dass die Identität einer Person nicht von ihrem materiellen Substrat, sondern von ihrer Struktur

---

<sup>7</sup> John Desmond Bernal, *The World, the Flesh & the Devil*, Bloomington/London 1929. Vgl. hierzu Reinhard Heil, *Motivsuche* (s. Anm. 4); Christopher Coenen, *Transhumanismus und Utopie. Ein Abgrenzungsversuch aus aktuellem Anlass*, in: Rolf Steltemeier – Sascha Dickel – Sandro Gaycken – Tobias Knobloch (Hg.), *Neue Utopien. Zum Wandel eines Genres*, Heidelberg 2009, 135–168.

<sup>8</sup> „Finally, consciousness itself may end or vanish in a humanity that has become completely etherialized, losing the close-knit organism, becoming masses of atoms in space communicating by radiation, and ultimately perhaps resolving itself entirely into light. That may be an end or a beginning, but from here it is out of sight.“ Bernal, *The World* (s. Anm. 7), 46.

<sup>9</sup> Michele Houellebecq, *Elementarteilchen*, Reinbek 2006.

<sup>10</sup> Ray Kurzweil, *The Singularity is Near*, New York 2005.

<sup>11</sup> Hans Moravec, *Mind Children*, Hamburg 1990.

abhängig ist. Gelänge es, die Struktur auf ein anderes Substrat zu übertragen, so übertrüge man auch die personelle Identität, er spricht von „Seelenwanderung“. In seinem Szenario wird das menschliche Gehirn Schicht für Schicht abgetragen und dessen Struktur analysiert. Die Struktur, mit allen neuronalen Funktionen, könnte dann auf einem Computer ausgeführt werden.<sup>12</sup> Wäre eine solche „Seelenwanderung“, ein *Upload* möglich, würde dies Quasi-Unsterblichkeit verheißen, da es möglich würde, Kopien des eigenen Bewusstseins zu erstellen, und im Falle des Todes (bzw. der Zerstörung) könnte eine solche Kopie auf eine neue Hardware aufgespielt werden.<sup>13</sup> Verloren gingen nur die Erinnerungen und Erfahrungen, die nach der letzten Speicherung entstanden sind. Moravec entwickelt noch ein weiteres Szenario, in dem das biologische Gehirn beim *Upload* zerstört wird: „Ein hochauflösender Gehirnabtaster könnte Ihnen mit einem einzigen tödlichen Schlag und ohne Chirurgie ein neues Selbst anfertigen.“<sup>14</sup> Bei den beiden genannten hypothetischen Verfahren ist der Tod des biologischen Trägers nicht zu vermeiden. Heutige *Mind-Uploading*-Szenarien gehen davon aus, dass es möglich sein müsste, beispielsweise aufgrund der Entwicklung und immer weiteren Verbesserung der Magnetresonanzttechnologie, das menschliche Bewusstsein zu kopieren, ohne dabei das biologische Gehirn zu zerstören. Auch Moravec führt bereits ein mögliches nichtdestruktives Verfahren an: das Aufzeichnen aller über einen Menschen verfügbaren Daten, einschließlich des Genotyps und einer genauen Beschreibung des Lebens und eines möglichst lückenlosen Aufzeichnens des Verhaltens des Menschen. Stirbt der Mensch, könnte man, dem Szenario zufolge, das Programm in einen mechanischen Körper installieren, der „unmerklich und nahtlos Ihr Leben und Ihre Pflichten übernimmt“<sup>15</sup>.

Diejenigen, die die Übertragung des menschlichen Bewusstseins auf einen Computer (*mind uploading*) prinzipiell für möglich halten, gehen davon aus, dass Bewusstsein zwar auf einen, aber keinen bestimmten Träger angewiesen ist. Es kommt jeder Träger in Frage, der in der Lage ist, die notwendigen Informationsmuster zu erzeugen. Voraussetzung aller *Mind-Uploading*-Szenarien ist zum einen die Annahme, dass sich Bewusstsein restlos auf Information reduzieren lässt, und zum anderen, dass das Bewusstsein im Gehirn zu verorten ist. Ausgangspunkt dieser Überlegungen sind die Erhaltung und Verbesserung des menschlichen Bewusstseins.

Postbiologie kann aber auch bedeuten, dass die Menschheit den Staffelstab der Evolution an ihre eigenen Schöpfungen weitergibt. Ray Kurzweil ist der wohl bekannteste

---

<sup>12</sup> Vgl. Moravec, *Mind Children* (s. Anm. 11), 152–154.

<sup>13</sup> Ein solches *Mind-Uploading*-Szenario, das mit der Zerstörung des gescannten Gehirns endet, wird ausführlich z.B. in dem Science-Fiction-Roman *Unendlichkeit* von Alastair Reynolds (2001) beschrieben.

<sup>14</sup> Moravec, *Mind Children* (s. Anm. 11), 154.

<sup>15</sup> Moravec, *Mind Children* (s. Anm. 11), 154. Die Idee, dass eine Software die Stelle einer verstorbenen Person einnehmen und deren Leben dann quasi weiterführen könnte, wird heute u. a. im Umfeld des sogenannten *life logging* diskutiert.

Vertreter der sogenannten Singularität.<sup>16</sup> Anhänger\_innen dieser Idee gehen davon aus, dass sich, kurz nachdem erstmals künstliche Intelligenzen mit einer größeren „Intelligenz“ als die des Menschen entstanden sind, diese extrem schnell fortentwickeln werden. Die weitere Entwicklung ab diesem Zeitpunkt lässt sich nicht mehr prognostizieren: „From the human point of view this change will be a throwing away of all the previous rules, perhaps in the blink of an eye, an exponential runaway beyond any hope of control [...] I think it’s fair to call this event a singularity [...]. It is a point where our old models must be discarded and a new reality rules.“<sup>17</sup> Der hier zitierte Mathematiker und Science-Fiction-Autor Vernor Vinge nimmt an, dass die Ära der Menschheit dann wohl ein Ende finden würde. Er bleibt aber skeptisch, ob eine solche Entwicklung im Bereich der Künstlichen Intelligenz (KI) überhaupt möglich ist. Kurzweil ist sich dagegen sicher, dass die Singularität kommen muss.

Bereits 1963 entwickelte Irving John Good eine ähnliche Idee. Er beginnt seinen Artikel *Speculations Concerning the First Ultraintelligent Machine* mit der nicht weiter begründeten Behauptung: „The survival of man depends on the early construction of an ultra-intelligent machine.“<sup>18</sup> Er ging davon aus, dass noch im Verlauf des 20. Jahrhunderts eine ultra-intelligente Maschine gebaut und diese die letzte Erfindung der Menschheit sein würde, da die mit einer solchen KI verbundene Intelligenzexplosion die menschliche Intelligenz weit hinter sich lassen würde.<sup>19</sup> Good weist darauf hin, dass die Entstehung einer ultra-intelligenten Maschine große Auswirkungen auf die Gesellschaft hätte und von einer solchen Maschine auch eine Gefahr für den Menschen ausgehen könnte, falls sie sich nicht von ihren Schöpfer\_innen kontrollieren lässt. Innerhalb der Singularitätsgemeinde spricht man vom Konzept der *Friendly AI*, d.h. zukünftige künstliche Intelligenzen sollten so konzipiert werden, dass sie sicher und nützlich sind, sich aber nicht gegen ihre Schöpfer\_innen wenden können.

Die maximale Intelligenz wird, Kurzweil zufolge, beschränkt von der Informationsmenge, die sich, würde man alle Materie des Universums als Speicher nutzen, speichern lässt. Am Endpunkt wäre das gesamte Universum mit Intelligenz gesättigt.<sup>20</sup> Sobald dieser Punkt erreicht ist, erwacht das Universum, wird sich seiner selbst bewusst und erlangt eine erhabene Intelligenz.<sup>21</sup> Die Intelligenzwerdung des gesamten

---

<sup>16</sup> Kurzweil, Singularity (s. Anm. 10).

<sup>17</sup> Vernor Vinge, *The Coming Technological Singularity: How to Survive in the Post-Human Era*, in: NASA. Lewis Research Center, *Vision 21: Interdisciplinary Science and Engineering in the Era of Cyberspace*, 11–22, hier 12.

<sup>18</sup> Irving John Good, *Speculations Concerning the First Ultraintelligent Machine*, in: *Advances in Computers* (Volume 6) 1966, 31–88, hier 31.

<sup>19</sup> Eine postsinguläre Welt, die von „Gehirnen“ (künstlichen, den Menschen intellektuell unermesslich überlegenen Intelligenzen) kontrolliert wird, hat der schottische Science-Fiction-Autor Iain Banks in seinem *Kultur-Zyklus*, einer Reihe von Romanen und Kurzgeschichten, entwickelt.

<sup>20</sup> Vgl. Kurzweil, Singularity (s. Anm. 10), 29.

<sup>21</sup> Vgl. Kurzweil, Singularity (s. Anm. 10), 375.

Universums ist, so Kurzweil, dessen Schicksal.<sup>22</sup> Eine Argumentation, die stark an Überlegungen Teilhard de Chardins erinnert. Mit der Übertragung des menschlichen Bewusstseins auf ein nicht biologisches Substrat wird von Kurzweil und anderen Anhängern der *Mind-Uploading*-Idee nicht nur die Hoffnung verbunden, die kognitive Leistungsfähigkeit zu erhöhen, sondern auch die Hoffnung, den Tod und das Altern zu überwinden.

Ob Künstliche Intelligenzen als bewusste Entitäten die Weltherrschaft übernehmen oder gar den Menschen ablösen könnten, sind dabei Fragen von akademischer Natur im eher schlechten Sinne. Sie verdecken relevante Fragestellungen, die mit der heutigen (schwachen) KI und deren Fähigkeit, im weitesten Sinne des Wortes zu lernen, verbunden sind. Zusammenfassend lässt sich festhalten:

1. Human Enhancement ist noch zum größten Teil Zukunftsmusik. Die meisten der heutigen Techniken lassen sich noch der Perfektionierung der menschlichen Natur zuordnen. Eine Ausnahme stellen bestimmte Formen des Dopings da.
2. Die Verschmelzung von Mensch und Maschine ist nicht mehr reine Fiktion. Körper-Maschine-Schnittstellen und Gehirn-Maschine-Schnittstellen werden intensiv erforscht.
3. Die Idee, die menschliche Natur zu überwinden, findet sich in voller Ausprägung bereits in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts.
4. Die vollständige Überwindung der menschlichen Natur ist eine Vision, die eine lange Vorgeschichte hat, aber noch lange visionär bleiben wird – falls sie sich überhaupt jemals umsetzen lässt.
5. Die Diskussion über mögliche Folgen von zukünftig eventuell möglichen Techniken sollte sich auf Techniken beschränken, die eine gewisse Umsetzungswahrscheinlichkeit haben. Vor allem sollten dadurch nicht Herausforderungen, die mit bereits etablierten Techniken verbunden sind, aus dem Blick geraten.

---

<sup>22</sup> Vgl. Kurzweil, *Singularity* (s. Anm. 10), 21. Kurzweil macht nicht den Fehler, Wissen auf Information zu reduzieren, er begreift Wissen als kontextgebunden. Intelligenz ist ihm zufolge die Fähigkeit, aus der Gesamtmenge an Informationen die relevanten herauszufiltern und zu ordnen (vgl. Kurzweil, *Singularity* [s. Anm. 10] 378). Die Lektüre seiner Schriften hinterlässt jedoch den Eindruck, dass die Lösung aller Probleme vor allem in der Steigerung der reinen Rechenkapazität liegt. Bewusstsein ist im Verständnis Kurzweils etwas, dessen An- oder Abwesenheit wir nicht verbindlich feststellen können. Was sich verhält oder handelt, als ob es bewusst sei, müsse als bewusste Entität aufgefasst werden. Dementsprechend wäre das Ausschalten eines bewusst erscheinenden Systems Mord.

Reinhard Heil, M.A.

Karlsruher Institut für Technologie (KIT)

Institut für Technikfolgenabschätzung und Systemanalyse (ITAS)

Karlstr. 11

76133 Karlsruhe

reinhard.heil@kit.edu

[https://www.itas.kit.edu/mitarbeiter\\_heil\\_reinhard.php](https://www.itas.kit.edu/mitarbeiter_heil_reinhard.php)



## Fragilitätssensible Pastoralanthropologie Impulse aus Praktiken der (Selbst-)Inszenierung in Social Media

### Abstract

In der deutschsprachigen Pastoraltheologie wird eine Pastoralanthropologie gegenwärtig kaum konturiert. Ansetzend in einem interdisziplinären Dialog zwischen Theologie und Humanwissenschaften (Psychologie und Soziologie) kann sie Phänomene menschlichen Handelns in der Gegenwart in die Aufmerksamkeit der Pastoral heben. Dazu gehört eine Betrachtung der mediatisierten Umwelt, insbesondere der darin gespiegelten sozialen Praktiken von Jugendlichen und jungen Erwachsenen. Eckpunkte einer für Social Media sensiblen Pastoralanthropologie werden im Folgenden mit Theorien aus Sozialpsychologie und Soziologie verbunden. Der medienbezogene Schwerpunkt liegt auf produktiven Strategien der (Selbst-)Inszenierung in der Social Media-Plattform Instagram. Neben eine Beschreibung der gegenwärtigen Trends werden einzelne Accounts als Beispiele vorgestellt, die bewusst gegenläufig agieren. Die Erkenntnisse werden zu Aspekten einer fragilitätssensiblen Pastoralanthropologie zusammengeführt.

Modern German-language Pastoral Theology is in dire need of a Pastoral Anthropology. By initiating an interdisciplinary dialogue between theology and the human sciences (Psychology and Sociology), Pastoral Anthropology can highlight phenomena from human behavior and apply them to pastoral practice. This means reflecting on the mediatized environment that is influencing both the social realities of adolescents and young adults and their online practices. This article relates the key features of Pastoral Anthropology to reigning social practices of (self-)staging as well as theories from Social Psychology and Sociology. The focus lies on media-related production strategies of (self-)staging on Instagram. Besides providing a description of current trends, the article also portrays several Instagram accounts that go against the mainstream trends. These findings contribute to creating a Pastoral Anthropology that is sensitive to human fragility.

### 1. Erkundungen zur Pastoralanthropologie

Gegenwärtig lässt sich kaum ein pastoralanthropologisches Grundverständnis des Menschen im Horizont der Pastoraltheologie konturieren. Das 1975 erschienene „Praktische Wörterbuch der Pastoral-Anthropologie“<sup>1</sup> knüpft nach dem II. Vatikanischen Konzil an die Tradition der Pastoralmedizin an. Doch seither hat es im deutschsprachigen Raum „keine weiteren Veröffentlichungen dezidiert unter dem Titel ‚Pastoralmedizin‘ oder ‚Pastoralanthropologie‘ mehr gegeben. Die Sache selbst allerdings ist nach wie vor von großer Bedeutung.“<sup>2</sup> Zu nennen ist Hermann Stengers ‚pastoral-

---

<sup>1</sup> Heimo Gastager (Hg.), Praktisches Wörterbuch der Pastoralanthropologie. Sorge um den Menschen, Wien u. a. 1975.

<sup>2</sup> August Laumer, Pastoraltheologie. Eine Einführung in ihre Grundlagen, Regensburg 2015, 160. Anders die Debatte im englischsprachigen Raum, die hier nicht eingeholt werden kann.

anthropologischer Entwurf<sup>3</sup> der bei Eriksons Identitätstheorie ansetzt, und zuletzt hat Tobias Kläden unter dem Begriff „menschliche Praxis in pastoraler Hinsicht, also in ihrem Bezug auf das Volk Gottes“<sup>4</sup> untersucht. Eckpunkte für die folgenden Überlegungen werden dem *Lexikon für Theologie und Kirche* entnommen. Rolf Zerfaß gründet gegenwärtige Tendenzen der Pastoraltheologie auf die Pastoralkonstitution: Die ‚Aufgabe der Kirche in der Welt von heute‘ (GS 40) ist demnach nicht von der Kirche her, sondern von der ‚integralen Berufung des Menschen‘ (GS 40–45) zu denken, vom ‚Gemeinschaftscharakter der menschlichen Berufung‘ (GS 24) und vom ‚menschlichen Schaffen in der Welt‘ (GS 33). Er merkt mit Hinweis auf *Evangelii Nuntiandi* an: „Die Wahrnehmung des dramatischen Bruchs zwischen dem Evangelium und der gegenwärtigen Kultur (Paul VI: EN 20), die Veränderung der Bewußtseinsstrukturen durch die Welt der Medien und das synkretistisch gefüllte religiöse Lebensverständnis der Postmoderne stellen schließlich die Verkündigung und die Bildungsarbeit der Kirche vor die Frage einer *kulturellen Diakonie* an der Gesellschaft.“<sup>5</sup>

Gottfried Griesl versteht Pastoralanthropologie als eine Verhältnisbestimmung zwischen Pastoraltheologie und den Humanwissenschaften.<sup>6</sup> Er erkennt einen Bedarf für „die pastoraltheologische Analyse unseres wachsenden Wissens vom Menschen, das für die Seelsorge notwendig ist und in verschiedenen Humanwissenschaften behandelt wird, um es für die Erfüllung des Heilsauftrags systematisch zu ordnen und zu bearbeiten“ – mit der Einschränkung, dass „allen empirischen Humanwissenschaften das Formalobjekt der Praktischen Theologie [fehle], nämlich der *transzendente Heilsbezug* des Menschen und der Welt“. Die Notwendigkeit, dass die Pastoraltheologie in Auseinandersetzung und interdisziplinärer Zusammenarbeit mit den entsprechenden Humanwissenschaften ihre eigene Pastoralanthropologie entwickelt, folgt den Bestimmungen der Pastoralkonstitution (GS 62).<sup>7</sup>

Die Begriffe ‚*kulturelle Diakonie*‘, ‚*transzendenter Heilsbezug*‘, und ‚*Aufbau der menschlichen Gesellschaft*‘ sowie Aspekte der *Seelsorge*, *Charismen* und *Berufung* werden zu vier Eckpunkten, innerhalb derer eine fragilitätssensible Pastoralanthropologie in der Gegenwart zu entwickeln ist, die sich interdisziplinär auf humanwissenschaftliche Perspektiven bezieht.

<sup>3</sup> Hermann Stenger, Kompetenz und Identität. Ein pastoralanthropologischer Entwurf, in: Hermann Stenger – Klaus Berkel (Hg.), Eignung für die Berufe der Kirche. Klärung – Beratung – Begleitung, Freiburg, Basel, Wien 1988, 31–134.

<sup>4</sup> Tobias Kläden, Pastoraltheologie als Pastoralanthropologie im Kontext der Säkularität, in: Pastoraltheologische Informationen 35 (2015) 2, 53–58, 54.

<sup>5</sup> Rolf Zerfaß, Artikel: Pastoraltheologie III. Gegenwärtige Tendenzen, in: LThK, Bd. 7, <sup>3</sup>1997–2002, 1447–1449, hier 1448, von dort die Zitate in diesem Abschnitt (Hervorhebungen und Auflösung von Abkürzungen: V. P.).

<sup>6</sup> Gottfried Griesl, Artikel: Anthropologie IV. In der Pastoraltheologie, in: LThK, Bd. 1, <sup>3</sup>1997–2002, 734, von dort die Zitate in diesem Abschnitt (Hervorhebungen: V. P.).

<sup>7</sup> Vgl. Viera Pirker, fluide und fragil. Identität als Grundoption zeitsensibler Pastoralpsychologie (Zeitzeichen 31), Ostfildern 2013, 265–270.

Diese Gegenwart als Erfahrungsraum der Menschen hat sich durch Mediatisierung und Digitalität umfassend verändert.<sup>8</sup> Besondere Dimensionen menschlichen Daseins heute werden in den *Social Media*-Praktiken auch für die Entwicklung einer Pastoralanthropologie relevant.<sup>9</sup> Sie lassen sich als Zeichen menschlicher Selbst- und Fremdwahrnehmung in der heutigen Zeit analysieren. Diesbezüglich können verschiedene Dimensionen betrachtet werden, insbesondere die Produktion, Rezeption, Interaktion und Zirkulation von Inhalten und Beziehungen.<sup>10</sup> Der medienbezogene Schwerpunkt der vorliegenden Analyse nimmt eine Altersgruppe in den Blick, die für kirchliche Praxis bedeutsam ist, aber von pastoralen Strukturen kaum erreicht wird. Für die humanwissenschaftliche Einordnung werden sozialpsychologische und soziologische Theorien zur Konstruktion der Identität herangezogen.

## 2. (Selbst-)Inszenierung und Identitätskonstruktion

Für die allermeisten Jugendlichen und jungen Erwachsenen ist das Smartphone ‚ganz nah am Leben dran‘ in Kommunikation, Medienkonsum, Spiel, Lernen und Information. Whatsapp als Messenger-Dienst ist für 87% der Jugendlichen die wichtigste App auf dem Smartphone, gefolgt vom stetig wachsenden Instagram, das für 60% der Mädchen und 37% der Jungen als zweite wichtigste App gilt;<sup>11</sup> die Jungen sind nur stärker an YouTube interessiert (48%). Zwei Drittel der Instagram-Nutzer\_innen kehren mehrmals pro Woche auf die Plattform zurück, 51% täglich. Facebook spielt für Jugendliche so gut wie keine Rolle mehr.

### 2.1 Mediatisierte Lebenswelt: Am Beispiel Instagram

Am 6. Oktober 2010 in den iPhone App-Store gestellt und im April 2012 an Facebook verkauft, hat sich die bildorientierte Smartphone-App Instagram inzwischen zu einem

---

<sup>8</sup> Vgl. Viera Pirker, Das Geheimnis im Digitalen. Anthropologie und Ekklesiologie im Zeitalter von Big Data und Künstlicher Intelligenz, in: Stimmen der Zeit 144 (2019) 2, 133–141.

<sup>9</sup> Dieser Text folgt dem Vortrag „inst@nt identity? Aspekte einer fragilitätssensiblen Pastoralanthropologie“, den die Autorin am 17.09.2017 bei der Tagung „#OMG!1elf!! Oh mein Gott: Pastoraltheologie im Zeitalter digitaler Transformation“ der Konferenz für Pastoraltheologie gehalten hat. Die genannten Zahlen (z.B. Mediennutzung) wurden im Dezember 2018 aktualisiert. Auf der in diesem Beitrag besprochenen Plattform Instagram sind weitreichende Neuerungen (Live-Videos, Dialogschaltungen, InstagramTV, Sharing) implementiert worden, die damit eintretenden Veränderungen wurden nicht berücksichtigt.

<sup>10</sup> Vgl. Gillian Rose, Visual Methodologies. An Introduction to Researching with Visual Materials, Los Angeles u. a. <sup>4</sup>2016.

<sup>11</sup> Vgl. Medienpädagogischer Forschungsverbund Süd-West, JIM-Studie 2018. Jugend – Information – Medien. Basisinformationen zum Medieumgang 12- bis 19-Jähriger, Stuttgart 2018: [https://www.mpfs.de/fileadmin/files/Studien/JIM/2018/Studie/JIM\\_2018\\_Gesamt.pdf](https://www.mpfs.de/fileadmin/files/Studien/JIM/2018/Studie/JIM_2018_Gesamt.pdf) (abgerufen am 25.1.2019).

der wichtigsten Player im *Social Media*-Bereich entwickelt. Die App fokussiert auf Kommunikation durch Bilder und Kurzvideos, welche durch Hashtags vernetzt und mit Texten und Kommentaren begleitet werden. Aus der instanten Schnappschuss-Plattform, die auf Fotofilter zur Verbesserung von verwackelten Smartphone-Bildern spezialisiert war, ist längst eine perfekt kuratierte, schöne neue Welt geworden.<sup>12</sup> Es ist leicht, sich in Instagram Relevanz- und Resonanzräume zu schaffen und eine eigene Community zu finden. Welche Informationen zu sehen sind, bestimmen Algorithmen, die sich am individuellen Nutzungsverhalten und Werbeinteressen orientieren. Jede Instagram-Oberfläche ist durch das eigene Nutzungsverhalten individualisiert. Die ab 13 Jahren erlaubte Plattform hat im Sommer 2018 eine Milliarde Nutzer\_innen weltweit erreicht; in Deutschland sind etwa 15 Millionen monatlich aktiv.<sup>13</sup> Die meisten interessieren sich kaum für die Frage, welche Daten die Plattform sammelt und wie sie diese einsetzt – denn darin besteht ihr eigentliches Geschäftsmodell. Ab etwa 10.000 Follower\_innen werden Nutzer\_innen für Sponsoring-Partnerschaften angesprochen, und es gibt viele, die mehrere Hunderttausend und Millionen Follower\_innen haben.<sup>14</sup>

Instagram gilt als ‚happy place‘<sup>15</sup> unter den Social Media-Plattformen, da hier vorrangig positive Kommunikation stattfindet. Motive aus dem Bereich Natur, Fitness, Liebe, Reisen, Mode und Tiere sind äußerst beliebt. Intensive Mediennutzung hat weitreichende Folgen für die Lebensgestaltung.<sup>16</sup> Die Suggestionskraft von Bildern ist immens, auch für Menschen, die über medienkritisches Bewusstsein um Bildbearbeitungssoftware, Werbeteams und professionelle Fotografie verfügen. Die Plattform gilt daher auch als riskant<sup>17</sup>: Denn die ‚hautnahe‘ Begegnung und Interaktion mit unerreichbaren Vorbildern, die im intimen Raum des Smartphones ein oberflächlich schönes, erfolgreiches und strahlendes Leben in einem perfekten Körper präsentieren,

---

<sup>12</sup> Vgl. Katja Gunkel, *Der Instagram-Effekt* (Image 139), Bielefeld 2018, 308.

<sup>13</sup> <https://allfacebook.de/instagram/instagram-nutzer-deutschland> (abgerufen am 13.11.2018).

<sup>14</sup> Unter den Top Ten in Deutschland sind die Zwillinge @lisaandlena auf Instagram mit fast 14 Millionen Follower\_innen vertreten, Youtube-Beauty-Star @Dagibee hat bei Instagram 5,5 Millionen Follower\_innen, @BibisBeautyPalace, ebenfalls stark auf Youtube, zählt auf Instagram über 6,3 Millionen Abonent\_innen. Neben diesen Beautybloggerinnen waren sieben Fußballer reichweitenstark. Die ungekrönte Königin von Instagram @SelenaGomez erreicht 144 Millionen Follower\_innen (Abruf der Zahlen am 04.12.2018).

<sup>15</sup> So Ines Hansla beim Barcamp Nordkirche #bcnordkirche, 24.01.2018.

<sup>16</sup> Vgl. Jean M. Twenge, *iGen. Why today's super-connected kids are growing up less rebellious, more tolerant, less happy – and completely unprepared for adulthood (and what this means for the rest of us)*, New York 2017; Viera Pirker, *Social Media und psychische Gesundheit. Am Beispiel der Identitätskonstruktion auf Instagram*, in: *Communicatio Socialis* 51 (2018) 4, 467–480, DOI: 10.5771/0010-3497-2018-4-467.

<sup>17</sup> Vgl. RSHP, *Status of Mind: Social media and young people's mental health*, London 2017; Yvonne Kelly – Asfhin Zilanawala – Cara Booker – Amanda Sacker, *Social Media Use and Adolescent Mental Health: Findings from the UK Millenium Cohort Study*, in: *The Lancet EClinicalMedicine* (2019) 1–10; Pirker, *Social Media* (s. Anm. 16).

scheint dem psychischen Wohlbefinden und dem Selbstwertgefühl von Kindern und Jugendlichen Schaden zuzufügen und negative psychische Dispositionen (Angst, Depression) wenn nicht zu induzieren, so doch vorhandene zu verstärken. So legt eine Studie von 2010 nahe, dass junge Erwachsene mit geringerer Selbstwertschätzung mehr Zeit online verbringen und mehr „selbst-promotenden“ Inhalt in den sozialen Plattformen einstellen<sup>18</sup>; eine Studie unter 750 kanadischen Schüler\_innen erkennt einen Zusammenhang zwischen der täglich online verbrachten Zeit und psychischem Wohlbefinden,<sup>19</sup> und die longitudinale UK Millennial Study belegt erneut die Korrelation (nicht aber Kausalität!) von Depressionsraten und Social Media-Nutzung bei 14-jährigen Jugendlichen, insbesondere bei Mädchen.<sup>20</sup>

## 2.2 Identitätsarbeit

Wie tangiert Instagram den individuellen Prozess der Identitätskonstruktion? Heiner Keupp hat den „Prozess der Identitätsarbeit“<sup>21</sup> sozialpsychologisch analysiert. Dieser ist geprägt von äußeren Rahmenbedingungen wie Kommunikation, Sprache, Körper, Gesundheit, Zeit, Ressourcen, historische, kulturelle, mediale und religiöse Umgebung. Menschen sehnen sich besonders nach lebensgeschichtlicher ‚Stimmigkeit‘ und Kontinuität und nach einer Übereinstimmung von Urteil und Handeln. Der Prozess der Identitätskonstruktion ist auf Ziele hingelenkt, die außerhalb einer sicheren Herstellbarkeit liegen. Je freier ein Individuum handeln, denken, agieren, fühlen kann, desto stärker wird es Identität kreativ konstruieren und artikulieren, her- und darstellen können.<sup>22</sup> Die erste Grundprämisse des Identitätsprozesses besteht in ihrer *chronologischen und interaktionalen Relationalität*. Als lebensgeschichtliche Verknüpfungsarbeit ist Identität sowohl retrospektiv als auch prospektiv auf Kontinuität ausgerichtet. In ihrem Zentrum steht ein Prozess der Selbstwahrnehmung, der in verschiedenen Erfahrungsmodi stattfindet: emotional – körperlich – sozial – kognitiv – produktorientiert. In diesen Erfahrungsmodi werden Erlebnisse und Handlungen retrospektiv unbewusst und bewusst reflektiert und bewertet. Prospektiv erfolgt eine Auseinandersetzung mit Identitätsentwürfen und Identitätsidealen, die teilweise realitätsfern und utopisch, teilweise konkret erreichbar sind. Mit der interaktionalen Einbettung der Identitätsarbeit ist diese untrennbar mit dem gesellschaftlichen, sozialen und kulturellen Umfeld verbunden, hier liegt auch die Fähigkeit zur Konfliktaushandlung. Das Ziel

---

<sup>18</sup> Vgl. Soraya Mehdizadeh, Self-Presentation 2.0: Narcissism and Self-Esteem on Facebook, in: *Cyberpsychology, Behavior, and Social Networking* 18 (2010) 4, 357–364.

<sup>19</sup> Vgl. Hugues Sampasa-Kanyinga & Rosamund F. Lewis, Frequent Use of Social Networking Sites Is Associated with Poor Psychological Functioning Among Children and Adolescents, in: *Cyberpsychology, Behavior, and Social Networking* 18 (2015) 7, 380–385.

<sup>20</sup> Vgl. Kelly u. a., *Social Media Use* (s. Anm. 17).

<sup>21</sup> Heiner Keupp u. a., *Identitätskonstruktionen. Das Patchwork der Identitäten in der Spätmoderne*, Reinbek bei Hamburg <sup>3</sup>2006.

<sup>22</sup> Zum Folgenden vgl. Keupp, *Identitätskonstruktionen* (s. Anm. 21) 189–217.

ist keine spannungsfreie Balance, sondern eine subjektiv empfundene Stimmigkeit<sup>23</sup> in einem ständigen Aushandeln zwischen dem eigenen Standpunkt und dem Standpunkt signifikanter Anderer, in dem das aktuelle und das ideale Selbst sowie die Wünsche und Erwartungen von außen ausgehandelt werden.

Die zweite Grundprämisse erklärt die Herstellung von Identität in einem *Passungsprozess zwischen innen und außen*. Dafür benötigt das Subjekt verschiedene ökonomische, kulturelle und soziale Ressourcen. Sie sind nicht ein objektives Reservoir, „sondern das, was ein Subjekt an Ressourcen wahrnimmt – oder eben nicht wahrnimmt –, jene Ressourcen, die es sich erschließen und die es damit nutzen kann – oder eben nicht erschließen und nutzen kann“<sup>24</sup>. Die Frage der Ressourcenverteilung gewinnt für die Möglichkeit einer subjektiv als positiv empfundenen Identitätsarbeit an Bedeutung. Narrationsarbeit bildet das zentrale Konstruktionsmittel und gilt zugleich als ein wichtiges Ziel im Identitätsprozess. Als „strategische Wahl einer Selbstdarstellung“<sup>25</sup> haben kreative Selbsterzählungen, in die biografisches Erleben, das soziale Umfeld und gesellschaftliche Machtverhältnisse eingewoben werden, stabilisierenden Charakter. Sie sind grundsätzlich im sozialen Kontext verankert und von diesem beeinflusst: Sowohl ihre Genese als auch ihre Veränderung sind in einen komplexen Prozess der Konstruktion sozialer Wirklichkeit eingebettet.

Keupp beschreibt „Identitätsziele“<sup>26</sup> in vier Dimensionen, die an die Erfahrungsmodi der Selbstwahrnehmung anschließen und sich sämtlich auch in der sozialen Praxis medialer Kommunikation abbilden. *Soziale Identitätsziele* beinhalten die zentrale Thematik der Anerkennung. Ihre einfachste Form ist die „Aufmerksamkeit von außen“, dann eine positive Wertschätzung von außen. Erst daran anschließend kann dies in Selbst-Anerkennung umgemünzt werden kann. Dazu gehört auch Integration als ein subjektives Gefühl der Zugehörigkeit zu gewählten Gruppen. Als *kognitive Identitätsziele* gelten das Commitment, d. h. die subjektive Entschiedenheit für eine Sache, eine Person, ein Projekt und die Treue zu dieser eigenen Wahl, sowie das Bedürfnis nach Autonomie, in spannungsvoller Antipode zur Anerkennung. *Emotionale Identitätsziele* beinhalten die Selbstachtung, die noch weit über eine Selbstanerkennung hinausgeht und in der die innere, positive Übereinstimmung mit bestimmten Werten und Idealen zum Ausdruck kommt, sowie das Gefühl der Selbstwirksamkeit. *Produktorientierte Identitätsziele* umfassen ein Gefühl der Originalität, das im Maßstab der Einzigartigkeit und Unverwechselbarkeit zugleich die Individualität zum Ausdruck bringt und zudem

---

<sup>23</sup> Vgl. dazu auch Edward T. Higgins – Ruth L. Klein – Timothy J. Strauman, Self-discrepancies. Distinguishing among self-states, self-state conflicts, and emotional vulnerabilities, in: Krysia Yardley – Terry Honess (Hg.), *Self and identity: perspectives across the lifespan*, London 1987.

<sup>24</sup> Keupp, *Identitätskonstruktionen* (s. Anm. 21) 198.

<sup>25</sup> Keupp, *Identitätskonstruktionen* (s. Anm. 21) 209.

<sup>26</sup> Vgl. Keupp, *Identitätskonstruktionen* (s. Anm. 21) 261f.; vgl. Pirker, *fluide und fragil* (s. Anm. 7) 136–140.

die Fähigkeit zur Selbstobjektivierung, in der das Selbst zum Gegenstand für Reflexion und Analyse wird.

### 2.3 Standbild und Lebensfilm

Mit der soziologischen Identitätsanalyse von Jean-Claude Kaufmann<sup>27</sup> lässt sich erhel- len, was Individuen auf Instagram identitätstheoretisch und anthropologisch verhandeln. Er unterscheidet die ‚Identität‘ in zwei Modalitäten mit unterschiedlicher Funktionslogik: Die *biografische Identität* ist bemüht um Kontinuität, Kohärenz sowie einen übergreifenden Sinnzusammenhang. Diese Modalität von Identität stellt sich retrospektiv her und hat als Medium die ‚Selbsterzählung‘, also die „Narration“. Diese zweite, als „UKO-Identität“ bezeichnete Modalität ist dagegen unmittelbar, kontextbezogen und operativ (handlungsbezogen).<sup>28</sup> Sie bringt spontan und immer wieder neu die Vorläufigkeit und Teilhaftigkeit des Sich-Identifizierens mit etwas, mit jemandem, mit einer Gruppe, einer Überzeugung, einem Wert, einem Trend zum Ausdruck.<sup>29</sup> Diese Modalität ist viel stärker präsentisch und prospektiv auf die nahe Zukunft hin angelegt, häufig orientiert sie sich an einem aktuellen Handlungs- oder Entscheidungsproblem. Unter dieser bislang erst wenig berücksichtigten Perspektive ist der Identitätsprozess nicht als „Zusammenschluss in sich selbst, sondern im Gegenteil [als] ein Herausgehen aus dem gewohnten Selbst“<sup>30</sup> zu verstehen. Während die biografische Identität auf Einheit bedacht ist und in einem ‚Lebensfilm‘ zum Ausdruck kommt, ist die unmittelbare Identität immer nur im Fragment verfügbar und besser mit einem ‚Standbild‘ oder einer Momentaufnahme zu fassen, welche auf ganz kleiner Ebene, im ganz kleinen Moment eine Geschichte fokussiert und einen Aspekt extrapoliert. Kaufmann ordnet dieser unmittelbaren und flüchtig-fließenden Identitätsmodalität die weitaus wichtigere Position zu. Angesichts der kontinuierlich sich neu entfaltenden Identitätsangebote in sozialen Netzwerken wie Instagram gewinnt seine Analyse eine prophetische Qualität.

---

<sup>27</sup> Vgl. Jean-Claude Kaufmann, *Die Erfindung des Ich. Eine Theorie der Identität*, Konstanz 2005, 166–183; Pirker, *fluide und fragil* (s. Anm. 7) 148f.

<sup>28</sup> Im Modell von Keupp, *Identitätskonstruktionen* (s. Anm. 21) 217f. liegt die Aushandlungslogik der UKO-Identität auf der Ebene der ‚situativen Selbstthematierungen‘.

<sup>29</sup> Kaufmann, *Die Erfindung des Ich* (s. Anm. 27) 171 geht dabei auf die Grenzen des Sich-Identifizierens ein: „Das Ego bleibt sich dessen bewusst, dass es nicht der andere ist, mit dem es sich identifiziert. Die Identifizierung liegt ganz in der Bewegung auf ein Ziel hin, ohne dass dieses Ziel jemals erreicht werden könnte.“

<sup>30</sup> Kaufmann, *Die Erfindung des Ich* (s. Anm. 27) 170.

### 3. Praktiken der Inszenierung auf Instagram

Die bisherigen Ausführungen lassen erahnen, wie sehr Social Media-Plattformen in Identitätskonstruktionsprozesse eingreifen können. Sie sind hochgradig interaktiv und relational angelegt und wirken darin als regelrechte Anerkennungsgeneratoren. Hier werden an einer medial strukturierten Schnittstelle individuelle Innenseite und interaktionale Außenseite auf eigentümliche Weise miteinander verbunden: Beides findet auf der Oberfläche des Smartphones und zugleich im Kopf der Nutzer\_in, nicht aber in direkten ‚face to face‘-Begegnungen statt. Dennoch können sie Zugehörigkeitsgefühle erzeugen und ermöglichen zugleich Abgrenzung. Sie wirken als ‚Produktpräsentationsplattformen‘: Teenager kreieren sich auf den Online-Plattformen zu regelrechten ‚Marken‘, und unterscheiden kaum mehr zwischen Online- und Offline-Identität.<sup>31</sup>

#### 3.1 Oberfläche und Wohlfühlzonen

Instagram nimmt Einfluss darauf, wie die Umgebungsrealität wahrgenommen, betrachtet und verarbeitet wird. Die Welt wird mediatisiert: Bilder werden eigens für Instagram produziert, die Wahrnehmung und Verarbeitung von Außenreizen nimmt das instagram-typische quadratische Format an. Angesagte Farbschemata und Bildkompositionen werden angewendet und erprobt, und Orte, die auf Instagram starke Resonanz versprechen („Instagrammability“), werden eigens aufgesucht. Der eigene Alltag wird für die Plattform inszeniert: Die „Produktionsästhetik der Software ist infolge ihrer Omnipräsenz innerhalb zeitgenössischer Social Media mittlerweile selbst ikonisch, d. h. als ‚Instagram-Look‘ bzw. instagramesk identifizierbar und zitierfähig geworden.“<sup>32</sup>

Unter den wichtigsten Hashtags bei Instagram waren 2016 #love, #selfie, #ootd, #fashion, #foodporn und #catsofinstagram; in der Übersetzung: Objekt- und Selbstbeziehung, Kleidung, Essen, Erinnerung und Katzen. Sie transportieren Interesse, Aktualität und Beziehung. #love steht für alles, was man positiv affirmiert. #selfie und #ootd stehen nahe beieinander: Die Ich-Beziehung durch die Innenkamera, durch gute Fotofilter noch verschönert, und das *Outfit of the Day* als die gewählte äußere Hülle, die das Self umhüllt. Vom hier liegt nur ein Schritt zum Riesen-Thema #fashion und #foodporn steht für die kulinarischen Höhen eines Menüs, das oft besser aussieht als es schmeckt.

---

<sup>31</sup> Chandra Johnston, Growing up digital. How the Internet affects teen identity 2014, <http://go.wvu.de/pkou4> (abgerufen am 13.11.2018).

<sup>32</sup> Gunkel, Der Instagram-Effekt (s. Anm. 12) (Hervorhebungen: im Original).

### 3.2 Narrationsarbeit an der Grenze

Sich selbst im Erzählen zu entwerfen geschieht im biografischen Blick in die Vergangenheit. Mehr noch aber geht es um den Entwurf nach vorne: Das, was ich heute von mir erzähle, soll meine Zukunft prägen. Wie erzählt man bei Instagram in kurzen Bildern und kleinen Momenten eine authentische Geschichte? Und wie erzählt man fragile Geschichten, die nicht von #glamour, #lifestyle und #sport handeln, sondern mit Brüchen und Scheitern, vor allem in der Zeit, in der noch kein Ende in Sicht ist, auf einen guten Ausgang allenfalls gehofft werden kann?<sup>33</sup>

Die Wiener Bloggerin Minusgold hat schon als Schülerin begonnen, Texte und Bilder online zu stellen, und sie teilt ihr emotional und poetisch durchdrungenes Leben inzwischen vorrangig auf Instagram, eine Praxis, die als Microblogging bezeichnet werden kann. Sie verwendet nicht nur den Bilder-Feed, sondern von Anfang an auch die seit Sommer 2016 angebotenen „Instagram Stories“, die einen unmittelbaren Kontakt zu den Follower\_innen ermöglichen – am 12. September 2016 sind es 4.300.<sup>34</sup> Eine große Liebe findet im August 2016 durch einen unvorhersehbaren Todesfall ihr abruptes Ende. Die junge Frau entscheidet sich am kommenden Tag, diesen Schicksalsschlag öffentlich zu machen, und seither ist vieles passiert. Trauer, Depression, Angst und Panikattacken füllen über Monate hinweg ihre Story. Sie erzählt auch von der Unterstützung, die sie durch Familie und Freund\_innen – die treuesten hat sie über Instagram kennengelernt –, in Therapie, mit ihrem Hund und in einer Trauergruppe erfährt. In der steten Begleitung haben ihre Follower\_innen peer-to-peer mit offenem Ausgang erfahren, wie ein Trauerprozess erlebt und überlebt werden kann, wie der Alltag gelingt, was guttut, welche Rückschläge geschehen und was auch alles nicht erzählt werden muss. Nach fast zwei Jahren, mit dem abgeschlossenen Studium in der Tasche und dem Einstieg in den Beruf, kommen bei Minusgold die eigene Kreativität, Wohnung, Alltag, Politik, und die grundsätzliche Frage, wie man leben soll, wieder intensiver aufs Tableau. Sie thematisiert, reflektiert und erklärt, warum sie all dies öffentlich verhandelt. Sie erhält damit, dass sie die Krise und den Bruch in ihre Online-Existenz mit hineingenommen hat, mediale Öffentlichkeit. Auch auf Instagram ist ihre Reichweite stark auf inzwischen über 21.000 Personen angestiegen. Sie wirkt als Role Model auf dem Weg zu einer eigenen Identität, in der auch Schicksalsschläge, Brüche und unbeantwortete Fragen vorkommen dürfen. Ihre Selbstdarstellung lautet im Herbst 2018: „time heals nothing but itself. Feminism – body neutrality – grief – mental health – social worker – music enthusiast – dog mum – writer.“<sup>35</sup>

---

<sup>33</sup> Zu den Fallbeispielen vgl. auch Viera Pirker, Identität und Inszenierung auf Instagram, in: *KatBl* 143 (2018) 3, 179–183.

<sup>34</sup> <https://socialblade.com/instagram/user/minusgold/legacy> (abgerufen am 08.01.2019).

<sup>35</sup> [www.instagram.com/minusgold](http://www.instagram.com/minusgold) (abgerufen am 20.11.2018).

### 3.3 Der Körper als Austragungsort

In seiner buchstäblichen ‚Oberflächlichkeit‘ ist der Körper und seine Ästhetisierung zum zentralen Austragungsort der Individualität auf Social Media geworden. Sich selbst spiegeln und dabei doch immer grundsätzlich in die Irre gehen können – das Lacan’sche Spiegelstadium im Hintergrund jeder Selbsterkenntnis kann als kritische Folie herangezogen werden: Der Blick des zweijährigen Kindes in den Spiegel, in dem es sich zum ersten Mal selbst erkennt, ist immer schon ein getäuschtes, da gespiegeltes Bild. Das ‚Outfit of the Day‘ in Instagram zeigt häufig das Foto des eigenen Spiegelbildes, mit dem Telefon in der Hand, die dieses Bild aufnimmt. Welches ist hier der Blick, die Perspektive, wer schaut auf wen? Das Abbild – #selfie und #me – in Instagram ist schon dabei, das reale Ich-Bild zu verdrängen. Die Körperbezogenheit ist immens, ebenso die Einordnung und Unterordnung in bestimmte Stereotype äußerer Anpasstheit und Geschlechtskonstruktionen. Menschen sind dazu übergegangen, sich die Individualität mittels der Tätowierung direkt in die Körper einzuschreiben – #firsttattoo zählt aktuell 708.799 Beiträge – der Körper wird zum Beziehungs- und Erfahrungstagebuch.

Instagram eignet sich als Plattform für Körper-Transformationen aller Art. Der Hashtag #fitness wird über 302 Milliarden(!) mal verwendet, #workout 124 Milliarden, #challenge über 12 Millionen; #weightloss über 49 Millionen, #weightgain hingegen 745.571, #genderfluid 3.813.360 Beiträge, der Trend #bodypositive 7,6 Millionen (Stand: 14.11.2018). Solche Trends sind keineswegs kurzlebig, und sie werden von unzähligen Menschen täglich gepflegt, nicht zuletzt, da sie Anerkennung, Sicherheit, Unterstützung und Aufmerksamkeit versprechen. Die Rückbesinnung auf den Körper ist ein Phänomen, mit dem Menschen auf die Unsicherheiten in der Welt und im eigenen Blick auf die Zukunft reagieren: Wenn keine Gestaltungsmöglichkeiten da sind, wenn Zukunftsoptionen nur schwer ergriffen werden können, wenn die Gesellschaft eben doch die Teilhabe erschwert, gestaltet man das, was möglich ist – den eigenen Körper. Die #challenge, die #journey bleibt ein individuelles Unterfangen, die Vergleichsfolien sind immens.

Im oben skizzierten Identitätsprozess nach Keupp begegnet der Körper in der Forschung der 1990er-Jahre zwar als eine der Grunderfahrungen im Prozess der Selbstwahrnehmung, nicht aber als Identitätsziel. Die gegenwärtigen Entwicklungen der Digitalität, Virtualität und Medialität führen jedoch keineswegs zu einer Entkörperung oder einer sinkenden Relevanz des Körpers: Vielmehr muss der Körper inzwischen als verkörpertes Identitätsziel gelesen werden. Dies heißt auch: ‚hinter‘ oder ‚unter‘ den Oberflächen von Instagram. Körpertransformierungen geschehen nicht virtuell, sondern real. Wer den Bedingungen der großen Trends nicht entspricht, ist besonders herausgefordert. Doch Gegenerzählungen finden auch in Instagram statt.

- Hinter dem Account @projekt.grenzenlos steht Saskia, die schon seit ihrer Jugend mit einer schweren Darmerkrankung lebt und nach vielen Operationen einen vollkommen vernarbten Bauch und einen künstlichen Darmausgang hat. Eine schwere Situation für eine junge Frau, besonders in einer Welt, die sich extrem an spezifischen körperlichen Idealen orientiert. Mit ihrem Fotoprojekt nimmt sie andere Menschen auf dem Weg mit, mit den eigenen Wunden, Narben, Verletzungen und mit dem Ungeliebten zu leben. Sie lädt andere junge Menschen zu professionellen Fotoshootings ein, auf denen sie diese mit ihren Verletzungen und Besonderheiten ‚instagramesk‘ inszeniert. Sie wirkt damit aktiv mit im Bereich der #bodypositivity.<sup>36</sup>
- @harnaamkaur wurde im Film „Embrace“ porträtiert.<sup>37</sup> Die Londonerin hat sich entschieden, ihren hormonell bedingten Bartwuchs nicht mehr zu unterdrücken und sich damit den gängigen Schönheitsidealen und Geschlechtsattributionen entgegenzustellen. Welche Geschichte des Unglücks in der Pubertät dahinter liegt, erzählt sie relativ offen, und sie nutzt ihre Andersheit als kreativen Ausgangspunkt einer neuen Selbsterzählung.
- Instagram ist auch Plattform für Gender-Transitionen – ‚life‘ und ‚persönlich‘. Aktivist\_innen setzen sich auch in ihren ganz sensiblen Phasen der Öffentlichkeit aus, beispielsweise @JolinaMennen, die als Beautybloggerin bei YouTube einen großen Fankreis hat und auch auf Instagram öffentlich ihre male-to-female-Veränderung begleitet hat. Eine kreative Selbsterzählung und Selbstgestaltung, die zugleich Fragen aufwirft nach Genderstereotypen, Selbstunterwerfung und Befreiung von konstruierten Genderidealen. Muss sich die Trans-Frau notwendig als die perfektere Frau stilisieren?

Die hier beschriebenen Accounts haben eine mittlere Reichweite. Sie agieren unter der schönen, glatten Instagram-Oberfläche oder schwimmen auch darin mit. Und doch demonstrieren sie die Möglichkeit, eine Änderung herbeizuführen, eine neue Perspektive in die Welt einzuziehen, die eigene Erfahrung fruchtbar für andere zu machen. Bei ihnen bricht etwas auf von der Fragilität, der menschliche Erfahrung immer unterworfen ist.

#### 4. Fragilitätssensible Pastoralanthropologie

Aus den Beispielen zur medialen (Selbst-)Inszenierung lassen sich Anforderungen für eine theologische Anthropologie ableiten. Dafür ist in eine gegenwartsbezogene Jus-

---

<sup>36</sup> Vgl. Birgit Quastenberg, Die Unperfekten – Saskia, Pia und Kevin (Menschen hautnah), gesendet am 04.04.2019, <http://go.wwu.de/gjmq6> (abgerufen am 24.04.2019).

<sup>37</sup> Vgl. Tarin Brumfitt, Embrace. Der Film 2016; vertiefend Marijke van den Berg, Transformation in Bodies: Shaving Jesus: Conchita Wurst and the Christlike Body in Trans\*formation, Vortragsmanuskript, Wien, 26.08.2017.

tierung hilfreich. Medard Kehl bemerkte für die Ekklesiologie: „Eine (theoretische und praktische) Minderbewertung der menschlich-empirischen Seite [...] verstärkt nicht den theologisch-göttlichen Charakter der Kirche, sondern mindert ihn.“<sup>38</sup> – und an diese Grundlage kann sich die Pastoralanthropologie anschließen. Was tragen also die verschiedenen Blicke, Zeitansagen und Identitätsperspektiven für eine fragilitätssensible Pastoralanthropologie aus? Als begleitende Anthropologie will sie in großer Offenheit mehr vom Menschen erfahren und kann dafür auch eintreten. Der Mensch kann die kategoriale Trennung von Transzendenz und Immanenz in der eigenen Erkenntnis und im eigenen Leben nicht überwinden, doch eine theologische Anthropologie, die grundsätzlich inkarnatorisch ansetzt, lotet radikal in die Tiefe des Menschseins hinein aus. Auf der theologischen Grundlegung Karl Rahners, der sich gegen Dualitäten in der Anthropologie ausgesprochen hat, richtet sich diese nicht auf Unterscheidungen von Gott und Mensch, sondern auf existenzielle Grunderfahrungen in Wahrheit, Freiheit (und Verantwortung), Zwischenmenschlichkeit, Herkunft und Zukunft.<sup>39</sup>

#### 4.1 inst@nt identity

Eine Social-Media-Plattform wie Instagram kann Identitätsprozesse unmittelbar prägen. Sie bietet ihren Nutzer\_innen eine Fläche zur Selbstdarstellung und damit für die Umsetzung von produktorientierten, aber auch von sozialen Identitätszielen. Diese Darstellung erfolgt taktisch, mit Wissen um Beziehung und Publikum und im Bewusstsein, dass das eigene Verhalten auch beobachtet wird. Die Betrachter\_innen sind ihrerseits mit spezifischen Interpretationshaltungen und Erwartungen ausgestattet, die es mit der Selbstdarstellung zu treffen gilt. Wahrhaftigkeit bzw. Authentizität der präsentierten Inhalte wird zu einer Ware, die mit dem subjektiven Identitätsgefühl keineswegs übereinstimmen muss.<sup>40</sup> Indem Instagram die in der Regel sorgsam kuratierte Profilseite mit den langfristig sichtbaren Bildern im Feed und daneben die bei den Nutzer\_innen äußerst beliebten, sich nach 24 Stunden löschenden „Stories“ zur Verfügung stellt, bedient die Plattform unterschiedliche Identitätsmodalitäten. Die Inszenierung einer ‚biografischen Identität‘ geschieht langfristig eher im auf Dauer angelegten Profil, das inzwischen strengen ästhetischen Selbstreglementierungen untergeordnet wird,<sup>41</sup> während die UKO-Identität den Kurz-Ästhetisierungen der sich

<sup>38</sup> Medard Kehl, *Die Kirche. Eine katholische Ekklesiologie*, Würzburg 1992, 137.

<sup>39</sup> Karl Rahner, *Grundentwurf einer theologischen Anthropologie*, in: Franz X. Arnold – Karl Rahner – Viktor Schnurr – Leonhard Weber (Hg.), *Handbuch der Pastoraltheologie. Praktische Theologie der Kirche in ihrer Gegenwart*, II/1, Freiburg, Basel, Wien 1966, 20–38.

<sup>40</sup> Vgl. bereits Nicola Döring, *Sozialpsychologie des Internet. Die Bedeutung des Internet für Kommunikationsprozesse, Identitäten, soziale Beziehungen und Gruppen*, Göttingen <sup>2</sup>2003, 335f. zu Aspekten der Selbstdarstellung in Onlinekommunikation.

<sup>41</sup> Vgl. Gunkel, *Der Instagram-Effekt* (s. Anm. 12).

löschenden Stories zugeordnet werden kann.<sup>42</sup> Beide sprechen unterschiedliche Aspekte der Ästhetisierung und des Storytelling an.

#### 4.2 fluide, fragil und fragmentarisch

Für eine gegenwärtige Anthropologie haben sich drei Identitätsmetaphern als zentral erwiesen, die eine Konzeptualisierung der Identitätskonstruktionsprozesse auf Instagram ermöglichen.<sup>43</sup> Zum einen ist Identität als ‚fluide‘ konturieren: das heißt, die Identitätskonstruktion als Passungsprozess von Innen und Außen ist ständig in Bewegung, geschieht fließend und ist immer in Entwicklung befindlich. Der Begriff trägt neben der Bedeutung ‚Fließen‘ auch den Aspekt der ‚Ausstrahlung‘ in sich. ‚Fluid‘ besetzt den ‚Zwischenraum‘, benötigt jedoch keine Entscheidung oder Übersetzung. Mehreres kann gleichzeitig existieren, unterschiedliche Commitments können zugleich greifen, und eine Verbindung zwischen verschiedenen Positionen existiert – hybrid, im Transit, beweglich, oftmals unbewusst, nicht-binär. Mehrdeutigkeit und Vielfalt finden Platz im fluiden Charakter gegenwärtiger Identitätskonstruktionen, die eine größere Offenheit für Ambiguitäten verlangen.

Identität lässt sich zugleich als ‚fragil‘ beschreiben: Menschen erleben und wissen sich und die Umwelt als verletzlich. Sie ist angewiesen auf gelingende Interaktion. Diesem riskanten Prozess sind Menschen in jeder Biografie unterworfen und in medial gespiegelten Interaktionen wird dieser mitunter verschärft. Vielen Social-Media-Nutzer\_innen ist die Fragilität der eigenen Selbstinszenierung bewusst und sie thematisieren dies. Medienpädagogisch notwendig ist gerade bei Jugendlichen eine Begleitung der Reflexion des eigenen Handelns, aber auch der eigenen Abhängigkeit: Wie wirkt gewährte oder verweigerte Anerkennung, wie stark greifen individuelle Abhängigkeiten von sozialen Kontakten in die eigene Präsentationsform und Reaktionsweisen ein? Wie können Jugendliche Bullying und Hate Speech unterbrechen und sich nicht an solchen Phänomenen beteiligen?

Darin klingt die wegweisende Rede von der „fragmentarischen Identität“ nach Henning Luther an.<sup>44</sup> Dieser hat das Unabgeschlossene, Vorläufige, aber auch das Ruinierte und Verlorene besonders in den Vordergrund gestellt – eine Perspektive, die vorrangig auf die Modalität der biografischen Identität zugreift. Die Fragmentarität und Kontingenz jeder Erfahrung wird in den beschriebenen Praktiken der Instagram-Accounts unmittelbar ersichtlich. Insbesondere die kurzen, doch hoch aktiven Sinn-

---

<sup>42</sup> Seit Sommer 2018 lassen sich einzelne Stories auch sichtbar archivieren und werden damit für den ‚Lebensfilm‘ verfügbar.

<sup>43</sup> Vgl. Pirker, fluide und fragil (s. Anm. 7) 362–367.

<sup>44</sup> Vgl. Henning Luther, Identität und Fragment. Praktisch-theologische Überlegungen zur Unabschließbarkeit von Bildungsprozessen, in: ders., Religion und Alltag. Bausteine zu einer praktischen Theologie des Subjekts, Stuttgart 1992, 160–182.

momente der UKO-Identitäten werden im ‚Fragment‘ jedoch nicht erreicht. Luther blickt nicht auf Konstruktions- und Verfertigungsprozesse, die in der Gegenwart eklatant an Bedeutung gewonnen haben, und ist letztlich damit deutlich statischer.

### 4.3 Theologische Dimensionen

Die vier zu Beginn konturierten theologischen Dimensionen einer in der Gegenwart und in der integralen Betrachtung des Menschseins zu verankernden Pastoralanthropologie werden abschließend erneut aufgegriffen. Wie kommen die Erkenntnisse, die aus instagram-spezifischen Beobachtungen gemacht wurden, mit diesen theologischen Dimensionen in Zusammenhang? Welche Ansatzpunkte zeigen sich, aber auch welche besonderen Problemstellungen ergeben sich?

(a) *Kulturelle Diakonie*: Auf Instagram begegnen pastoraltheologische Themen und vielfältige Beispiele, wie junge Menschen diese in sich, mit sich, mit ihren Peers und mit der Öffentlichkeit verhandeln. Sie öffnen tiefe Einblicke in existenzielle Dimensionen des Menschseins: der Umgang mit Trauer, Tod und Verlust; der Umgang mit seelischen und körperlichen Einschränkungen, aber auch das Leben mit Krankheit; die Bewältigung von Anderssein sowie gesellschaftliche Teilhabe<sup>45</sup>. Die existenzielle Suche nach dem Selbst im Spiegel der Medien kann als ein prägendes religiöses Phänomen der Gegenwart und als pastoraltheologisches Zeichen der Zeit gewertet werden. Instagram macht Welten sichtbar und unmittelbar erlebbar, die ohne auch nur ansatzweise christliche Phänomene funktionieren. ‚Körper‘ und ‚Leiblichkeit‘ begegnen gespiegelt in Fitness, Sexualität, Sich-Zeigen-Wollen, Gender-Rollen erproben, in Befindlichkeit und Notstand. Für eine pastoraltheologisch ansetzende Anthropologie ist die Annahme dieser Pluralität in sich herausfordernd. Der weitgehende Ausfall des Körpers in der Theologie, die Ausklammerung von selbstverständlicher, klarer und gegenwärtiger Sexualität, zu der auch ein zölibatär gelebter Weg gehört, und der Frage nach Leiblichkeit verstellen die Möglichkeit, inkarnatorische Grundstruktur und Geschöpflichkeit wirksam werden zu lassen. Insbesondere durch christliche Kampagnen gegen eine ‚Genderideologie‘ wird das gesamte Thema der Sexualität und Körperlichkeit weiterhin öffentlich in die theologische Sprachlosigkeit abgedrängt und damit von vornherein Zugangswege der Nächstenliebe verstellt. Die beschriebenen Gegenpraktiken auf Instagram zeigen Möglichkeiten, an denen sich auch positive Handlungsperspektiven für die Gestaltung einer fragilitätssensiblen Pastoral für Jugendliche und junge Erwachsene eröffnen können. Menschen legen ihre Nöte und Sehnsüchte in ihren Inszenierungspraktiken auf Social Media offen, sie wollen gesehen, gelesen und wahrgenommen werden.

---

<sup>45</sup> Vgl. Deutsche Bischofskonferenz, Medienbildung und Teilhabegerechtigkeit. Impulse der Publizistischen Kommission der Deutschen Bischofskonferenz zu den Herausforderungen der Digitalisierung (Arbeitshilfen), Bonn 2016.

(b) *Seelsorge, Charismen, Berufung*: Für eine fragilitätssensible Pastoralanthropologie steht die Dignität der Erfahrung von Individuen im Vordergrund.<sup>46</sup> Die exemplarisch beschriebenen Suchbewegungen und Selbstinszenierungen werden von einzelnen Personen mit ihren besonderen Charismen repräsentiert. Sie narrativieren und ästhetisieren eigene Erfahrungen in unterschiedlichsten Bereichen und tun dies mit Anspruch auf hohe Authentizität. Darin scheinen immanente, begrenzte, mitunter fragile Erlösungswege auf. Wo und wie kommunizieren Seelsorger\_innen ihrerseits authentisch in Social Media? Das versuchsweise Hervorbringen von Sinn in einer ‚Inst@nt Identity‘ gestaltet sich als strategische Kommunikation, die jedoch nicht einfach schabloniert, sondern individuell und in interaktionalen Aushandlungsprozessen mit der *Community* geformt wird. Authentizität gilt als „Kriterium für eine zukunftsfähige digitale Mediengesellschaft“<sup>47</sup>. Sie ist jedoch nicht nur in diesem Kontext eine große Herausforderung. Als Identitätsaufgabe war es immer schon schwer, innerhalb der erforderlichen relationalen Passungsprozesse ein Gefühl der Authentizität im Sinne einer subjektiven Stimmigkeit zu entwickeln. Immer mehr zeigt sich, dass Authentizität in Social Media nicht produktiv beschränkt ist, sondern aktiv von Seiten der Rezipient\_innen hergestellt und eingefordert wird: Authentisch ist, was von Follower\_innen als authentisch gelesen wird. Wahrheit, Wahrhaftigkeit und eben Authentizität werden somit zu einem verhandelten Gut.

(c) Die *Mitarbeit am Aufbau der menschlichen Gemeinschaft* lässt eine binnenkirchliche Beschränkung hinter sich und muss grundsätzlich als Auftrag gelesen werden, dort zu sein und zu agieren, wo die Menschen sind. So ist auch die Praxis katholischer Medienarbeit zu verstehen, zumindest in der Theorie, doch faktisch droht sich „kirchliche Kommunikation“ zu exkulturieren – „sowohl inhaltlich wie bildpolitisch wie performativ“<sup>48</sup>. Christliche Accounts arbeiten häufig mit Text-Bild-Kombinationen, Tageslosungen oder kurzen Bibelziten. In der katholischen Instagram-Welt begegnen unzählige Heiligen- und Mariendarstellungen, Kleriker und Nonnen und natürlich der Papst @franciscus. Kirche ist zunächst *Communio*, und vollzieht sich vor allem, wo Diakonie, Verkündigung und Liturgie stattfinden. Katholische Instagrammer\_innen produzieren Live-Videos beim Rosenkranzgebet oder der Eucharistischen Anbetung und laden mit Gebetsaufrufen andere Menschen zum Mitmachen ein.<sup>49</sup> Dies kann reale Begegnung nicht ersetzen, aber doch religiöse Teilhabe ermöglichen. Kann Social Media *Communio* im Vollsinn erzeugen? Finden Spiritualität und Gemeinschaft auf Jesus

---

<sup>46</sup> Vgl. Pirker, *fluide und fragil* (s. Anm. 7) 334.

<sup>47</sup> Deutsche Bischofskonferenz, *Virtualität und Inszenierung. Unterwegs in der digitalen Mediengesellschaft. Ein medienethisches Impulspapier* (Publizistische Kommission) Bonn 2011, 36–56.

<sup>48</sup> Matthias Sellmann, *Neue Medien gerne nutzen. Ein Plädoyer für kulturelles Liga-Bewusstsein*, in: *Lebendige Seelsorge* (2012) 1, 17–22, hier 19.

<sup>49</sup> Vgl. Viera Pirker, *Gebetsgemeinschaft heute: Katholische Praxis in den Instagram Stories*, in: *Medien + Erziehung* 63 (2019) 3, im Erscheinen.

Christus hin statt? Wo entstehen und bestehen Beziehungs- und Resonanzsysteme? Welche Formen kirchlicher Medienarbeit werden in Instagram erforderlich, und wer kann diese vollziehen – als Angebot, mit Fragen und Möglichkeiten? Lässt sich Erlösung, gar *Rettung* finden in den kontingenten Echokammern der virtuell-realen Welt? (d) Indem sich Menschen aktiv darauf beziehen, weist der *transzendente Heilsbezug* über die Kommunikationsplattformen hinaus. Die psychologischen und soziologischen Theorien der Identität stehen deskriptiv offen für das Denken eines transzendenten Heilsbezugs, doch sehen sie einen solchen weder als Voraussetzung oder Erfüllung des Menschseins. Christlich verstanden geht Kontingenzbewältigung nur durch das Nicht-Kontingente. Die in der Erzählung von Menschwerdung, Leben, Tod und Auferstehung Christi erwachsende Hoffnung überschreitet grundsätzlich die Kontingenz. Eine immanent ansetzende Christologie öffnet ein tiefes Verständnis für die Einzelnen und evoziert Respekt für ihre individuelle Lebenswelt und Frömmigkeit – die sichtbare und unsichtbare. Dies wird möglich im Vertrauen darauf, dass immanente Zeichen auf transzendente Wahrheiten verweisen und diese sakramental aktualisieren.

Dr.<sup>in</sup> Viera Pirker  
Institut für Praktische Theologie  
Katholisch-Theologische Fakultät  
Universität Wien  
Schenkenstraße 8–10  
A-1010 Wien  
Tel.: +43 1 4277 31 309  
viera.pirker@univie.ac.at  
<https://pt-ktf.univie.ac.at/ueber-uns/team/pirker/>

## Ein ortloser Ort? Zur fundamentaltheologischen Herausforderung digitalisierter Lebensräume

### Abstract

Die digitalisierten Lebensräume der Spätmoderne ermöglichen eine Vervielfältigung und Verflüssigung von biografischen Möglichkeiten. Das Individuum befindet sich ständig im Übergang und auch das Internet erweist sich letztlich als ein Nicht-Ort, der gleichzeitig anziehend und abstoßend ist. Der Artikel analysiert, welche Folgen dies etwa für die politische Teilhabe, die Unterscheidung von privat und öffentlich, die Generierung von Wissen, Wahrheit und Wirklichkeit oder für die Frage der Subjektivität hat. Abschließend werden die Konsequenzen dieser Entwicklung für Kirche und Theologie untersucht.

The digitalized world of late modernity allows one to duplicate and liquidate biographical possibilities. The individual is constantly in a state of transition, and the internet ultimately proves to be a nonplace that is both attractive and repulsive. The article analyzes the consequences of this state of affairs for political participation, the differentiation of private and public, the generation of knowledge, truth, and reality, and the question of human subjectivity. In closing, the author draws some conclusions from this development for church and theology.

### 1. The long Goodbye ...

Philip Marlowe hatte es noch gut. Auch wenn sich seine Auftraggeber mitunter als die eigentlichen Täter erwiesen oder sich seine Klienten – wie in „The Long Goodbye“ – einer Gesichtsoperation unterzogen und einen anderen Namen annahmen, waren sie doch in klar definierten Räumen identifizierbar, die man direkt erreichen konnte. Marlowe konnte seine Fälle *face to face* lösen.

Frank Ahearn ist Profi. Er hat sich darauf spezialisiert, Menschen verschwinden zu lassen. Ursprünglich war auch er ein klassischer Privatdetektiv. Heute hilft Ahearn seinen Klienten, unterzutauchen. Er folgt den Spuren, die sie mit ihrem digitalen Fußabdruck hinterlassen haben, und verwischt sie, indem er „möglichst viele Desinformationen“ streut.<sup>1</sup> Er macht es teuer, seinen Kunden nachzuspüren. Er macht sie unsichtbar im Dickicht alternativer Routen zu ihrem *wahren Leben*.

Genau das löst sich auf. Denn dieses Geschäft hat seinen Preis: für die Kunden, die nahezu alle Kontakte aus ihrem alten Leben hinter sich lassen, aber auch für den digitalen Detektiv. Er muss wichtige Teile des eigenen Lebens verbergen, um seine Klienten

---

<sup>1</sup> „Ich sagte ihm, zahlen Sie nicht mit Karte“. Gespräch zwischen Frank Ahearn und Catalina Schröder, in: FAS v. 10.4.2016.

ten zu schützen. Das kostet Vertrauen. Am Ende stehen Beziehungsverluste und doch wieder die Einsamkeit des klassischen Helden à la Marlowe. Mit einem Unterschied: Auch Marlowe war bereits eine Figur im ständigen Aufbruch, die regelmäßig ihre Wohnungen wechselte. Aber die moderne Existenz des Privatdetektivs hing von seiner Sichtbarkeit ab. Sie entsprach seinem Selbstverständnis. Er ließ sich finden, weil seine Rolle *Aufklärungsarbeit* vorsah. Das Pathos des zynischen Detektivs verbindet sich in der Marlowe-Serie Raymond Chandlers mit dem moralischen Anspruch eines Wahrheitssuchers, bei dem die Fäden der Handlung zusammenlaufen. Die Macht der Wahrheit ist die des Subjekts.

Diese Verhältnisse haben sich radikal verändert. Unter digitalen Bedingungen verwirren sich Handlungsverläufe nicht einfach wie in den *Hard boiled stories*, sondern sie reißen ab. Sie ergeben keinen linearen Sinn, sondern basieren auf Überschneidungen von Informationen. Natürlich handelt es sich bei der Lebensform eines Frank Ahearn oder seiner Kunden nicht um eine durchschnittliche Existenz im Internetzeitalter. Aber die digitalisierten Lebensräume des 21. Jahrhunderts ermöglichen die Vervielfältigung von Lebensläufen, legen Wechselwirkungen zwischen der Netzpräsenz von Usern und dem Verschwinden inszenierter Biografien frei. Sie korrespondieren dem undurchsichtigen Zusammenhang von Narrativen und biografischen Erfindungen.

Frank Ahearn liefert die *digitale* Antwort auf die Herausforderung des Internetzeitalters, mit prekären Informationen umzugehen. Die „Verteidigung des Privaten“, die Wolfgang Sofsky proklamiert, reagiert darauf mit *analogen* Mitteln: mit dem Appell an Freiheitsspielräume.<sup>2</sup> Aber die Möglichkeit persönlicher Verweigerung wird gerade in dem Maße beschnitten, in dem man am politischen Leben teilnimmt. Auf seinen Foren bestimmt sich das bürgerliche Subjekt, nimmt aber damit auch am digital verwalteten Warenverkehr – vom Einkauf bis zur medizinischen Grundversorgung – teil. Man kann es *nachvollziehen* und *verfolgen*. Das gilt am Ende auch für Frank Ahearns Klienten. Der einzelne versucht sich zu entziehen, indem er abtaucht, aber dem Zugriff von *Big Data* entkommt er nicht.<sup>3</sup> Das gilt auch für den Widerstand der Zivilgesellschaft. Er organisiert sich als politischer Wille über Gesetze, die für technische Innovationen immer zu spät kommen und keinen globalen Schutzschirm spannen können. Und auch die Kontrolle ihrer Einhaltung setzt wieder das Funktionieren des Überwachungsnetzes voraus.

Was bleibt? Frank Ahearn sehnt sich für sein späteres Leben nach einem „Ort ..., an dem mich garantiert niemand wiederfindet.“<sup>4</sup> Eine neue Existenzform zeichnet sich ab: *The long Goodbye* als Aussicht auf besseres Leben in der „flüchtigen Moderne“.<sup>5</sup>

---

<sup>2</sup> Wolfgang Sofsky, *Verteidigung des Privaten*. Eine Streitschrift, München 2007; vgl. das Schlusskapitel zur „Gedankenfreiheit“ (124–147).

<sup>3</sup> Vgl. dazu den Plot von Dave Eggers, *The Circle*, Köln 2014.

<sup>4</sup> „Ich sagte ihm, zahlen Sie nicht mit Karte“. Gespräch zwischen Frank Ahearn und Catalina Schröder (s. Anm. 1).

## 2. Spektrale Existenz

Der *lange Abschied* dient in Raymond Chandlers Roman als Metapher flüchtiger Existenz. Im digitalen Zeitalter wird sie zu einer epistemischen Form. Denn die digitale Kunst des Verschwindens schafft den Raum für jene ortlosen Orte, die Frank Ahearns Sehnsucht anleitet: ein Leben im Modus des Verschwindens. Man kann diese Orte auf jeder Landkarte erreichen, aber man lebt an ihnen unter Vorbehalt. Ihre Garantien laufen wie Reisepässe ab. Man bezieht virtuelle Räume, aber es handelt sich nicht um „anthropologische Orte“. Nach Marc Augé sind sie durch die Beziehungen gekennzeichnet, die sie ermöglichen. Sie sind körpergebunden, auf Kontakt angelegt:

„So wie ein Ort durch Identität, Relation und Geschichte gekennzeichnet ist, so definiert ein Raum, der keine Identität besitzt und sich weder als relational noch als historisch bezeichnen lässt, einen Nicht-Ort. Unsere Hypothese lautet nun, dass die ‚Übermoderne‘ Nicht-Orte hervorbringt, also Räume, die selbst keine anthropologischen Orte sind“.<sup>6</sup>

Diese Nicht-Orte kartieren die Welt des Transits, der flüchtigen Übergänge, der andauernden Passagen. Nicht-Orte sind nach Augé Hotelketten und Asylantenheime, Flughäfen und Slums. Man betritt mit ihnen eine Welt, die „der einsamen Individualität, der Durchreise, dem Provisorischen und dem Ephemeren überantwortet ist“<sup>7</sup>. Das Internet ist ein solcher Nicht-Ort, der eine eigene Ökonomie des Lebens freisetzt. Er besteht *in Auflösung*: ein *ortloser Ort*.<sup>8</sup> Es handelt sich um einen Raum *flüchtigen Lebens*, weil es eine Spaltung voraussetzt:

„Unser Leben ist (und zwar desto mehr, je jünger wir sind) in zwei Welten gespalten, die wir ‚online‘ und ‚offline‘ nennen; es ist unwiderruflich bipolar. Und während wir zwischen diesen Welten mit je eigenem substantiellen Gehalt und Verhaltensregelwerk hin- und herspringen, neigen wir dazu, das linguistische Material beizubehalten, ohne den Wechsel des semantischen Feldes [d.h. Bedeutungsfeldes, G.M.H.] zu bedenken. Deshalb ist ihre wechselseitige Durchdringung unvermeidbar: Die in der einen Welt erworbenen Erfahrungen müssen unvermeidlich die Werte beeinflussen, an denen wir die andere messen. Die Dinge, die wir in der einen Welt tun, lassen sich nicht korrekt beschreiben, bedeutungsmäßig erfassen und in ihrer Logik und Dynamik begreifen, ohne daß wir auf den Anteil verweisen, den die jeweils andere an ihrer

---

<sup>5</sup> Vgl. Zygmunt Bauman, *Flüchtige Moderne*, Frankfurt a.M. 2003.

<sup>6</sup> Marc Augé, *Nicht-Orte*, München 2010, 83.

<sup>7</sup> Ebd.

<sup>8</sup> Der Raum ist nach Michel de Certeau „*ein Ort, mit dem man etwas macht*“. Ein *Ort* ist gegenüber dem Raum *standfester*: als „eine momentane Konstellation von festen Punkten. Er enthält einen Hinweis auf mögliche Stabilität“ (Michel de Certeau, *Kunst des Handelns*, Berlin 1988, 218). *Ortlose Orte* entstehen, wo man von einem räumlichen Punkt aus agiert, an dem man sich aber nur aufhält, indem man ihn gleichzeitig überschreitet, aufgibt, verlässt – wo sich also *flüchtiges Leben* abspielt und so definiert.

Konstituierung hat. Förmlich jede Vorstellung oder Darstellung gegenwärtiger Lebensprozesse trägt unvermeidlich das Mal von deren Bipolarität. [...] Man gewinnt etwas und büßt etwas anderes ein und es ist furchtbar schwierig zu berechnen, ob der Gewinn den Verlust übersteigt; übrigens läßt sich das auch gar nicht ein für allemal entscheiden – denn die digitale Gesellung ist ebenso zerbrechlich und vorläufig wie die mit ihr erreichte ‚Nähe‘.<sup>9</sup>

Trotzdem erscheint die Idee einer solchen – förmlich *spektralen* – Existenz im Internetzeitalter offensichtlich verführerisch – und zwar gerade angesichts der Präsenzkulturen, die es freisetzt. Sie faszinieren und überfordern. Sie erschließen ungeahnte virtuelle Bewegungsspielräume und lösen Teilnahmeverprechen auf unterschiedlichsten Märkten gleichzeitig aus. Sie erweitern nicht nur Handlungsmöglichkeiten, sondern vervielfachen Lebensoptionen. Die gewonnene Zeit wird dabei vom Zwang zur Reaktion beansprucht und oft aufgebraucht: von der Notwendigkeit, online, d. h. sichtbar zu sein, Mails zu beantworten, also präsent zu bleiben. Abzuschalten bedeutet umgekehrt: nicht vorhanden zu sein.

Aufschlussreich erscheint vor diesem Hintergrund das *gleichzeitig* auftretende Bedürfnis nach einer *Form* der Selbstbestimmung, die Autonomie als unbeobachtete Existenz fasst. Das ist neu. Das führt über die Modellierung des *Citoyen* als republikanischen Akteur hinaus, der existiert, indem er politisch handelt. Er *repräsentiert* sich öffentlich. Für politische Partizipation in digitalisierten Lebensräumen erweist sich genau diese Kommunikationsbedingung als problematisch. Die Nachvollziehbarkeit aller Aussagen und Schritte, die das Netz lebenslang speichert, setzt politische Existenz unter Nachvollziehbarkeitsdruck. Jede spontane Stellungnahme, jeder Fehltritt nimmt ein späteres Urteil vorweg. Die Protokollfunktionen sozialer Medien<sup>10</sup> schaffen eine neue Wissensform vom kontrollierten Menschen, die sich nach Michel Foucault mit der Entstehung moderner Gouvernmentalität und den Zugriffen ihrer Biomacht entwickelte, um sich in digitalisierten Lebensräumen durchzusetzen. Sie ist mit einer besonderen Zeitform verbunden: radikaler Präsenz. Sie wirkt sich paradox aus: in den Auftritten *spektraler Existenz*, also in ihrer Übergängigkeit, einer eigenen Form des Verschwindens. Nach Richard Sennett hat dies arbeitsökonomische Gründe, die im Netz und seiner virtuellen Kommunikation eine Existenzform finden:

„Ein Mensch, der die Disziplin des Aufschubs gelernt hat, kann es oft nicht zulassen, ans Ziel zu kommen. Viele getriebene Geister leiden unter diesem perversen Gefühl.

<sup>9</sup> Vgl. Zygmunt Bauman – David Lyon, Daten, Drohnen, Disziplin. Ein Gespräch über flüchtige Überwachung, Berlin 2013, 53–55.

<sup>10</sup> Zur fundamentaltheologischen Medienreflexion vgl. Martin Dürnberger, Neue Medien, in: Franz Gmainer-Pranzl – Eneida Jacobsen (Hg.), *Deslocamentos – Verschiebungen theologischer Erkenntnis*. Ein ökumenisches und interkulturelles Projekt (STS ik 16), Innsbruck/Wien 2016, 293–323.

Sie sind unzufrieden mit dem, was sie haben, und unfähig, sich am Erreichten zu erfreuen. Der Aufschub wird zu einer Lebensform.“<sup>11</sup>

Das Netz stellt dafür einen *ortlosen Ort* bereit. Im Netz ist man da, und zwar immer *jetzt*, online. Die Gleichzeitigkeit mit *allem anderen* in sozialen Netzwerken simuliert das eigene Leben, das sich dokumentiert und nachvollziehen lässt. Es ermöglicht den exzessiven Gebrauch von akuten Stimmungen und plötzlichen Meinungen im Spiegel hochgeladener Bilder, von Kommentaren oder Emoticons. Das Leben schafft sich seinen Doppelgänger. Das digitale Gespenst doubelt die Person.<sup>12</sup> Sie steht vor der dokumentierten Wahrheit ihrer Daten, die freilich im erheblichen Maße produziert sind – schon vorab vermessen durch die Bedürfnisproduktion und Kommunikationsformate:

„In der Umgebung der Computer sind Algorithmen nicht nur Vorschriften für technische Abläufe (statt für menschliches Handeln wie im Falle von Euklids Berechnungsverfahren), sondern zugleich Durchsetzung dieser Vorschriften unabhängig von menschlicher Kontrolle oder Korrektur.“<sup>13</sup>

Der akute Transfer von Privatem und Öffentlichem steht unter diesem Vorbehalt. Er konstatiert die Bedingungen neu, unter denen die Subjekte der Gesellschaft als epistemisch qualifizierbare Akteur\_innen entstehen:

- im Zugriff gouvernementaler Macht, die das Subjekt kontrolliert
- im Zugriff sozialer Präsenzkulturen, die das Subjekt sichtbar machen
- im Zugriff der Daten, die permanent sichtbares Leben zur Verfügung stellen
- im Zugriff der Konzerne, die in der Algorithmisierung von Lebensbedürfnissen User\_innen als Kund\_innen schaffen.

Noch im Widerstand gegen die berechenbare Welt, der exemplarisch im Wutbürger und in entfesselten *Hatespeeches* durchbricht, findet sich die unregulierbare Totalität digitalisierter Lebenswelten bestätigt. Durchschlagender als ihre *Machtdimension* erscheint dabei ihr *epistemischer* Herausforderungswert. Er betrifft:

- die Wahrnehmung von Wirklichkeit
- die Kommunikation körperlicher Repräsentanz
- die Koordination gegebener und entzogener Sphären
- die Produktion von Unverfügbarkeit.

Damit wird u.a. ein Raum für die Entwicklung neuer säkular-religiöser Codes und Übergänge geschaffen. Es wird verständlich, warum gerade *Spiritualität* als religiöse Erfahrungsform attraktiv erscheint – das Moment des Entzogenen und über alle Gren-

---

<sup>11</sup> Richard Sennett, *Die Kultur des neuen Kapitalismus*, Berlin 2007, 30.

<sup>12</sup> Vgl. dazu Gregor Maria Hoff, *Religionsgespenster. Versuch über den religiösen Schock*, Paderborn 2017.

<sup>13</sup> Roberto Simanowski, *Data Love*, Berlin 2014, 77f.

zen Verbindenden wird hier verstärkt. In fundamentaltheologischer Perspektive wirkt dies besonders auf die *körperliche Repräsentationsgrammatik* der römisch-katholischen Kirche zurück, d. h. die ekklesiologische Wissensform, in der sie sich organisiert. Es geht dabei maßgeblich um ihre *Identifizierbarkeit*. Sie steht nicht nur soziologisch auf dem Prüfstand, sondern grundlegender noch mit der Form der Sichtbarkeit, d. h. ihrer Erkennbarkeit. Über *personale Repräsentanzen* – namentlich das Amt – und analoge Räume – die Pastoral der Territorialgemeinden – kommuniziert, stößt sie unter den Bedingungen der Digitalisierung an Grenzen.

### 3. Digitale Wissensformen – eine epistemische Revolution

Diese Grenzen haben eine epistemische Dimension. Die *digitale Revolution* zieht eine umfassende und radikale Umstellung der Organisation des Wissens nach sich. Sie betrifft die Wahrnehmung und Erfassung von Wissen. Seine Referenzen und ihre Distribution vermehren sich unabsehbar. Wissen ist überall im Netz abrufbar. Es wird über Wikipedia und *open access*-Publikationen wie durch Diskussionsforen demokratisiert. Zugleich aber bleiben die politischen und ökonomischen Hintergrundinteressen bei der Einpflegung von Informationen ebenso wie die Kontrolle durch ausgewählte oder manipulierte Daten verborgen. So verzeichnet *Google Maps* nur bestimmte Orte. Wer markiert werden will, muss dafür bezahlen. Entsprechend ergeben sich auch die Listen, mit denen Wissen über die ersten Google-Treffer zur Verfügung gestellt wird. Sichtbarkeit und Unsichtbarkeit werden datentechnisch nicht nur aneinander gekoppelt, sondern stellen selbst Wissensformen dar: Man muss sich mit ihren Übergängen auskennen. Man muss richtig zu suchen wissen. Man muss eine angemessene Portion Skepsis und Misstrauen gegenüber den gefilterten Ergebnissen von Suchmaschinen investieren. Und man muss dies zu unterscheiden wissen. Es entsteht damit ein Wissen von der Vorläufigkeit des *zur Verfügung gestellten* und *ausgewählten* Wissens. Insofern handelt es sich nicht nur um eine technologische und industrielle, sondern zugleich um eine epistemische Revolution im Zeichen einer Explosion und Fragmentierung des Wissens. Sie ergibt sich mit einer Verschiebung im Raum (mit der Einrichtung ortloser Orte) und in der Zeit (in der Vervielfältigung von Gegenwarten).

Armin Nassehi hat dies mit seiner Theorie einer „Gesellschaft der Gegenwarten“ für eine Epistemologie digitalisierter Lebensräume produktiv gemacht. Nach Nassehi zeichnen sich zwei entscheidende Herausforderungen für digitalisierte Gesellschaften ab: das Problem der Datenkritik und ihrer Kontrolle, damit zusammenhängend das Problem des (angemessenen) epistemischen Zugangs zur Wirklichkeit. Das Machtproblem digitalisierter Lebensräume mit ihren ökonomischen Zugriffen und politischen Übergriffen lässt sich nur angehen, wenn der Zugang zur Konstruktion datenbasierten Wissens geklärt ist. Sie haben im ersten Jahrzehnt des 21. Jahrhunderts insofern eine neue Qualität erreicht, als sie omnipräsent sind, aber zugleich anonym

bleiben. Das stellt ein Repräsentationsproblem dar, und zwar von der Seite der Internet-Userinnen und der Konsumenten, der Wähler wie der Politikerinnen, des Journalismus wie der Wissenschaften. Das verfügbare Wissen schafft Transparenz, die sich entzieht, sobald man es in seiner komplexen Architektur und Kommunikationsvarianz zu bestimmen sucht. Die repräsentierbare Welt hat sich in den Algorithmen und Datenmengen verloren, mit denen sie zur Verfügung gestellt oder auch erst – als eine Bedürfniswelt – geschaffen wird. Das geschieht im Zuge eines epistemologischen Bruchs mit der eingespielten Ordnung der Dinge:

„The classical epistemology of the era of written information since the Ancient Greek philosophy, especially since the book printing era has been the idea of overcoming the difference between recognition and recognized matters, in other words between what the philosophical tradition has called subject and object. More empirically spoken: The claim for truth was to discover the world as it is and to use the potentials of the nature and the cultural ideas, which want to become understood. It was an era of inventions and discoveries – and the role model was an existing nature and order with demonstrable reasons and reasonable categories of order. The epistemological order had its model outside of itself. Digital epistemology has changed this constellation.“<sup>14</sup>

Die klassische Differenz im Verstehen der Welt, die sich nach Jacques Derrida zwischen Zeichen und Bezeichnetem ereignet und eine unabsehbare Kette von Deutungszeichen auslöst, findet sich unter digitalen Bedingungen radikalisiert. Es gibt nicht die Schrift, den Text, sondern *ortlose Orte* einer fluiden Wahrheitsproduktion. Sie bildet sich nicht in analogen Repräsentationen dieser Wahrheit und einer Zuschreibung über Geltungsansprüche ab, sondern diese „Wahrheit“ *digitalisiert* sich selbst. Die Zurechenbarkeit von Positionen kommt damit in Bewegung. Präziser: Sie geschieht in der Form einer dynamischen *Verrechnung* (und zwar über Algorithmen) und die Zuordnung von systemischen Passungen bis hin zu *matches* in Partnerschaftsforen. Man kann zwar seinen Traumpartner später wirklich treffen, aber die Berechnung des idealen Treffers legt einen Schleier über die Wirklichkeit.

„Digital processing uses countable representations of the world. Digital processing establishes interruptions, which are able to transform anything into data. The analogue shape of represented world becomes invisible, but now it becomes possible to compare and to recombine data from different sources.“<sup>15</sup>

Es gibt zwar weiterhin den Autor eines Textes, aber wer eine Homepage betreibt und mit Informationen versorgt, bleibt in einer Schwebel. *Reale* Autorschaft erfolgt durch die Zurechnung von Verantwortung – zum Beispiel im politischen Raum. Das aber ist nicht mehr im eigentlichen Sinn *analog* und verändert die Situation auch gegenüber klassischen Redenschreibern, insofern sich hier systemisch unsichtbare Kommunikati-

---

<sup>14</sup> Armin Nassehi, Digitalized Society (Keynote at the conference „Society through the Lens of the Digital“, Hannover, Volkswagenstiftung, 31.5.2017; unveröffentlichtes Manuskript), 3.

<sup>15</sup> Ebd., 4.

on durchsetzt. *Fake News* lassen sich nicht auf eine Quelle reduzieren, sondern kombinieren und verschieben Datenbündel. Schon bei einzelnen Akteur\_innen, die sich über ihren Account ausweisen und als Personen identifizieren, verschiebt sich damit die Ordnung analoger Repräsentation. Das zeigt sich bei allen Kommunikationsformen, die bereits in Berechnungen von Verhalten und Bedürfnissen *vorab* einkalkuliert wurden – vor allem durch die globalen Marktsteuerungsmechanismen von Google, Amazon, Facebook und Apple.

Entscheidend ist dabei, dass die Wirklichkeit nicht mehr über distinkte Repräsentationen angemessen erfasst werden kann, sondern dass die basalen Codes auf komplexeren Berechnungen und Zuordnungen beruhen. Vor allem funktionieren sie emergent. Sie verändern sich und die Wirklichkeit, indem sie Muster für anschlussfähiges Verhalten produzieren. Air Berlin verlangte für den Login einen kurzen Bild-Test, um sicherzustellen, dass sich keine Maschine anmeldet. Aber auch das können intelligente Lernprogramme durch die Erkennung von Mustern umgehen. Es sind diese Muster, die digitale Akteur\_innen bestimmen. Sie führen in ein neues technologisches Zeitalter künstlicher Intelligenz, in das wiederum die genannte *Gang of Four* (Scott Galloway) erhebliches Kapital investiert hat. Sie kaufen förmlich die digital berechen- und prognostizierbare Zukunft.<sup>16</sup>

Die digitalisierte Welt differenziert sich damit nicht nur weiter aus, sondern sie besteht aus hochkomplex organisierten Informationsräumen. Digital funktionieren damit nicht nur die gesellschaftlich bestimmenden Technologien:

„Modern, functionally differentiated society is *per se* a digitalized system. Modern society is functionally differentiated, that means that societal development has established different logics and orientations of information processes with different codes of success. So political, economical, scientific, juridical, artistic, religious or mass media based operations have to solve different problems with respectively own routines and forms.“<sup>17</sup>

Die digitalisierte Gesellschaft verfügt damit weder über einen Ort, von dem aus sie sich selbst durchsichtig machen könnte, noch über eine Rationalität, die ihren kommunikativen Zusammenhalt anders als über die Form digitalisierter Operationen garantieren könnte. Sie produziert *Sichtbarkeit* über die visuell erschlossenen Datenspeicher, mit denen sich nicht nur täglich nahezu jeder Mensch auf der Welt vernetzt, sondern aus der Gesellschaft als Netz von Interaktionen besteht. Sie basiert damit auf der *Unsichtbarkeit* jener emergenten Logiken, mit denen diese Interaktionen überhaupt sichtbar werden können.

---

<sup>16</sup> Vgl. Cristin Liekfeldt, Wie Google, Amazon, Facebook und Apple die Weltmärkte beherrschen, <https://www.companisto.com/de/blog/internationales/wie-google-amazon-facebook-und-apple-die-weltmaerkte-beherrschen-60> (28.1.2016) – (abgerufen am 13.6.2017).

<sup>17</sup> Nassehi, *Digitalized Society* (s. Anm. 13), 5 (Hervorhebung: G.M.H.).

Diese Gesellschaft lässt sich nur als eine „Gesellschaft der Gegenwarten“ rekonstruieren, die in vervielfältigten Räumen stattfindet. Sie überschneiden sich; sie sind nicht mehr ohne Weiteres in der Weise zu identifizieren und zu unterscheiden, wie dies in analogen Repräsentationskulturen noch möglich war. Sie sind hochgradig komplex und intransparent – was genau deshalb zu Strategien analoger Komplexitätsreduktion provoziert.

#### 4. Die römisch-katholische Kirche im 21. Jahrhundert – ein Raum analoger Repräsentationen?

Aus fundamentaltheologischer Sicht verbinden sich damit eigene Herausforderungen. Sie führen in eine veränderte Form der Glaubensverantwortung unter digitalisierten Bedingungen. Rationale Anschlussfähigkeit entsteht in einer Gesellschaft je eigener Gegenwarten und Kommunikationsräume. Sie lässt sich nicht als *ratio* eines zentralen Wissens erreichen, weil die Wissensform einer allgemeinen Vernunft eingelassen ist in Verfahren des regelgeleiteten *Gebens und Nehmens von Gründen*, die Plausibilitäten *vor Ort* beanspruchen. Sie haftet aber auch nicht an den Subjekten der je eigenen oder einer ins Allgemeine abstrahierten anthropologischen Wahrheitsmacht, mit der man sich einen Überblick über den Ort verschaffen könnte, an dem Personen als souveräne Handlungsträger\_innen auftreten. Vielmehr ist diese *Ratio* selbst Aspekt des flüchtigen Moments gesellschaftlicher Gegenwarten, weil sich Überzeugungen und Gründe in ihnen entwickeln. Weil sich Deutungen und ihre Evidenzen in mehrfacher Hinsicht dem sicheren Zugriff von Interpret\_innen entziehen, im Blick nämlich auf die *unsichtbare Seite* digitalisierten Wissens:

- die zur Verfügung gestellten Daten
- die zugrunde liegenden Muster und ihre Logiken
- die konstruktive Leistung der Interpret\_innen.

Fundamentaltheologie muss sich vor allem unter dem Gesichtspunkt (a) der Kommunikabilität ihrer Glaubensgründe und (b) ihrer eigenen Konstituierung auf diese Situation einlassen. Dabei erweist sich die Komplexität und Unüberschaubarkeit gesellschaftlicher Gegenwarten mit ihren systemischen Eigenlogiken als besondere Herausforderung, mithin als Überforderung. Religiös und moralisch universalisierte Geltungsansprüche stoßen auf Begrenzungen, die sich nicht mehr über Kontextualisierungs-Grammatiken bestimmen lassen, die eine klare Zuordnung von Text und Kontext, theologisch gesprochen: von Evangelium und Kultur insinuieren. Die Produktion religiöser Zeichen erweist sich als sehr viel komplexer, etwa in der Übergängigkeit

von sakralen und profanen Räumen, von religiösen und säkularen Sphären.<sup>18</sup> Religiöse (oder – je nach zugrunde liegender Definition von *Religion* – religionsanaloge) Lebensformen werden milieubezogen generiert, wo Codes für Unverfügbarkeit, Heiliges und fremdem Zugriff Entzogenes etabliert werden. Auf dieser Linie entziehen sich fundamentalistische Gruppen der Begrenzung ihrer Überzeugungen, indem sie sie sozial bestätigen. Sie legen ein Set von Wahrheiten fest, das allerdings nur auf der Basis einer *differenzierenden Entdifferenzierung* eingeführt werden kann. Man muss den Ort und die gesellschaftliche Gegenwart der Festlegung ebenso ausblenden wie das Entscheidungsmoment, das der Auswahl zugrunde liegt. Damit sind Fundamentalist\_innen, und zwar gerade weil sie Gründe für ihre Positionen und Aktionen (im Netz) anführen, im Modus der Überschreitung Teil eines durch gesellschaftliche Kommunikation bestimmten Prozesses. Ihr Standpunkt lässt sich nur um den Preis der Ausblendung der eigenen Transformation *als wahr* auszeichnen, aber von eben diesem Standpunkt aus nicht mehr durchschauen, weil man sich zu ihm relativierend verhalten müsste. Die so erreichte Religionswahrheit bleibt sich selbst gegenüber blind und unterkomplex. Aber ihre Sicherheitsversprechen wirken umso lukrativer, als keine Theorie diese Versprechen einzulösen vermag.

Die Bestimmung und Bearbeitung konstitutiver Unsicherheit erweist sich damit als wesentliche Herausforderung der Fundamentaltheologie. Disziplingeschichtlich hat sie als Apologetik bis in das 20. Jahrhundert nach sicheren Glaubensgründen gesucht. Sie hat dafür verschiedene Ausgangspunkte bereitgestellt: Offenbarung und Schrift, Kirche und Tradition, die transzendente Grammatik des autonomen Subjekts oder freiheitsanalytische Formulare. Jeder Ansatz war mit dem Anspruch auf seine Unhintergebarkeit verbunden. Keiner fand allgemeine Akzeptanz. Jeder Ort der Rechtfertigung des Glaubens blieb partikular. Die Sicherheit eines unbezweifelbaren Standpunktes, von dem aus sich die Wahrheit des christlichen Glaubens erreichen und kommunizieren ließe, hat sich im Zuge der Kritik an den evidenzgebundenen Voraussetzungen aufgelöst. Damit zeichnet sich eine andere *fundamentaltheologische Wissensform* ab, die um die eigene *Ortlosigkeit* weiß. Präziser: um die Übergängigkeit im Ausweis ihrer Standpunkte und der geschichtlich entstandenen Perspektiven und gesellschaftlich eingespeisten Gründe.

Dafür steht wiederum ein Modell der fundamentaltheologischen Theoriebildung zur Verfügung: die Lehre von den *loci theologici*. Katholisch wurde sie die längste Zeit im Rahmen einer epistemisch gehaltvollen Ekklesiologie eingesetzt – als Vollzugsform der Kirche als *societas perfecta*. Dabei weist dieses Modell schon von Melchior Cano her, der es im 16. Jahrhundert methodologisch präzisierte, Bruchmomente auf, die es erkenntnistheoretisch zur Geltung brachte. Gemeint sind die *loci theologici alieni*, die

---

<sup>18</sup> Ein Beispiel ist die Entstehung einer *Religion ohne Gott* bzw. einer religionsanalogen Spiritualität für Atheist\_innen. Vgl. Gregor Maria Hoff, Ein anderer Atheismus. Spiritualität ohne Gott?, Kevelaer 2015.

fremden Orte, über die Kirche in ihrem Wahrheitswert nicht verfügt (Geschichte, Vernunft, Philosophen). Gemeint sind aber auch die internen Differenzierungsmomente zwischen *konstitutiven* und *interpretierenden* Orten der Wahrheitsbestimmung sowie die Pluralisierungseffekte, die vom Prozess der diskursiven Darstellung von Wahrheitspositionen ausgehen. Sie hängen wiederum mit einem Moment zusammen, das Cano nicht mehr zum Thema machte: der zeichengebundenen Kommunikation, mit der die Referenz der jeweiligen Orte ermittelt wird.

Dass die Bedeutung der Sprache von Cano übersehen wird, hängt mit dem Ort zusammen, den die Kommunikationsgemeinschaft *Kirche* in diesem kommunikativen Prozess des Gebens und Nehmens von Gründen einnimmt. Sie ist konstitutiv und interpretativ gleichermaßen. Sie stellt den Rahmen für das Modell, insofern sich *in ihr* die Zeichen entwickelt haben, die zum Ausweis *heiliger Schriften* und ihrer Kanonisierung geführt haben wie dem Material der *loci theologici interpretativa* zugrunde liegen. Die Kirche wird bei Cano in ihren verschiedenen Bezeugungsinstanzen in seine Erkenntnistheorie eingetragen, während er blind gegenüber der Tatsache bleibt, dass sich ihr epistemischer Standpunkt bereits der Durchsetzung kirchlicher Wissensmacht verdankt. Sie lässt sich über die konstituierende Wirkmacht des Heiligen Geistes ausweisen, aber wiederum nur im komplexen Bezugsfeld jener *loci*, die emergent in diesem Prozess der Einrichtung kirchlichen Glaubens entstanden sind und weiter – nämlich als lebendige Tradition – entstehen.

Die Kirche nimmt in diesem Modell einen *ortlosen Ort* ein, der als Rahmen begründend wirkt, sich aber im Vollzug des Gebens und Nehmens von Gründen durch seine Referenzorte *relativierend* thematisieren lässt. Cano etabliert eine diskursive kirchliche Erkenntnistheorie, die unter den Bedingungen digitalisierter Wissensformen fundamentaltheologisch anschlussfähig erscheint, weil sie eine *Ratio im Übergang* präsentiert: eine komplexe geschichtliche Logik. Jeder Ort, auf den man sich bezieht, um einer theologischen Aussage Autorität *zusprechen* zu können, muss mit dem Standpunkt und den von ihm her entwickelten Argumenten rechnen. Auf diese Weise entsteht ein *repräsentativer Rahmen* für eine Darstellung von Glaubenspositionen, die auf komplexe Lösungen geeicht ist.

Dabei zieht die Darstellungsform besonderes fundamentaltheologisches Interesse auf sich. Sie erlaubt es, auf die *Bedeutung ortloser Orte* in der Konstitution theologischer Erkenntnis zu achten. Die Kirche, wie sie Cano in seiner Methodologie einführt, kann gerade, weil sie als *ortloser Ort* in der Theoriearchitektur erscheint, nicht *analog repräsentiert* werden, sondern muss im Erkenntnisprozess diskursiv erreicht werden. Auch wenn Cano vor allem auf die Sicherheit theologischer Erkenntnis abzielte (und zwar nicht zuletzt im konfessionellen Konflikt des 16. Jahrhunderts), hat er doch gegenüber dem später vor allem von Bellarmin eingesetzten Rahmen der Kirche als *societas perfecta* eine komplexere Problemlösung eingeführt. Sie verlässt sich nicht

auf analoge Lösungen, sondern nimmt die verschiedenen Orte ernst, an denen sich theologische Erkenntnis festmacht.

Diese transformative Repräsentationsgrammatik stößt kirchlich bis heute auf Widerstände. Gerade die Konzepte der Kirche als *Leib Christi* und die Wissensformen der *repraesentatio Christi*, die die Ekklesiologie bestimmen und sich sowohl in der Theologie des Amtes wie auch damit zusammenhängend in Pastoral und Liturgie durchsetzen, scheinen eine analoge Wissensform kirchlicher Repräsentationsmacht nahezu legen. Sie stellt personal verbürgte Sicherheit zur Verfügung und ist imstande, konfrontiert mit den *ortlosen Orten* digitalisierter Lebensräume, feste Standpunkte zu beziehen und sicher zu orientieren. Indes bleibt der Ort dieser Religionswahrheit hinsichtlich seiner Erreichbarkeit ortlos, förmlich utopisch. Er wirkt gespenstisch insofern, als er als Negation jener komplexen Episteme wirkt, die auf die eigene Existenz einwirkt. So treten katholische Jugendbewegungen wie z. B. Loretto mit einer scheinbar digitalisierten Kirchenbildungsform auf. Aber die Digitalisierung betrifft nur ihre Performance. Ihre Präsenz ist theologisch und ekklesiologisch sowohl mit den dogmatischen Inhalten als auch mit ihren eucharistischen Präsenzkulturen an die Wissensformen einer *repräsentativen Ekklesiologie* gebunden. Im Raum einer Theorie der *Gesellschaft der Gegenwart* erscheint diese neue Kirchenform selbst als transformativ, ohne dass dies reflektiert würde: pentekostal in der Spiritualitätsform, charismatisch transversal und zugleich kirchenkonservativ. Damit lassen sich klare Zugehörigkeiten formulieren, die den eigenen Wahrheitsort zum Verschwinden bringen.

Für die Kirche stellt sich von daher das epistemologische Problem der Repräsentation neu. Ihr Körperdiskurs ist auf das analoge Sichtbarmachen ihres unsichtbaren Herrn angelegt. Dafür nutzt die Kirche körperliche Inszenierungen, die aber christologisch an einer digitalen Grammatik des Leibes Christi hängen: der Koordination der ungetrennt und unvermischt aufeinander bezogenen göttlichen und menschlichen Wirklichkeit Jesu Christi, die Sagbares an Unsagbares koppelt, das Aussprechen dieser Wahrheit des Glaubens mit negativ-theologischen Formularen verfügt.<sup>19</sup>

Fundamentaltheologisch ist von daher eine Grammatik des (kirchlichen) Glaubens gefordert, die dem Herausforderungsniveau der komplexen Konstitutionsbedingungen digitalen Wissens entspricht. Dazu zählt in besonderer Weise der Blick auf die Einrichtung und Funktionsform *ortloser Orte*, die sich in ökonomischer und politischer Hinsicht als Bedingungsräume *flüchtiger Existenz* auswirken. Das kann faszinierend wirken für den, der es sich leisten kann, auf dem Sprung zu sein, sich unsichtbar zu machen. Frank Ahearn kann davon jedenfalls gut leben. Aber für den größten Teil der Menschheit, der an ortlosen Orten unsichtbar gemacht wird, erweist sich dies als tödliche Herausforderung. Insofern wird eine fundamentaltheologische Epistemologie *ortloser Orte* im digitalisierten Zeitalter am Ende *politisch*.

---

<sup>19</sup> Vgl. Gregor Maria Hoff, Chalkedon im Paradigma negativer Theologie. Zur aporetischen Wahrnehmung der chalkedonensischen Christologie, in: ThPh 70 (1995) 355–372.

Univ.-Prof. Dr. Gregor Maria Hoff  
Fundamentaltheologie und Ökumenische Theologie  
Fachbereich Systematische Theologie  
Katholisch-Theologische Fakultät  
Universität Salzburg  
Universitätsplatz 1  
A-5020 Salzburg  
gregor-maria.hoff@sbg.ac.at



## Als Kirche digital zur Sprache finden Zum pragmatistischen Zusammenhang von Pluralität, Weltanschauung, Religiosität und digitalen Medien

### Abstract

Der Beitrag zeigt erstens auf, dass die gegenwärtige Krisenlage des kirchlich verfassten Christseins wesentlich in der Unfähigkeit zur Versprachlichung der eigenen Anliegen besteht. Dieser Befund wird durch drei Faktoren gesteigert: forcierte weltanschauliche Pluralität; digitale Kommunikationsräume; und die Unzulänglichkeit induktiver bzw. deduktiver religiöser Sprechakte. Gesucht wird ein neuer Typ christlich-religiösen Sprechens, der gerade wegen (und eben nicht trotz) seiner partikularen Begrenzung als pluralitätskompetent erlebt werden kann. Die Praxisphilosophie des Neo-Pragmatismus hilft aus dem Dilemma. Der Hauptteil des Beitrages besteht in der Präsentation einer ‚Theorie der Bedeutung‘, aus der neue Einsichten in eine ‚Theorie weltanschaulicher Artikulation‘ erwachsen. Letztere Einsichten werden als Programm konkretisiert.

The article shows that the present crisis of being a Church-oriented Christian consists essentially in the inability to verbalize one's own concerns. This finding is supported by three factors: the forced plurality of worldviews, digital communication spaces, and the inadequacy of inductive or deductive religious speech acts. Therefore, there is a need for a new mode of Christian religious speech, namely, one that is considered competent and open to plurality precisely because of (and not despite) its partisan limitations. The practical philosophy of neopragmatism can help with this dilemma. The main part of the contribution presents a "theory of meaning" that offers new insights into a "theory of worldview-based articulation."

### 1. Christsein in Sprachnot

#### 1.1 Hinführung zur Herausforderung

Ohne Frage ist der gegenwärtige Diskurs rund um christliche Religiosität, ihrer verfassten Kirchlichkeit und ihrer gesellschaftlich-kulturellen Präsenz – oder Nicht-Präsenz? – geprägt von multiplen Krisenwahrnehmungen.<sup>1</sup> Dies festzustellen ist wenig originell. Und seitens der universitären Pastoraltheologie, die sich ja seit jeher als „Krisenwissenschaft“<sup>2</sup> versteht, wird man aufpassen müssen, nicht allein schon die grassierende

---

<sup>1</sup> Vgl. nur für sehr viele Bücher, die über die im Titel verankerte Alarmdiagnose für die Lektüre werben, Alexander Garth: *Gottloser Westen? Chancen für Glauben und Kirche in einer entchristlichten Welt*, Leipzig 2017.

<sup>2</sup> Wie stark das Fach sich als „Krisenwissenschaft“ modelliert, zeigt der originelle Bezug dieses Labels auf sich selbst bei Richard Hartmann, *Pastoraltheologie zwischen historisch-theoretischer Reflexion*

ekklesiale Krisensymptomatik sozusagen per se als Existenzberechtigung des eigenen Faches aufzuweisen. (Immerhin wäre es ja denkbar, das Fach auch als *Krisenbewältigungs-Wissenschaft* aufzulegen, und dieser große Unterschied zu reiner Krisendiagnostik würde da vorsichtiger machen.)

Angesichts der Richtigkeit, aber auch der Vielzahl und in ihrer Vielfalt unüberschaubaren aktuellen Krisendiagnosen kann es müßig wirken, nach Akzenten und Differenzierungen zu suchen. Trotzdem ist dies eine Aufgabe der Pastoraltheologie, vor allem, wenn sie sich mindestens als Interventionsvorbereitung versteht. Welche Nadeln also gilt es im Heuhaufen zu suchen, wenn dieser nur aus Nadeln zu bestehen scheint?

Eine semantische Möglichkeit ist immerhin immer in Sicht, nämlich die Suche nach Priorisierungen der Autorinnen und Autoren selbst. Und tatsächlich: Geht man mit diesem Kriterium durch das einschlägige Material, zeigt sich ein auffälliger Akzent. Rein semantisch zeigen erstaunlich viele Beobachterinnen und Beobachter an, dass unter den vielen Krisensymptomen eines besonders gravierend ist: die faktische Sprachnot der Glaubensverkündigung.

Hierzu nur drei Zitatbeispiele, einmal aus systematisch-theologischer, einmal aus religionssoziologischer, einmal aus kommunikationswissenschaftlich-journalistischer Feder.<sup>3</sup> Die Frage nach Gott, so Thomas Pröpfer, „... ist vermutlich angesichts des pluralistischen Zerfalles des gegenwärtigen Denkens und des *rapiden Verlusts einer Sprache*, die überhaupt noch unbedingt Angehendes auszudrücken vermöchte, *sogar noch dringlicher geworden* als in den weiter zurückliegenden Jahrzehnten.“<sup>4</sup>

Der Sozialphilosoph und -theoretiker Hans Joas sekundiert: „Ein *entscheidender* Grund [für die derzeitige Krise der Kirchen, M.S.] besteht darin, dass es in traditionell christlichen Ländern zu einer Art Erschöpfung der christlichen Sprache und der Weitergabe christlicher Glaubensgehalte gekommen ist.“<sup>5</sup>

---

und Praxis: Die Krisenwissenschaft in der Krise, in: Herder-Korrespondenz Spezial 1/2008: Glauben denken. Theologie heute – eine Bestandsaufnahme, 53–57.

<sup>3</sup> Alle folgenden Hervorhebungen im zitierten Text von M.S.

<sup>4</sup> Thomas Pröpfer, *Theologische Anthropologie*, Bd. I, Freiburg i.Br. u.a. 2015, 311. Ähnlich, aber in sozialetischer Zuspitzung Karl Gabriel: „Die Theologie ist aber auch [neben ihrer akademischen Reflexionssprache, M.S.], wo sie sich im Sinne des Konzils als öffentliche Theologie ad extra wendet, *in besonderer Weise* auf die Verständigungsebene öffentlicher Alltagssprache verwiesen.“ (Karl Gabriel, *Die Interpretation des II. Vatikanums als interdisziplinäre Forschungsaufgabe*, in: Peter Hünermann [Hg]. *Das II. Vatikanum. Christlicher Glaube im Horizont globaler Modernisierung. Einleitungsfragen*, Paderborn u.a. 1998, 35–47, hier 47.)

<sup>5</sup> Hans Joas, in: Ulrich Ruh: *Warum Gläubige glauben. Ein Gespräch mit dem Soziologen Hans Joas*, in: *Herder Korrespondenz* 57 (2003), 447–452, 447.

Und er fährt, an anderer Stelle, fort: „Das Christentum kann sich heute intellektuell nur verständlich machen – das ist meine Erfahrung und meine These –, wenn ihm die Übersetzung in die Gegenwart *in ganz elementarer Weise neu* gelingt.“<sup>6</sup>

Innerkirchlich sehr bekannt geworden ist die Diagnose von Politikberater Erik Flügge: Die Kirche *verreckt* an ihrer Sprache.<sup>7</sup>

Natürlich ist dies nur eine Zitat-Auswahl, ohne jeden Anspruch auf repräsentative Geltung. Aber in jedem Zitat zeigen sich die gesuchten Priorisierungen (,entscheidender Grund‘; ,besondere Dringlichkeit‘; ,ganz elementare Weise‘; ,Verreckungsgrund Sprache‘ – nichts anderes, usw.) und dies aus praktischer, extratheologischer und intratheologischer Expertise. Viele weitere Belege ließen sich anführen, wofür hier nicht der Platz ist.

Handelt es sich bei dem bisherigen Vorgehen nur um eine Argumentationsstrategie *ad auctoritatem*, so tritt doch bei vielen eine begleitende Alltagserfahrung kirchlicher Sprachnot hinzu. Der enorme Beifall zur Situationsbeschreibung bei Flügge, dessen Buch immerhin Bestsellerstatus erlangte, zeigt, dass er ein Unbehagen artikuliert hat, das viele kennen und erleiden. Wie fremd liturgisches Sprechen werden kann, offenbarte exemplarisch die heftige Debatte um die Frage nach wortgetreuer Übersetzung der rituellen Vorlagen.<sup>8</sup> Wie belastend es sein kann, als ,Geistlicher‘ sozusagen öffentlich ein betendes, glaubendes, kohärentes Subjekt zu sein, zeigen exemplarisch die neueren autobiografischen Bücher von Priestern.<sup>9</sup> Und wie schwierig es geworden ist, nach dem Auseinanderfall von kollektiv-religiöser und allgemein kultureller Lebensdeutung, den eigenen Alltag von der christlichen Identitätsdeutung her zu versprachlichen, hat schon karikative Züge.<sup>10</sup> Nicht zuletzt sei darauf hingewiesen, dass der Dia-

<sup>6</sup> Hans Joas, Die Zukunft des Christentums, in: Blätter für deutsche und internationale Politik, 52 (2007), 976–984, hier 982.

<sup>7</sup> Vgl. Erik Flügge, Der Jargon der Betroffenheit. Wie die Kirche an ihrer Sprache verreckt, München 2016.

<sup>8</sup> Vgl. nur die Debatten um die Instruktion „Liturgiam authenticam“ zum Gebrauch der Volkssprache bei der Herausgabe der Bücher der römischen Liturgie „Liturgiam authenticam“ von 2001 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 154); u. a. dazu Benedikt Kranemann, Betet, Brüder und Schwestern ... Für eine überzeugendere Sprache in der Liturgie, in: Lebendige Seelsorge 65 (2014), 279–284.

<sup>9</sup> Vgl. nur: Heiner Wilmer: Gott ist nicht nett. Ein Priester auf der Suche nach Sinn, Freiburg iB u.a. 2018<sup>2</sup>; Thomas Frings, Aus, Amen, Ende? So kann ich nicht mehr Pfarrer sein, Freiburg i.Br. u.a. <sup>2</sup>2017; Christian Olding, Klartext bitte. Glauben ohne Geschwätz, Freiburg i.Br. u.a. 2017; Rainer M. Schießler, Himmel – Herrgott – Sakrament: Auftreten statt austreten, München 2016. Man beachte bei den Titeln die semantische Verbindung zu kulturell wirksamer Sprache.

<sup>10</sup> Vgl. die bekannte Karikatur von Thomas Plassmann: Exoten. (Man findet sie bei Google mit den Stichworten ,Plassmann Exoten‘). Das dort karikierend aufgezeigte Problem der ausbleibenden Relevanzbehauptung des Christlichen (als Inhalt- und als Sprachakt) kannte schon Niklas Luhmann, und das bereits 1977, wenn er schreibt: „Die Frage, worin eigentlich der christliche Charakter von Entwicklungshilfe bestehe, erzeugt in den dafür zuständigen Ausschüssen der kirchlichen Organisation ratlose Verlegenheit.“ (Die Funktion der Religion, Frankfurt a. M. 1977, 264).

logprozess der Deutschen Bischofskonferenz „Im Heute glauben“ im Abschlussdokument als besonders dringlich zwei Bedarfe der Glaubenden festgehalten hat: partizipative Leitungsformen und die neue Befähigung zur Glaubenssprache.<sup>11</sup>

Als Ergebnis sei daher die Hypothese aufgestellt und anfanghaft begründet, dass die aktuelle Identitäts- und Relevanzkrise des kirchlich verfassten und sicher auch des nicht verfassten Christseins in der Diagnose einer kommunikativen Sprachnot kulminiert. Dies ist ein wichtiger Akzent; denn damit ist auch markiert, wo entscheidende Interventionen zur Krisenbewältigung anzusetzen hätten.

## 1.2 Sprachnot: Zweifache Intensivierung des diagnostischen Befundes

Allerdings: Dieser diagnostische Befund wird durch drei Faktoren in seiner herausfordernden Kraft noch verschärft: Zum einen kann gezeigt werden, dass es der Kirche die Sprache verschlägt, weil sie von durchbrechender weltanschaulicher Pluralität verunsichert wird; zum anderen sind es die neuen Möglichkeiten digitaler Kulturräume und digitaler Kulturtechniken, die den Befund der generellen Pluralitätsüberforderung noch intensivieren; drittens erweisen sich die eingeübten kirchlichen Sprechroutinen als Unterbietung der gegebenen Herausforderung.

Dies ist im Folgenden kurz zu zeigen (2.1, 2.2). Herzstück des Beitrages ist aber die Präsentation eines praxisphilosophischen Vorschlags, mit dem die Problematik implizit weltanschaulicher und explizit religiöser Sprache neu gefasst werden kann – und zwar so, dass man nicht in die Logik eines destruktiven Nullsummenspiels mit kultureller Pluralität gelangt, sondern in eine wechselseitige Dynamisierung (3). Aus dieser theoretischen Öffnung heraus lassen sich dann auch kirchlich digitale Kulturräume gelassener betreten (4.1, 4.2). Und es lassen sich, abschließend, einige Interventionsempfehlungen begründen, um sowohl digital wie plural wieder zur Glaubenssprache zu finden (4.3). Kurz: Skizziert wird die Entwicklung eines Typs christlich-religiöser Rede, der unter den Bedingungen von unhintergegangener weltanschaulicher Pluralität sowie

---

<sup>11</sup> „Der Abbruch von Tradition und die Indikatoren für den radikalen Wandel kirchlichen Lebens sind in den Analysen, die während der Gesprächsforen vorgetragen wurden, immer wieder zur Sprache gebracht worden. (...) Zu den meisten und vor allem zu den modernen gesellschaftlichen Milieus findet ein großer Teil der Kirche keinen Zugang mehr. Als zentrale Probleme wurden dabei mangelnde Sprachfähigkeit, besonders im Verhältnis zu jungen Menschen, und fehlende Partizipation diagnostiziert.“ Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Überdiözesaner Gesprächsprozess „Im Heute glauben“ 2011–2015. Abschlussbericht, Bonn o.J. (2016), 10; vgl. ebd., 16–18.25–28. Außerdem: Deutsche Bischofskonferenz (Hg), Im Heute glauben! Botschaft der deutschen Bischöfe zum Abschluss des überdiözesanen Gesprächsprozesses, Bonn 2016, 3. Zum lehramtlichen Gesamtbild gehört auch die lange und durchaus unkonventionelle Befassung mit dem Thema ‚Verkündigung‘ in *Evangelii Gaudium* (Nr. 111–175) bei Papst Franziskus I.

den sich aufdrängenden Möglichkeiten digitaler Kommunikation auch aus Sicht von Nicht-Religiösen als begrüßenswert erscheinen kann.<sup>12</sup>

## 2. Sprachnot zweifach: Kulturelle Pluralität in digitaler Steigerung

Das bisher eher assoziativ gewonnene Problembewusstsein rund um eine in weltanschaulich pluralen Gesellschaften prekär gewordene Versprachlichung ‚des‘<sup>13</sup> christlichen Glaubens soll im Folgenden präziser und analytisch gefasst werden. Hierzu sind eigentlich zwei Ebenen zu unterscheiden: eine historisch kontingente und eine prinzipielle. Aus Platzgründen wird nur die letztere ausgeführt.<sup>14</sup>

### 2.1 Kann nichts Unbedingtes mehr für viele als geltend behauptet werden?

#### Die generelle Zumutung weltanschaulicher Pluralität

Pluralität ist synonym mit der Vervielfältigung von Geltungsansprüchen inklusive des Verzichtes auf Geltungsansprüche – und führt damit *jeden* Anspruch auf interpersonale oder sogar kollektive weltanschauliche Geltung in eine Krise. Die Frage lautet: Was kann viele oder sogar uns alle berechtigt in die Pflicht nehmen – und in welche Pflicht und warum? Das oben zitierte Diktum von Thomas Pröpper hat diese Ebene des Prin-

<sup>12</sup> Es ist zu betonen, dass angesichts der hier eigentlich zu bewältigenden philosophischen Materialmenge nur eine Skizze möglich ist. Das Ziel ist aber schon, eine Denkrichtung anzuzeigen, die aus dem Dilemma (denn als solches wäre es rekonstruierbar) der Sprachnot produktiv herausführt.

<sup>13</sup> Es wird sich später zeigen, wie irreführend diese im kirchlichen Bereich übliche Singularisierung und Substantivierung ist, wenn sie von ‚dem‘ Glauben handelt. Der Beitrag will dafür werben, aus der hier angezielten Eindeutigkeit auszubrechen und die Chancen zu nutzen, die sich ergeben, wenn weder klar ist, was ‚Glauben‘ ist, noch dass es sich um einen markierbaren, klar zuordnenbaren (‚der‘) Glauben handeln muss. Zum Plädoyer für Mehrdeutigkeit vgl. auch Thomas Bauer, *Die Vereindeutigung der Welt. Über den Verlust an Mehrdeutigkeit und Vielfalt*, Ditzingen<sup>10</sup>2018; Armin Nassehi, *Die letzte Stunde der Wahrheit. Kritik der komplexitätsvergessenen Vernunft*, Hamburg<sup>2</sup>2018.

<sup>14</sup> Unter kontingenter Sprachnot wäre z.B. mithilfe religionsökonomischer Theoriemodelle auszuführen, dass die verfassten christlichen Kirchen hierzulande faktisch aus der Position eines staatlich privilegierten marktbeherrschenden Duopols in die Position von Teilnehmern eines pluralen weltanschaulichen Marktes zu wechseln haben. Dieser ist nicht nur von anderen Religionsanbietern geprägt, sondern vor allem von der ‚säkularen Option‘ (Charles Taylor), also der Alternative, die Religionszugehörigkeit implizit und/oder indifferent zu halten. Dieses Wachstum an weltanschaulichen Alternativen, das man zeigen kann, hat die kritische Masse zunehmender Kulturprägung wohl erst in jüngster Zeit erreicht – und stellt die ehemaligen Duopolisten vor enorme Zerreißproben. Es wäre lohnend, sich kirchenentwicklerisch die vergleichbaren Change-Prozesse nicht-kirchlicher Großorganisationen (wie der Telekom, der Deutschen Bahn oder der großen öffentlich-rechtlichen Radio- und Fernsehanstalten) zu erschließen. Vgl. zum Ganzen Matthias Sellmann, *Dienstleistung an artikulierter Religionsfreiheit. Ein Diskussionsvorschlag zur Frage nach der präzisen Sendung der Kirche heute*, in: Michael Herbst (Hg.), *Kirchen(n) Gestalten* (Arbeitstitel), Greifswald 2019 (im Erscheinen).

zipiellen bereits angespielt, wenn es dort hieß, man erlebe gerade den Verlust einer Sprache, „die überhaupt noch unbedingt Angehendes auszudrücken vermöchte“<sup>15</sup>. Ist Pluralität also gerade synonym mit der Bestreitung jeder Form von Wahrheitsgeltung, die mehr sein will als subjektiv-authentisches Postulat, sondern die auch die anderen habermasschen Dimensionen verständigungsorientierten Sprechens zu bedienen sucht: die Richtigkeit und die Verständlichkeit/Zugänglichkeit?<sup>16</sup>

Diese Herausforderung ist sowohl abstrakt wie dann auch für jeden Geltungsanspruch materiell. Das heißt: Selbst wenn es der Theologie gelänge, sich in diese Grundsatzfrage moderner deliberativer Gesellschaften abstrakt hineinzulesen, so verschärfen doch neuere Analysen den Befund noch materiell. Denn was soll es sein, was die christliche Tradition der pluralisierten Kultur als Ressource materiell anzubieten hätte? Neuere Stimmen gehen da radikal zu Werke und bezweifeln etwa, dass der Typ Erlösungsreligion – der doch bisher als konstitutiv für das Christentum schien – noch eine kulturelle Relevanz für moderne Lebensdeutung haben kann. Wovon und/oder woraufhin will das Christentum retten? Wenn aber schon die inhaltliche Substanz nicht gebraucht wird – jedenfalls die bisher unterstellte – was bitte denn dann?<sup>17</sup>

Natürlich ist hier nicht der Raum, diese vielerorts debattierte philosophische und fundamentaltheologische Grundsatzfrage auszuleuchten.<sup>18</sup> Trotzdem braucht es Leitplanken, die das hier zu Entwickelnde abstecken. Für die hier anstehende Forschungsfrage nach dem Profil einer pluralitätsfähigen christlichen Glaubenssprache sollen daher folgende sechs Geländer-Erkenntnisse des virulenten theologisch-philosophischen Hintergrunddiskurses mindestens im Schnelldurchlauf markiert werden:

1. Das Christentum kann auf den Anspruch öffentlicher Geltung nicht verzichten; es ist dieser Religion konstitutiv inhärent, sich epistemologisch, aber auch organisatorisch von ihrer kulturellen Umwelt her zu bestimmen und sich wirksam in sie einzulesen.<sup>19</sup>

<sup>15</sup> Quelle s. o. (s. Anm. 4) sowie ebd., 746-756.905-913; zum Ganzen in politologischer Sicht auch Antonius Liedhegener: Pluralisierung, in: Detlef Pollack u.a. (Hg.), *Handbuch Religionssoziologie*, Wiesbaden 2018, 347-382.

<sup>16</sup> Vgl. Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Bd. I, Frankfurt a. M. 1981, 114–151.

<sup>17</sup> Angespielt wird auf die These Jan Löffelds, das soteriologische Argument des christlichen Geltungsanspruchs sei modern nicht mehr vermittelbar; vgl. ders., *Wenn Gott nicht mehr notwendig ist, oder: was macht eine Erlösungsreligion in einer Welt, die sie nicht mehr braucht?* in: *Zeitschrift für Pastoraltheologie* 38 (2018) 1, 105–121.

<sup>18</sup> Vgl. als sammelnde Übersichten nur Horst Dreier, *Staat ohne Gott. Religion in der säkularen Moderne*, München 2018; sowie Hans Joas, *Die Macht des Heiligen. Eine Alternative zur Geschichte der Entzauberung*, Frankfurt a. M. 2017.

<sup>19</sup> Dies ist eine Grunderkenntnis jeder Fundamentaltheologie, die sich dem letzten Konzil verpflichtet weiß. Der Weg in die Sozialform der Sekte ist seit der Urkirche als Häresie erkannt; vgl. nur Markus Knapp, *Die Vernunft des Glaubens. Einführung in die Fundamentaltheologie*, Freiburg i. Br. u. a. 2009, 119–179 u. ö.

2. Mit einem starken nachkonziliaren Schub systematischer Theologie kann erkannt werden, dass Säkularität keine widerchristliche Gesellschaftsentwicklung ist, der gegenüber das Christsein sich kontrastgesellschaftlich oder sogar flüchtend aufstellen müsste. Vielmehr gibt es gute, letztlich schöpfungs- und inkarnationstheologische Gründe, eine Theologie der Welt so zu verfassen, dass es ein genuin christliches Recht auf Säkularität gibt.<sup>20</sup> Dieselbe theologische Linie gilt für die Anerkennung staatlich geschützter und auch verteidigter weltanschaulicher Pluralität als Errungenschaft von Freiheit.<sup>21</sup>
3. Fragt man näher, über welche Problemdiagnose man dem Profil des eigenen wirkamen Sprechens näherkommt, versagt der Säkularitätsbegriff allerdings wegen seiner zu starken Vieldeutigkeit.<sup>22</sup> Es wird daher vorgeschlagen, das allgemeine Problem so spezifisch zu granulieren, dass die eigene Kommunikationsarbeit konkreter geplant werden kann. In den Blick kommt, dass religiöse Organisationen in pluralen Gesellschaften sich daran beteiligen sollten, eine Infrastruktur für das Ausleben des staatlich garantierten Rechtes auf religiöse Selbstbestimmung zu etablieren und anzubieten: dieses Recht also zu schützen, seine Möglichkeiten zu stimulieren, zu kultivieren und die sowohl privaten wie politischen Gestaltungsgewinne öffentlich zu vermitteln.<sup>23</sup>
4. Wird dieser Infrastrukturauftrag versprachlicht, erweisen sich zwei typische religiöse Sprachstrategien als untauglich. Die eine Strategie übersetzt sich selbst von religiösen Prinzipien her (deduktiver Sprechakt). Man wird seltsam abstrakt. Wenn zum Beispiel die Legitimationen für öffentliche politische Interventionen nur noch über eingeschliffene Chiffre-Routinen laufen, wird das Pluralitätsgefüge materiell unterboten. Konkret: Wenn man, wie etwa in der Katholischen Erwachsenenbildung sehr üblich, das Kirchenhandeln einspielt, weil dadurch vorgeblich die „Werte gesichert“ werden, die „Demokratie stabilisiert“ wird, das „christliche Menschenbild“ gefestigt und die „Menschen einen Halt bekommen“, dann ist das alles natürlich nicht falsch. Es drängt sich aber der Verdacht auf – der oft genug bei insistierender Nachfrage bestätigt wird –, dass es sich um funktionale Formeln handelt, die kaum durch ori-

---

<sup>20</sup> Vgl. nur den aus heutiger Sicht prophetischen Aufsatz von Karl Rahner, *Theologische Reflexionen zum Problem der Säkularisation*, in: ders., *Schriften zur Theologie VIII*, Einsiedeln u. a. 1967, 637–666; sekundär Knut Wenzel, *Gott in der Stadt. Zu einer Theologie der Säkularität*, in: Michael Sievernich – Knut Wenzel (Hg.), *Aufbruch in die Urbanität. Theologische Reflexion kirchlichen Handelns in der Stadt*, Freiburg i. Br. u. a. 2013, 330–389.

<sup>21</sup> Dazu Georg Essen (Hg.): *Verfassung ohne Grund?: Die Rede des Papstes im Bundestag*, Freiburg i. Br. u. a. 2012.

<sup>22</sup> Allein Hans Joas (*Die säkulare Option. Ihr Aufstieg und ihre Folgen*, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 57 [2009], 293–300) kennt acht Bedeutungsdimensionen des Säkularitätsbegriffs. Dreier, Staat, zitiert lakonisch den Satz des verfassungsrechtlichen Altmeisters Martin Heckel über die „irrlichternde Vielfalt gegensätzlicher Säkularisierungsbegriffe“ (s. Anm. 18, 21).

<sup>23</sup> Vgl. dazu Sellmann, *Dienstleistung* (s. Anm. 14); sowie ders. (Hg.), *Lehrbrief Würzburger Fernkurs „Institutionelle Kompetenzen“*, Würzburg (im Erscheinen).

ginär inhaltliche und erfahrungsgesättigte Erlebnisse versprachlicht werden können. Die andere Strategie aktualisiert das eigene Erleben und hofft auf die Kraft von Authentizität (induktiver Sprechakt). Die wieder populärer gewordene neuere entscheidungschristliche Variante der christlichen Mission etwa arbeitet so: „Die Kirche muss wieder wollen, dass Menschen ihr Leben durch eine klare Entscheidung Jesus Christus übergeben. (...) Christentum beginnt mit Feuer im Herzen – mit einem Feuer, das im Innern anfängt zu brennen, wenn ich Jesus Christus begegne. Es beginnt mit der Überzeugung: ‚Wenn du, Jesus, wirklich so bist, wie ich dich erfahren habe, dann sollten auch andere dich kennenlernen! Welches Recht habe ich, diesen Schatz für mich zu behalten?‘“<sup>24</sup>

5. Genauer betrachtet, erweist sich sowohl das deduktive wie das induktive religiöse Sprechen als pluralitätsunfähig, weil potenziell ambiguitätsintolerant. Beim deduktiven Sprechen wird der gegebene Fall über ein schon vorher für den Sprecher normativ geltendes Prinzip geordnet. Man sagt dann etwa: ‚Jesus Christus ist der Weg zum Heil.‘ Deduktives Sprechen ist typischerweise textorientiert; es bezieht seine Autorität über externe Referenzen (wie Bibel, Dogma, Tradition usw.); es spricht bevorzugt in der dritten Person; die Sorge geht auf korrekten Inhalt, weniger auf Stil und Performanz; der Stil ist meist nominal. Die Stärke liegt in der Überraschung des Falls: Ein überpersonaler und übersituativer Wahrheitsanspruch wird eingeblendet. Genau hier liegt aber auch die Schwäche: Die Konfrontation mit Fremdheit wird als unzugänglich, hermetisch erlebt. Der Partner, besser: der Adressat deduktiver Rede erlebt, dass sein qualitatives Erleben für das religiöse Sprachspiel offenbar nicht konstitutiv benötigt wird.
6. Genau umgekehrt zeigt sich der Sachverhalt im induktiven Sprechakt. Hier redet man typischerweise in der ersten Person; der Kontext (v. a. die personale Authentizität) ist wichtiger als der Text; die Sorge geht auf Beziehung, weniger auf Inhalt; der Stil ist typischerweise verbaler, adjektivischer und appellativ; die referierte Autorität liegt im Innen der Person und ist damit unmessbar: etwa als Emotion, Erlebnisechtheit oder im Zitat anderer, als echt erlebte Testimonials. Die Stärke induktiver religiöser Rede ist ihre Intensität und ihre Verbindung zu existenziellem Ernst. Die Schwäche ist aber ebenso offensichtlich: Es ist die Überraschungsarmut. Die Rede bleibt begrenzt im Radius des/der Sprecher/in: Es bleibt unklar, warum der/die Andere, der/die Angesprochene mit dem Gesprochenen einen Anspruch oder einen Gewinn an sich selbst verbinden soll. Oft ist wohlwollendes Schulterzu-

---

<sup>24</sup> Markus Wittal, Uns bewegt die Sehnsucht, dass Menschen sich zu Jesus Christus bekehren, in: Bernhard Meuser u. a. (Hg.), Mission Manifest. Die Thesen für das Comeback der Kirche, Freiburg i. Br. u. a. 2018, 53–68, hier: 54.

cken die Folge: Ich freue mich, dass Jesus Christus für dich so wichtig geworden ist – mir hat er sich aber bisher nicht erschlossen.<sup>25</sup>

Ist damit religiöse Sprache am Ende ihrer Varianten angekommen? Gibt es nur die beiden Wege, deren Extreme entweder in den Fundamentalismus oder in die Beliebigkeit führen?<sup>26</sup>

Dieser Beitrag erarbeitet eine Alternative. Und man braucht diese Alternative allein schon deswegen, weil unverkennbar genau die unverzichtbare Leistung religiöser Sprache extratheologisch deutlich betont wird. Man hat sozusagen säkular erkannt: Religiöse Sprache generell scheint Potenziale zu haben, auf die man nicht so ohne Weiteres verzichten möchte. Vielbeobachtet ist der Kurswechsel bei Jürgen Habermas, der in seinem frühen Denken die Übersetzung aller religiösen Sprachakte in säkulare für möglich und für geboten hielt. In seinen späteren Jahren betont er stärker den kreativen Überschuss einer Unübersetzbarkeit, der für ihn vor allem als Ressource für das kantische Problem in den Blick kommt, dass die Erkenntnis von Normen noch lange nicht dazu motiviert, sie auch einzuhalten.<sup>27</sup> Im allgemeinen Säkularitätsdiskurs ist die allgemeine Erkenntnis ganz unübersehbar, dass religiöse Sprache Mobilisierungs- und Motivierungspotenziale aktiviert, die eben gerade nicht aus ihrer abstrakten Wahrheitsbehauptung rühren, sondern aus ihrer konkreten Partikularität des Erzählens.<sup>28</sup> Nur ist genauso deutlich: Ihre Autorität gewinnt religiöse Sprache eben nicht durch eine deduktive oder induktive Überwindung der Herausforderung pluraler Geltungsansprüche auch weltanschaulicher Art. Es braucht einen Ausweg aus dem Dilemma zwischen dem Verweis auf die Makroebene externer Autorität oder dem auf die Mikroebene rein authentischen Erlebens.

Damit ist – und es sei noch einmal betont: im Schnelldurchgang – ein Punkt der Analyse erreicht, der das Problem klar benennt: Gesucht wird, wie religiöse Sprache zur Ressource für materielle, gesteigerte und auf das Humanum hin gestaltete weltanschauliche Pluralität werden kann. Genauer: wie sie ihre Überraschungskraft aktiviert, ohne deduktiv zu indoktrinieren; und wie sie ihre Erlebnisintensität aktiviert, ohne emotional zu überwältigen. Wie also können die typisch religiösen Sprechakte wie das Erzählen, Beten, Loben, Klagen, Zweifeln, Bekennen oder Ermahnen weltanschaulich plurales Leben bereichern und dabei nicht auf abstrakte, meist ethische Funktionalisierungen reduziert werden? Pointiert: Wie bereichert das Kirchenjahr, die Heiligen,

---

<sup>25</sup> Vgl. als Beispiel für diese Haltung wohlwollenden Schulterzuckens angesichts religiöser Sprach- und Denkmurmungen nur Florian Illies: *Generation Golf. Eine Inspektion*, Berlin <sup>14</sup>2000, 195.

<sup>26</sup> Dieter Emeis brachte dieses (scheinbare) Dilemma für die Sakramententheologie mit folgendem Buchtitel auf den Punkt: *Zwischen Ausverkauf und Rigorismus. Zur Krise der Sakramentenpastoral*, Freiburg i. Br. 1993.

<sup>27</sup> Vgl. nur Jürgen Habermas, *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt a. M. 2005.

<sup>28</sup> Ein Punkt, auf den etwa Hans Joas seit seinem Buch *„Entstehung der Werte“* (Frankfurt a. M. 1997) unermüdlich hinweist.

die Sakramente oder die Wallfahrten modernes weltanschauliches Leben – und eben auch für die, die nicht mitbeten, -feiern oder -pilgern? Und: Wie verändern digitale Kulturtechniken diesen Befund?

## 2.2 Weder wahr noch real? Die generelle Zumutung digitaler kultureller Pluralität

Pluralität ist ein Produkt von sanktionsbefreiter Kommunikation; Kommunikation ist ein Produkt von Medien – und so bedrückend man das empfinden mag: Genau wegen ihrer offenbaren Vervielfältigungsfunktion scheinen Medien die ontologischen Gegenspieler von verfassten und an Mono-Modellen („Mono-Theismus“, „exklusiver Wahrheitsanspruch“, „letzte Dinge“ usw.) hängenden Religionen schlechthin zu sein.<sup>29</sup> Die einschlägigen Genealogien des Kirche-Medien-Verhältnisses tönen jedenfalls unisono von einer bis heute mindestens latenten, meistens aber ganz offenen Skepsis gegenüber dem Prinzip des Vielen, sei dieses ausgedrückt in Bildern, Bauten, Büchern oder Zeichen.<sup>30</sup> Ein illustratives Beispiel für diese Wahrnehmung einer ontologischen Konkurrenz zwischen Medien und Religion – und zwar wohlwissend, dass Religionen ohne Medien gar nicht Religion sein könnten<sup>31</sup> – gibt Victor Hugo in seinem bekannten Roman „Der Glöckner von Notre-Dame“<sup>32</sup>. Unter der Überschrift „Dies wird jenes vernichten“ lässt er den Archidiakon Dom Claude darüber rasonieren, dass das Buch den Bau vernichten wird – und damit das Kleine das Große, das Schnelle das Immobile, das Viele das Eine.

Von E-Mails, Chatforen und Gamification wusste der altehrwürdige Dom Claude noch nichts, trotzdem ist mit seinem Ausruf ‚Das Buch wird den Bau vernichten‘ assoziativ genau jener Punkt benannt, den Medien generell, digitale Medien aber speziell und bisher unbekannt besetzen: Es geht um Kontrollverlust, um den Verlust der Zentralperspektive<sup>33</sup>, um Unüberschaubarkeit, ja um die Schleifung ehemals ontologisch als substanziell unterstellter Grenzen, etwa zwischen Realität und Potenzialität, Produktion und Konsumtion, Privatheit und Öffentlichkeit, Sichtbarkeit und Unsichtbarkeit.<sup>34</sup>

<sup>29</sup> Vgl. nur die ontologisch herausfordernde These von Lambert Wiesing, Medien seien massenhafte Produktionen des Selben, nicht nur des Gleichen (Was sind Medien?, in: ders., *Artifizielle Präsenz. Studien zur Philosophie des Bildes*, Frankfurt a. M. 2005, 149–162).

<sup>30</sup> Vgl. nur Wolfgang Beck: *Die katholische Kirche und die Medien. Ein spannungsreiches Verhältnis*, Würzburg 2018, 75–89 u. ö.; ebd., 238–268 ein außergewöhnlich ausführlicher Zugang in die einschlägige Literatur.

<sup>31</sup> Vgl. dazu ausführlich Anna Neumaier: *religion@home? Religionsbezogene Online-Plattformen und ihre Nutzung. Eine Untersuchung zu neuen Formen gegenwärtiger Religiosität*, Würzburg 2016, 97–102 u. ö.

<sup>32</sup> Zuerst Paris 1831, hier München 2002; vgl. hier 4. Buch, ebd. 167–186.

<sup>33</sup> Vgl. dazu Franz Xaver Kaufmann, *Zwischenräume und Wechselwirkungen: Der Verlust der Zentralperspektive und das Christentum*, in: *Theologie und Glaube* 96 (2006), 309–323.

<sup>34</sup> Dass die digitale Herausforderung auf den Punkt ‚Kontrollverlust‘ zuläuft und dass sich hier entscheidet, ob die kulturelle Begegnung im digitalen Raum konstruktiv oder nicht verläuft, betont auch Beck, *Kirche* (s. Anm. 30) immer wieder; vgl. nur ebd., 111.149.154 u. ö.

Die Steigerung von religiöser Pluralität durch Digitalität kann an dieser Stelle nur deskriptiv benannt werden; der dahinterliegende Diskurs ist im vollen Gange.<sup>35</sup> Digitale Medien sind jedenfalls auch im religiösen Bereich wirkmächtige Pluralisierungsmaschinen, und dies in mindestens fünffacher charakteristischer Weise:<sup>36</sup>

(1) *Translokale, transzeitliche und transkörperliche Nutzbarkeit*: Digitale Medien trennen aktive und personale religiöse Erfahrungen vom direkten örtlichen und zeitlichen Umfeld, ja ermöglichen sogar pseudonyme Identitätswirkungen; (2) *Autonome Produzierbarkeit*: Digitale Medien ermöglichen es den Massen, selbstermächtigter Broadcaster von eigenen (religiösen) Medieninhalten zu werden; (3) *Verbreiterung des Themenspektrums*: Digitale Medien erschließen ein riesiges Universum an religiösen Inhalten, Formaten, Deutungen, Tonalitäten usw., welches zudem selbstbestimmt nach eigenen Standards geordnet werden kann bzw. muss; (4) *Transformation von religiösen Autoritäten und Hierarchien*: Digitale Medien emanzipieren, wie gesehen, von Zeit, Raum, Vorauswahl, Eliten, sogar von eigener Identität und verschieben damit die Expertenrollen, sodass die Frage nach normativer Autorität auch im religiösen Sinn ganz neu gestellt wird – vor allem geraten diese unter Beobachtungs-, Bewertungs- und Reaktionsdruck, da man im Kern erst dann digital kommuniziert, wenn man in den Dialog über das einsteigt, was man publiziert hat; (5) *Bildung neuer religiöser Sozialformen*: Digitale Medien erlauben ganz neue Kombinationen religiöser offline- und online-Sozialitäten und erweitern damit den potenziellen Erfahrungsraum religiöser Interaktion.<sup>37</sup>

### 3. Weltanschauung als ‚In der Welt Sein‘: Die pragmatistische Interpretation von Pluralität

Fassen wir bis hierhin zusammen: Als drängendstes Krisensymptom des verfassten Christseins konnte die Sprachnot religiöser Rede diagnostiziert werden (1.1., 1.2.), die

<sup>35</sup> Vgl. als ersten Einstieg den Sammelbeitrag (mit ausführlicher Lit.) von Anna Neumaier: Religion, Öffentlichkeit, Medien, in Detlef Pollack u.a. (Hg): Handbuch Religionssoziologie, Wiesbaden 2018, 833–859.

<sup>36</sup> Die folgende Charakterisierung kombiniert die beiden Beiträge von Anna Neumaier: Die Bedeutung digitaler Medien für gegenwärtige Religiosität, in: Katechetische Blätter 37 (2018), 175–178; sowie dies., religion@home (s. Anm. 31), 110–113. Neumaier, Bedeutung, 175f weist selbst darauf hin, dass dies die Vogelperspektive auf das Thema hin darstellt: Eigentlich wäre es geboten, zum einen innerhalb der digitalen Medien deutlich binnendifferenziell zu unterscheiden (etwa zwischen statischen *Homepages* und dynamischen *Apps*); zum anderen ist religiöse Mediennutzung natürlich selbst individuell und damit ein Ausdruck der religionssoziologisch hinlänglich beschriebenen allgemeinen Subjektivierung von Religion.

<sup>37</sup> Ausführlich dazu Anna Neumaier: Nach der Kirche vor der Kirche? Internet-Plattformen als alternative Räume religiösen Austausches, in: Clemens Wustmans (Hg.), Öffentlicher Raum. Theologische, religionswissenschaftliche und ethisch-normative Dimensionen, Kamen 2016, 35–54.

sich angesichts plural vervielfältigter Wahrheitsansprüche inklusive des Verzichts auf diese (2.1.) und digital erzeugtem Kontrollverlust über Botschaften noch verschärft (2.2.). Die deduktive und induktive Organisation von Sprechakten konnte zudem als unterkomplex zur Herausforderung erwiesen werden. Die Frage steht also präzisiert im Raum, wie man im digitalen Kontrollverlust der Zentralperspektive religiös so sprechen kann, dass man zwar Ansprüche auf kollektive Relevanz erhebt, diese aber weder doktrinär noch authentizistisch zugänglich macht.

Um in dieser Herausforderung einen philosophisch transparenten Stand und begründbare Handlungskonkretionen zu gewinnen, wird im Folgenden der Neo-Pragmatismus befragt.<sup>38</sup> Der Neo-Pragmatiker Matthias Jung hat sich wie wenige andere zeitgenössische Denker/innen dem Problem einer pluralitätsfähigen religiösen Sprache gewidmet.<sup>39</sup> Seine Thesen, so die hier vertretene These, eröffnen dem pastoraltheologischen Diskurs rund um den sogenannten ‚Verkündigungsauftrag‘ eine äußerst attraktive Neupositionierung. Eine zentrale Formulierung bei Jung lautet wie folgt:

„Religiöse Überzeugungen zu haben, bedeutet für ein menschliches Selbst, seine intersubjektiv vermittelten stärksten Wertungen mittels holistisch verfasster, affektiv integrierter Ausdrucksgestalten zu integrieren. Aufgabe religiöser Bildungsprozesse wäre es demnach, dem sich artikulierenden Selbst Überzeugungen, Riten und Institutionen so zu kommunizieren, dass sie diesem als wirkliche Deutungsmöglichkeit der eigenen Erfahrung erscheinen.“

„Religiöse Überzeugungen können demnach in einer pluralisierten Welt ihre Allgemeinheitsansprüche nur noch im Modus des Ansinnens vertreten. Damit ist eine Möglichkeit eröffnet, Fundamentalismus und Beliebigkeit gleichermaßen zu vermeiden.“<sup>40</sup>

---

<sup>38</sup> Die Begründung liegt – neben dem fast schon sprichwörtlichen Pluralitäts- und Freiheitspathos von Denkern wie Dewey, James oder Rorty – vor allem in der Zeichentheorie des klassischen Pragmatismus (Peirce). Diese überwindet die unterstellte semiotische Eindeutigkeitsbeziehung, die der descartschen Subjekt-Objekt-Spaltung zugrundeliegt, und kann damit den Mesobereich der interaktiven Symbolproduktion und der interpretativen Symbolverwendung einspielen. Ausführlicher vgl. Hans Joas – Wolfgang Knöbl, Neopragmatismus, in: dies., Sozialtheorie. Zwanzig einführende Vorlesungen, Frankfurt a. M. 2004, 687–725.

<sup>39</sup> Matthias Jung ist Professor für Philosophie an der Universität Koblenz-Landau; die auf seiner Homepage leicht zu findende Publikationsliste zeigt unübersehbar an, wie lange und wie intensiv er bereits über den Zusammenhang von ‚Erfahrung‘, ‚Artikulation‘ und ‚Religiosität‘ reflektiert. Jung ist ein wichtiger Gewährsmann für Hans Joas, wenn dieser die neopragmatistische Artikulationstheorie vorträgt; vgl. nur Joas, Macht (s. Anm. 18), 438 FN 29. Als Hauptwerk für den im Folgenden präsentierten Argumentationsgang gilt Matthias Jung, Der bewusste Ausdruck. Anthropologie der Artikulation, Berlin/New York 2009.

<sup>40</sup> Matthias Jung, Kognition – Emotion – Rationalität. Zur pragmatischen Hermeneutik religiöser Erfahrung, in: Thomas M. Schmidt – Matthias Lutz-Bachmann (Hg.), Religion und Kulturkritik, Darmstadt 2006, 73–84, hier 82 (erstes Zitat) und 84 (zweites Zitat).

Wer das Zitat genau reflektiert, merkt, wie viele Denkbewegungen hier in knappe Sprache hinein komprimiert wurden, sodass der Voraussetzungsreichtum der These hervortritt. Die folgenden Reflexionen loten das Gesprächsangebot aus.

### 3.1 Die Funktionen von Sprache

Wichtig ist, dass Jung das oben skizzierte Dilemma zwischen Deduktion und Induktion, zwischen „Rigorismus und Ausverkauf“ (Emeis) sprachphilosophisch dekonstruiert. So kommt ihm in den Blick, dass eigentlich nur eine bestimmte Funktion von weltanschaulichen Geltungsansprüchen unter pluralen Bedingungen in Not gerät, nämlich die assertorische. Tatsächlich stimmt es, dass Tatsachenbehauptungen, also auf interpersonale Gültigkeit zielende Aussagesätze, nur dann als legitim und faktisch wahr gelten können, wenn sie den methodisch-szientischen Kriterien von Nachprüfbarkeit, Messbarkeit, Wiederholbarkeit usw. genügen. Dieser Wahrheitsnachweis ist für moderne Gesellschaften, die ihre Freiheit ausdrücklich auch der Anerkennung von Wissenschaftsregeln verdanken, konstitutiv. Das bedeutet, sehr nachvollziehbar, dass religiöse Sprechakte in die Defensive geraten: Sie können assertorische Kriterien zwar respektieren und unter bestimmten Rahmenbedingungen, etwa als Theologie an öffentlichen Universitäten, auch bedienen. Sie können sie aber nicht so erfüllen wie die standardstarken Natur- oder Technikwissenschaften. Die Behauptung etwa, Jesu Kreuzestod habe Rettungskraft, ist assertorisch nicht erhebbar – und dies erzeugt Akzeptanzprobleme.<sup>41</sup>

An dieser Stelle scheint das Schicksal religiöser Sprachakte in pluraler und überdies von normativen assertorischen Wahrheitsstandards geprägter Kultur besiegelt – sie können allenfalls esoterische, also letztlich nur private Plausibilität auf sich ziehen. Allerdings beginnt die – durchaus überraschende – Argumentation bei Jung hier erst. Sein Ansatzpunkt ist nämlich gerade die Bestreitung der tatsächlichen Priorität von Wahrheitsansprüchen für unsere basalen humanoiden Operationen des In-der-Welt-Seins. Der Vorschlag hat zwei Teile: zum einen den Nachweis von weiteren Sprachfunktionen; zum anderen den Verweis auf den Ursprung von Sprache in dem, was er ‚gewöhnliche Erfahrung‘ nennt.

Jung erinnert erstens daran, dass Sprache neben der assertorischen mindestens noch drei weitere Funktionen erfüllt: „Das *Explizit-Machen erlebter Qualitäten*, die *Schaffung eines öffentlichen Raums* und die *Erzeugung kontrastiver Maßstäbe für Bewertungen*“<sup>42</sup>. Überdies kann er zeigen, dass der assertorische Wahrheitsbezug von Sät-

---

<sup>41</sup> Vgl. nur Benedikt Göcke (Hg.), *Theologie als Wissenschaft. Philosophisch-Theologische Reflexionen zur wissenschaftstheoretischen Verortung der Theologie*, Münster (im Erscheinen).

<sup>42</sup> Matthias Jung, *Die Religion innerhalb der Grenzen der gewöhnlichen Erfahrung*, in: Marie-Luise Raters (Hg.), *Warum Religion? Pragmatische und pragmatistische Überlegungen zur Funktion von Religion im Leben*, Freiburg/München 2014, 105–126, hier: 108 (H.i.T.). Jung bezieht diese Trias

zen nicht etwa den expressiven Dimensionen von Sprache entgegensteht oder ihnen übergeordnet ist, sondern dass umgekehrt alle Funktionen von Sprache in eine anthropologische Grunddynamik eingebettet sind, die sie ineinander in ein Kontinuum integrieren. Sprechakte sind nach Jungs starker und übrigens sowohl kognitionswissenschaftlicher wie evolutionstheoretisch abgeklärter Argumentation zuletzt immer körperlich eingebettet und an Körperbezüge zurückgebunden – dies allerdings in sehr unterschiedlichem Maße und im wissenschaftlichen Sprechen zugegebenermaßen natürlich am losgelöstesten. Trotzdem: Die basale humane Navigation in der Welt ist auch kognitiv, bei Weitem aber nicht nur: sie ist gesamtkörperlich.<sup>43</sup>

Über diese erste Relativierung assertorischen Sprechens nähert sich Jung seiner entscheidenden Pointe: Er behauptet den Vorrang von ‚Bedeutungen‘ vor ‚Wahrheiten‘. Was uns basal mehr leite als die Überzeugung von Wahrheiten sei die Suche nach Bedeutsamkeiten. Die Weltvergewisserung durch assertatorische Sätze ist eingebettet in jene durch das, was Jung ‚gewöhnliche Erfahrung‘ nennt. „Erfahrung ist die Gattung, Wissen die Art“<sup>44</sup> – neben anderen Arten, wie man hinzufügen muss, zum Beispiel der Kunst oder der Religion.

Analytisch lassen sich folgende Marker der Jung’schen Konzeption des Bedeutungsaufbaus präzisieren:<sup>45</sup>

1. *Kreative Interpretation in öffentlichen Sinn*: Der Terminus ‚gewöhnliche Erfahrung‘ spielt als erstes ein, dass Menschen evolutionstheoretisch als Körper-Umwelt-Interaktion zu modellieren sind und hierbei aber wie keine andere Spezies als Sprachverwender/innen<sup>46</sup> agieren. Menschen sind anthropologisch also vor allem durch ihre symbolisch-expressiven Kompetenzen ausgezeichnet. Das heißt, dass zwischen ihrem qualitativen Erleben und ihrem Weltumgang eine mediale Ebene

---

von Charles Taylor. Vgl. zum Folgenden auch ausführlich Matthias Jung, *Gewöhnliche Erfahrung*, Tübingen 2014.

<sup>43</sup> Vgl. hierzu Jungs große Anthropologie-Schrift (s. Anm. 39), die schon im Vorwort (ebd., V) auf diesen Gedanken fokussiert: „Wenn man Sprechen als Artikulieren versteht, erweist sich die Dimension des Sinnhaften als *verkörpert* und kann gleichzeitig der Zusammenhang von Sprache und Handeln in einer neuen [nämlich: sowohl philosophisch-hermeneutischen wie evolutionsbiologischen und kognitionsneurologischen, M.S.] Weise geklärt werden.“ (H.i.T.)

<sup>44</sup> Jung, *Religion* (s. Anm. 42), 125. Vgl. auch ders., *Qualitative Erfahrung in Alltag, Kunst und Religion*, in: Gert Mattenklott (Hg.), *Ästhetische Erfahrung im Zeichen der Entgrenzung der Künste. Epistemische, ästhetische und religiöse Formen von Erfahrung im Vergleich*, Hamburg 2004, 31–53, 34f: „Sinn- und Bedeutungsfragen (...) sind im Prozess der Erfahrung primär und bilden jenes Medium, aus dem sich fallweise die methodische Behandlung von Wahrheitsfragen ausdifferenzieren kann (...) Primär ist die nichtmethodische Erfahrung des Lebensvollzugs.“

<sup>45</sup> Auch ab hier konkurriert wohl eine sehr komprimierte Darstellungsweise mit dem Anspruch von guter Lesbarkeit.

<sup>46</sup> Beachte: Mit Sprache ist bei Jung der gesamte Bereich bewusster intendierter Ausdrücklichkeit gemeint, also nicht nur lautliches, grammatisch geordnetes Sprechen, sondern auch Gestik, Kunst, usw. bis hin zu abstrakter Wissenschaftlichkeit. Jung, *Ausdruck* (s. Anm. 39) 19f. 177f. u.ö. denkt elementare und symbolische Artikulation in einem „expressiven Kontinuum“ zusammen.

der Interpretation und der Artikulation geschaltet ist – und zwar notwendig. Diese, und das ist für den Gedankengang entscheidend, ist eine eigenständige Sphäre: Sprechen ist keinesfalls nur abgebildetes, repräsentiertes oder verlautlichtes Denken, sondern in öffentlichen Sinn weiterproduziertes.<sup>47</sup> Wer spricht, denkt weiter, schafft Welt.

2. *Holistik*: Dieser anthropologische Grundtatbestand impliziert, dass Menschen bereits in ihrer gewöhnlichen basalen Welterfahrung holistisch ausgerichtet sind. Insofern sie sprechen, symbolisieren sie und transzendieren sie bereits konkret gegebene Situativität, Lokalität und Realität. Ein Bezug auf etwas als ‚Ganzes‘ Unterstelltes ist damit schon jedem gewöhnlichen Weltzugang inhärent. „Eine Weltanschauung zu haben, ist demnach etwas sehr Gewöhnliches.“<sup>48</sup>
3. *Emotionalität, Disponibilität, Kognitivität*: Der Holismus der aufgebauten Bedeutungen ist dreifach ausgeprägt: Er äußert sich gerade nicht primär in einer kognitiv bewussten und expliziten Weltanschauungslehre; vielmehr wirkt die gewöhnliche Welterfahrung emotional durch bestimmte, vorthematische *existential feelings*;<sup>49</sup> diese grundieren bestimmte Dispositionen, Strebungen voluntativer Art. Einfacher: Es fühlt sich immer irgendwie an, als Ich in der Welt zu sein (basale Emotionalität); und es ist immer etwas vor mir, etwas spannt mich ein, wenn ich in der Welt bin (basale Disponibilität); und dies beides muss ich mir mindestens implizit erklären können, rahmen können (basale Kognitivität).
4. *Situativität und Sequenzialität*: Bedeutungen werden als qualitativer Fokus aufgebaut; dies zeigt sich deutlich darin, dass Menschen ihr basales Erleben in Situationslogiken erfassen, in denen sie sich verorten und die sie semantisch bestimmen – etwa indem man zeitlich in ‚vorher‘ oder ‚nachher‘ unterteilt, sachlich in ‚bedeutend‘ oder ‚unbedeutend‘ oder sozial in ‚mit diesem‘ oder ‚ohne jenen‘. Erst die Artikulation schafft also die Situation und hebt eine qualitative Sequenz aus der gegebenen Zeit heraus. Und umgekehrt wirkt die Artikulation auf die Sequenz zurück, indem sie sie weltmäßig einsortiert und zum Beispiel zum Ausgangspunkt anschließender Sequenzen macht.<sup>50</sup>
5. *Bedeutung vor Wahrheit*: Das fundierende Integral von allem ist die ‚gewöhnliche Erfahrung‘, die in der Perspektive der ‚Ersten Person‘ erlebt wird. Hier vollzieht sich der Basisvorgang der Bedeutungsgebung von Welt, der Sinnzuschreibung. Mit John

---

<sup>47</sup> Vgl. jetzt Charles Taylor, *Das sprachbegabte Tier. Grundzüge des menschlichen Sprachvermögens*, Frankfurt a. M. 2017.

<sup>48</sup> Jung, *Religion* (s. Anm. 42) 118. Vgl. auch ebd., 121: „Dass wir aber als Symbolverwender einen gefühlten Bezug zum Ganzen haben, der zu Artikulation drängt, scheint mir ein schwer zu bestreitender Grundsachverhalt zu sein.“

<sup>49</sup> Vgl. Matthias Jung, *Hintergrunderleben und semiotische Generalisierung*, in: Sabine Marienberg – Joerg Fingerhuth (Hg.), *Feelings of being alive*, Berlin 2012, 293–310.

<sup>50</sup> Jung argumentiert hier im Anschluss an James Deweys These vom ‚vollständigen Substrat‘; vgl. Jung, *Qualitative Erfahrung* (s. Anm. 44).

Dewey zeigt Jung, dass die expressive, vor allem die welthandelnd-performative Dimension der ‚Bedeutung‘ umfassender ist als die der ‚Wahrheit‘. Es mag provozierend klingen, ist aber alltagsweltlich doch gut rekonstruierbar, wenn man zuspitzt: Wir leben im Alltag weit mehr aus Bedeutungen als aus Wahrheiten – auch wenn natürlich in einer gesunden Psyche beides immer in Kontinua verbunden ist. Dewey entwickelt hierfür ein starkes Bild, wenn er schreibt:

„Sinn oder Bedeutung ist von größerem Umfang und höherem Wert als Wahrheit (...) Wahrheiten sind nur eine Klasse von Bedeutungen, nämlich diejenigen, in denen ein Anspruch auf Verifizierbarkeit durch Konsequenzen ein immanenter Teil ihrer Bedeutung ist. Jenseits dieser Insel von Bedeutungen, die ihrer Natur nach wahr oder falsch sind, liegt der Ozean der Bedeutungen, für die Wahrheit oder Falschheit irrelevant sind.“<sup>51</sup>

Die gewöhnliche Erfahrung ist demnach der Ausgangspunkt von allem, was mit der Person selbst zu tun hat und zu tun bekommen soll. Dewey nennt es das ‚vollständige Substrat‘, das durch andere wie etwa das ‚wissenschaftliche Substrat‘ nur ausschnittsweise ausgedrückt und sprachlich repräsentiert werden kann.<sup>52</sup> Da damit gewöhnliche Erfahrung zur Gattung des symbolischen Weltaufbaus wird, kann es nicht zur Konkurrenz mit Arten kommen – sei dies die Art des explizit wissenschaftlichen, sei es aber auch die Art des explizit religiösen Weltzugangs.

6. *Optionalität*: Explizite kognitive Zugänge auf Welt können damit immer nur Optionscharakter annehmen. Keine Deutung kann monopolistisch die Fülle der gewöhnlichen Erfahrung ausschöpfen; das Verhältnis zur Welt ist notwendig interpretativ. Das symbolaktive Subjekt muss also immer wissen, dass seine Deutung nie alternativlos ist – sie ist fallibel, kontingent und damit also plural. Trotzdem ist dies nicht gleichbedeutend mit Gleichgültigkeit. Denn der Ursprung der gewählten Option der Weltgeneralisierung liegt ja in der eigenen Erfahrung, sogar in der Rückbindung an seine körperliche Identität. Optionen sind darum auch kollektivierbar. Denn ein Subjekt oder eine Gruppe ähnlich Optierender präsentiert sich im kulturellen Raum in der Überzeugung, dass man eine bestimmte Möglichkeit des In-der-Welt-Seins ergriffen und verwirklicht hat – und das aus guten und verallgemeinerbaren Gründen.<sup>53</sup> Für religiöse Menschen bedeutet das: Sie wissen, dass ihre Weltinterpretation aus der Gottesbeziehung her nicht zwingend begründet werden kann und nicht alternativlos zu anderen Deutungen ist. Aber sie wissen auch, dass sie eine Möglichkeit der Daseinssymbolisierung kultivieren und dass diese solange allgemeine Autorität beanspruchen darf, wie sie aus dem Substrat gewöhnlicher Er-

<sup>51</sup> John Dewey, *Philosophie und Zivilisation*, in: ders., *Philosophie und Zivilisation*, Frankfurt a.M. 2003 (zuerst 1931), 7–15, hier: 9.

<sup>52</sup> Vgl. ausführlich Jung, *Religion* (s. Anm. 42) 107–116.

<sup>53</sup> Vgl. ebd., 121–124. Zum Optionalitätsansatz, der über Charles Taylor bezogen wird, auch Hans Joas: *Glaube als Option. Zukunftsmöglichkeiten des Christentums*, Freiburg i. Br. u. a. <sup>2</sup>2013.

fahrung hergeleitet werden kann.<sup>54</sup> Beachte: Über die Einsicht in die Optionalität des Bedeutungsaufbaus wird die oben angezielte Gesprächsposition allgemeiner Geltung im Jenseits von Fundamentalismus und Beliebigkeit erreicht.

7. *Implizität/Explizität*: Ein letzter Schritt liegt im Wechsel von impliziter zu expliziter Symbolisierung. Bisher wurde der Bedeutungsaufbau als impliziter Prozess modelliert; es kann aber das Bedürfnis auftauchen, die Grundbeziehung zur Welt ausdrücklich machen zu wollen. In diesem Fall suchen Menschen den Kontakt zu den expliziten kollektiven Deutungssprachen, die ihr Umfeld bereithält. In traditionellen Gesellschaften waren dies die verfassten Religionen. Plurale Weltanschaulichkeit sorgt heute dafür, dass etwa auch politische Ideenlehren, charismatische Personen, verfilmte Mythen oder säkulare Deutungssysteme wie Sport, Kunst oder Erotik solche Explikationsmöglichkeiten anbieten. Neopragmatisch wird gezeigt, dass vier Quellen zusammenkommen müssen, damit ein Passungserlebnis aus eigenem implizitem Erleben und kollektiver Gültigkeit realisiert werden kann: die Gegebenheit der erlebten Situation; die präreflexive (z. B. emotionale) Gestimmtheit; die individuelle Deutung und kollektive Deutungsschemata.<sup>55</sup>
8. *Stärken und Schwächen von Deutungssprachen untereinander*: Im Ergebnis können somit kollektive Deutungssprachen wie eben Religionen als „adverbiale Dimensionen jeder Erfahrung“<sup>56</sup> gelten – hierin sind sie zueinander Alternativen. Diese Optik gibt den Blick frei für spezifische Artikulationsstärken der einzelnen Deutungssprachen – und sozusagen für den kompetitiven Charakter untereinander. Es kann präzise gezeigt werden, dass christlich-religiöse Deutungen gegenüber anderen säkularen Deutungssprachen ganz bestimmte Schwächen, aber auch sehr deutliche Stärken haben. Für die Frage nach ‚Verkündigung‘ ist dies natürlich brisant.<sup>57</sup>

#### 4. Anschlüsse: Wege aus der Sprachnot

Die ausführliche Argumentation muss hier abgebrochen werden, um in aller Kürze drei Anschlüsse des vorgeführten Theorieansatzes zu markieren.

---

<sup>54</sup> Genau dies ist darum auch der Beweispunkt für plurale Autorität: ob das, was religiöse Subjekte behaupten, noch auf gewöhnliche Erfahrung zurückbezogen werden kann.

<sup>55</sup> Instruktiv dazu Joas, *Macht* (s. Anm. 18) 423–446, bes. 435f.

<sup>56</sup> Jung, *Religion* (s. Am. 42) 125.

<sup>57</sup> Leider reicht für diese Analyse der Raum nicht. Dass sich hier aber eine hochproduktive Fragerichtung eröffnet, scheint deutlich. Nur ein Beispiel: Joas kann zeigen, dass religiöse Artikulationen besondere Passungskraft für Erlebnisse des Selbstverlustes und -überstiegs besitzen (in Arbeit, Spiel, Natur, Intimität, Hingabe usw.); zuerst in *Joas, Werte* (s. Anm. 28); in nahezu jedem weiteren nachfolgenden größeren Werk hat Joas diese – nicht unumstrittene – These weiter ausgearbeitet.

#### 4.1 Anschluss auf digitale Kommunikation

Sehr leicht ließe sich zeigen, dass die obigen acht Merkmale sämtlich digital gesteigert werden. Dies ist die eigentliche Explikation der These, warum digitale Medien für zentralisierende Kulturverständnisse die Sorge des Kontrollverlustes bestätigen. Denn digitale Medien sind hochwirksame Beschleuniger und Intensivierer jenes Aufbauprozesses von Bedeutungen, wie er oben beschrieben wurde. Dies gilt auch elementar für den Aufbau religiöser Bedeutungen. Wie Anna Neumaier exemplarisch am Nutzerverhalten von religiösen Chats zeigen kann, befördern digitale Kommunikationserfahrungen in erkennbarer Weise die Transformation von privater in öffentliche Bedeutung; hier werden miteinander holistische Narrative aufgebaut und sowohl emotional wie volitiv wie kognitiv präzisiert; das *spacing*, also die vom Anbieter gegebene Formatstruktur sorgt für eine klare Sequenzialität der Erfahrung; die enorme Vielfalt an zugänglichen Deutungen bis hin zur selbstgewählten Filterblase konkurrenziert analoge Gemeinschaftsformen; und man kann die Optionalität direkt daran erkennen, was andere nicht-religiöse Chats miteinander verhandeln.<sup>58</sup>

Insofern ist der Schluss gerechtfertigt, dass die Investition in digitale Kommunikationsräume des Religiösen die Pluralitätskompetenz des Christlichen und – bei kulturellem Erfolg – auch seine Sprachfähigkeit signifikant erhöhen wird.

#### 4.2 Anschluss an theologische Krieriologie

Auch der nun eigentlich anstehende Durchgang durch eine fundamentaltheologische Krieriologie muss an andere Stellen delegiert werden. Wichtig scheint aber der Hinweis, dass der Ansatz bei der Optionalität auch des religiösen Bedeutungsaufbaus in frappierender Weise zusammenfällt mit neuesten systematisch-theologischen Linien: etwa dogmatischen Reflexionen auf den Tradierungsprozess als ideologieanfälligen und daher immer offen zu haltenden kreativen Sprechakt<sup>59</sup>, auf ekklesiologische Reflexionen hinsichtlich der konstitutiven Differenz zwischen Organisation und Artikulation<sup>60</sup> sowie auf offenbarungstheologische Reflexionen zum anthropologischen Substrat von ‚Glauben‘ und ‚Jesuserfahrung‘.<sup>61</sup>

<sup>58</sup> Vgl. Neumaier, *religion@home* (s. Anm. 31); dies., *Kirche* (s. Anm. 37).

<sup>59</sup> Vgl. nur Georg Essens angriffslustigen Beitrag unter dem Titel: „Leib Christi“ – eine verbrauchte Metapher. Eine freiheitstheoretische Kritik der Leib-Christi-Ekklesiologie, in: Matthias Remenyi – Saskia Wendel: *Die Kirche als Leib Christi. Geltung und Grenze einer umstrittenen Metapher*, Freiburg i. B. u. a. 2017, 263–294.

<sup>60</sup> Vgl. nur Gregor Maria Hoff, *Ekklesiologie*, Paderborn 2011, 11–16, 100f. u. ö. mit seinem Ansatz einer auf alle ekklesialen Bestimmungen durchgreifenden Differenztheologie.

<sup>61</sup> Vgl. nur Christoph Theobald, *Christentum als Lebensstil. Für ein zeitgemäßes Glaubensverständnis in Europa*, Freiburg i. Br. u. a. 2018 mit seiner anthropologischen Fundierung von Alltagsglaube (bei Jung: das ‚vollständige Substrat‘ der ‚gewöhnlichen Erfahrung‘), welche in die Chance mündet, sich als performativ-ästhetischer ‚Stil‘ (bei Jung: ‚Artikulation‘) zu präsentieren.

### 4.3 Anschluss an konkrete Intervention: Martyria als Beitrag für mehr Pluralität

Das gewonnene neopragmatistische Forschungsprogramm kann drittens, sofern beide eben anskizzierten Anschlüsse durchgeführt sind, in nun gut begründete Kommunikationsempfehlungen übersetzt werden. Alle Empfehlungen vitalisieren auch die digitalen Strategien der anstehenden Aufbrüche in kirchlich verantworteter Glaubenskommunikation.

1. Es geht eher weniger darum, die kulturellen Freiheitsräume spezifisch religiös zu bespielen. Es geht eher mehr darum, als Kirche für freie Deutungsräume zu sorgen und diese als öffentliches Gut zu schützen. *(Denn Kirche hat eine nicht delegierbare Verantwortung für das Kulturgut der mentalen/religiösen Selbstbestimmung.)*
2. Es geht eher weniger darum, die große Zeit des Christseins für abgelaufen zu halten. Es geht eher mehr darum, neue große Zeiten zu ermöglichen. *(Denn niemand weiß, wie gefragt und nützlich ein Katholizismus/Protestantismus sein wird, der sich von religiöser Selbstbestimmung her versteht.)*
3. Es geht eher weniger darum, religiöse Erfahrungen zu ermöglichen. Es geht eher mehr darum, attraktiv zu machen, menschliche Erfahrungen (auch) religiös zu deuten. *(Denn erst Deutungen und nicht z. B. Inhalte oder Orte qualifizieren eine Erfahrung.)*
4. Es geht eher weniger darum, die großen ethischen Orientierungen bereitzustellen. Es geht eher mehr darum, sich in Alltagserfahrungen mit leistungsfähigen Deutungen zu bewähren. *(Denn die gewöhnliche Erfahrung ist der Ausgangspunkt von allem.)*
5. Es geht eher weniger darum, modernes Leben zu kritisieren. Es geht eher mehr darum, modernes Leben dynamisch religiös zu deuten. *(Denn wer nur kritisiert, beansprucht keine echte Deutungs- und Mitgestaltungsmacht.)*
6. Es geht eher weniger darum, viel über Kirche zu sagen. Es geht eher mehr darum, Kirche zu werden – indem man übers Christsein und seine biografische Power redet. *(Denn nicht Kirche ist das Ziel von Christsein, sondern Christsein bildet Kirche.)*
7. Es geht eher weniger darum, Glaubenswissen zu vermehren. Es geht eher mehr darum, glaubenden Leuten eine gute Bühne zu geben. *(Denn Credibility hängt in ikonischen Kulturen mehr an Personen und ihren Stories als an behaupteten Programmen.)*
8. Es geht eher weniger darum, als Dienstleister an Information wahrgenommen zu werden. Es geht eher mehr darum, mit hoher religiöser Qualität zu unterhalten. *(Denn ‚erzählen‘ ist das neue ‚verkünden‘, und entspannte Leute lernen intensiver.)*
9. Es geht eher weniger darum, Deutungen vorsichtig einzubringen. Es geht eher mehr darum, extrovertiert und laut und *committed* zu kommunizieren. *(Denn das,*

*was christlich zu sagen ist, hat zu viel Potenzial, als dass man nicht selbstbewusst um Aufmerksamkeit kämpfen sollte.)*

10. Es geht eher weniger darum, andere Deutungssprachen abzulehnen oder sich auf deren Kosten stark zu machen. Es geht eher mehr darum, in einen sportlich-kompetitiven Wettkampf zu kommen und besser zu sein als sie. *(Denn Konkurrenz verbessert auch hier die Angebotsqualität.)*
11. Es geht eher weniger darum, in gewohnten Formaten zu denken. Es geht eher mehr darum, neue Formate zu kreieren und kommunikative Überraschungsgewinne zu erzielen. *(Denn die Klischeebarrieren gegenüber Glaube/Kirche sind hoch und erschweren die angestrebten kommunikative Effekte.)*
12. Es geht eher weniger darum, das Bisherige ab sofort besser zu machen. Es geht eher mehr darum, die bisher ganz unbespielten Lebenswelt- und Marktsegmente anzuzielen. *(Denn für viele Lebenswelten gibt es nach wie vor schlicht viel zu wenig passenden Zugang zum Christsein als kollektiver Deutungssprache.)*
13. Es geht eher weniger darum, einzelne Player stärker zu machen. Es geht eher mehr darum, große kampagnenfähige Konsortien zusammenzubringen und Kommunikation in kraftvollem Stil zu betreiben. *(Denn die Kirchen in Deutschland spielen nach wie vor kulturell oberste Liga und sollten diese Liga von ihrer kommunikativen Kraft her nicht chronisch unterbieten.)*
14. Es geht eher weniger darum, alles selbst können zu wollen. Es geht eher mehr darum, mit *Lead Usern* (= unzufriedenen Kund/innen), der popkulturellen Elite und vielen nicht-kirchlichen Profis Interessens-Querschnitte auszuloten und massiv voneinander zu profitieren. *(Denn diese möglichen Querschnitte sind ungeahnt riesig.)*
15. Es geht eher weniger darum, mediale Kommunikation von ihrer operativen Wichtigkeit her zu unterschätzen. Es geht eher mehr darum, ganz neu professionelle Mühe und professionellen Biss in der kirchlichen Medienproduktion zu ermöglichen und zu zeigen. *(Denn nichts ist anstrengender, nichts ist aber auch wertvoller, als andere Menschen von etwas Bedeutendem zu überzeugen.)*

Prof. Dr. Matthias Sellmann  
Zentrum für angewandte Pastoralforschung  
der Katholisch-Theologischen Fakultät an der Ruhr-Universität Bochum  
Bonifatiusstraße 21c  
44892 Bochum  
Tel.: +49 (0) 234 32-25667  
matthias.sellmann@rub.de  
www.zap-bochum.de



## **Die theologische Dimension sozialer Medien**

### Abstract

Digitale und soziale Medien bringen große kulturelle Veränderungen mit sich. Sie verändern die Bedingungen für Kommunikation, aber auch die Kommunikation selbst. Für die Kirche ist die Frage der Kommunikation von großer Wichtigkeit, will sie das Evangelium in der Welt von heute verkünden. Dies erfordert, den Stil der Kommunikation an die Sprache der sozialen Medien anzupassen, um Beziehungen in der digitalen Welt aufbauen und gestalten zu können.

Digital and social media are precipitating major cultural transformations. They are changing the way communication is being done as well as the contents of that communication. The Church needs to pay greater attention to the question of communication if it to proclaim the Gospel in the modern world. This demands a style of communication that is adapted to the social media and able to establish and cultivate relationships within the digital world.

In diesem Beitrag möchte ich theologisch beleuchten, welche Bedeutung die kulturellen Veränderungen haben, die die digitalen und sozialen Medien mit sich bringen. Wenn wir an die Veränderungen in der Kommunikation denken, was manche Kommentator\_innen als „digitale Revolution“ bezeichnen, ist es nur natürlich, sich auf die technologischen Entwicklungen zu konzentrieren. Wir sind fasziniert von der Geschwindigkeit, mit der Kommunikationsgeräte immer leistungsstärker, kleiner, verbundener und zugänglicher werden. Obwohl dieser Schwerpunkt verständlich ist, ist es doch in Wahrheit so, dass die tiefgreifendsten Veränderungen nicht theologischer, sondern kultureller Art sind: Die tatsächliche Herausforderung ist anzuerkennen, wie sehr sich, besonders für junge Menschen, die Methoden ändern, wie sie sich Informationen beschaffen, wie sie sich bilden, wie sie sich ausdrücken, Beziehungen eingehen und Gemeinschaften formen. 2012 hat der emeritierte Papst Benedikt darauf hingewiesen: „Die neuen Technologien verändern nicht nur die Art und Weise, wie wir kommunizieren, sondern auch die Kommunikation selbst.“<sup>1</sup> Darüber hinaus vollziehen sich diese Veränderungen nicht nur „außerhalb“ der Kirche, sondern auch in den Gemeinden und im Alltag der Gläubigen.

Selbstverständlich muss die Kirche bei dem Versuch, Kriterien für ihr Engagement in den sozialen Medien festzulegen, ihre eigenen theologischen Traditionen im Auge behalten. Bei der Entwicklung einer Strategie für unsere Kommunikation können wir uns nicht nur auf die Erkenntnisse von Soziologinnen und Soziologen oder „Medienguru“ verlassen, so zutreffend diese auch sein mögen. Wir müssen immer beim Evangelium Jesu Christi ansetzen und nach Wegen suchen, wie wir unseren Mitmenschen die

---

<sup>1</sup> Benedikt XVI., Botschaft zum Welttag der Sozialen Kommunikationsmittel, 2012.

bleibende und immer gültige Wahrheit über Gottes bedingungslose Liebe zu allen Menschen vermitteln können. Doch der emeritierte Papst Benedikt hob vor dem Päpstlichen Rat folgendes hervor: „Es geht nicht nur darum, die Botschaft des Evangeliums in der heutigen Sprache auszudrücken, sondern wir müssen den Mut haben, wie es schon in anderen Zeiten geschehen ist, auf eine tiefer gehende Weise die Beziehung zwischen dem Glauben, dem Leben der Kirche und den Veränderungen, die der Mensch erlebt, zu bedenken. .... Welche Herausforderungen stellt das sogenannte ‚digitale Denken‘ an den Glauben und die Theologie? Welche Fragen und Aufforderungen gibt es?“<sup>2</sup>

## Kirche und Kommunikation

Zunächst möchte ich betonen, dass die Theologie der Kommunikation wesentlich mehr Aufmerksamkeit schenken sollte. Wenn wir von der kommunikativen Mission der Kirche sprechen, sprechen wir nicht von einer Mission unter vielen. Tatsächlich sprechen wir über den fundamentalen Grund, warum die Kirche existiert. Die Kirche existiert durch den Willen Gottes und sie existiert genau zu dem Zweck, die Botschaft Jesu Christi zu verkünden. Von Anbeginn war dies die universelle Mission. Wir sind aufgerufen, die Frohe Botschaft bis ans Ende der Welt zu tragen, um sicherzustellen, dass sie die Herzen der Menschen in allen Teilen der Welt erreicht und berührt. Diese Botschaft, die uns anvertraut wurde, ist eine Person, Jesus Christus, und wir laden andere nicht nur dazu ein, ihn kennenzulernen, sondern in eine Beziehung zu ihm einzutreten. Gute Kommunikation ist nie einfach nur ein Austausch von Informationen, sondern es geht immer auch darum, Beziehungen zu schaffen – eine Wahrheit, die im Bereich der sozialen Medien immer deutlicher wird.

Wenn wir heute von den „Enden der Welt“ sprechen, müssen wir an den sogenannten „digitalen Kontinent“ denken. Der emeritierte Papst Benedikt formulierte es in seiner Botschaft zum Welttag der Sozialen Kommunikationsmittel 2013 wie folgt: „Die digitale Welt ist keine Parallel- oder rein virtuelle Welt, sondern Teil des täglichen Lebens vieler Menschen, insbesondere junger Menschen.“<sup>3</sup> Für sie stellen digitale Geräte nicht primär Instrumente dar, die manchmal benutzt werden, sondern sie sind Teil ihres alltäglichen Lebens. Die Verbundenheit, die diese Geräte ermöglichen, hat ihre existenzielle Umgebung verwandelt und ermöglicht ihnen ein Leben im Kontext von Netzwerken und mit Mustern für Freundschaften, Vereinigung und Gemeinschaft, die noch vor einem Jahrzehnt undenkbar erschienen. Darüber hinaus haben sich diese Netzwerke für sie zu grundlegenden Bezugspunkten entwickelt, um Informationen und Nachrichten zu beschaffen, sich selbst darzustellen sowie die öffentliche Mei-

<sup>2</sup> Benedikt XVI., Ansprache an den Päpstlichen Rat für die sozialen Kommunikationsmittel, 28. Februar 2011.

<sup>3</sup> Benedikt XVI., Botschaft zum Welttag der Sozialen Kommunikationsmittel, 2013.

nung, Dialog und Debatte zu formen. In Anbetracht der Zentralität der sozialen Netzwerke und der heutigen miteinander verbundenen Medienlandschaft im Leben der Menschen ist es absolut unerlässlich, dass die Kirche sich um eine Präsenz in der „digitalen Welt“ bemüht. Wenn die Kirche nicht präsent ist und nicht die Frohe Botschaft in diesem Forum verbreitet, laufen wir Gefahr, im Leben vieler Menschen an den Rand gerückt zu werden und in unserer Mission zu scheitern, das Evangelium in alle Winkel der Erde zu tragen.

Kommunikation steht auch in unserem Alltag als Gläubige im Mittelpunkt. Die Kirche ist eine Gemeinschaft, sie ist eine Zusammenkunft jener, die sich im Namen Christi versammeln. Unsere „Ecclesia“ kann nicht erblühen, unsere Kirche wird kein Ort der *Communio* und Zugehörigkeit sein, wenn wir diese Formen der Kommunikation, die zu einem Gefühl der Verbundenheit und Teilnahme führen, nicht fördern. Wir müssen lernen, das Potenzial der sozialen Medien zu schätzen, um zu gewährleisten, dass die Kirche und ihre Hirten den Menschen zuhören, sie zurate ziehen, sich auf sie einlassen und sie schätzen. Hier geht es nicht um eine Kundenbeziehung (*customer relations*) oder um Marketing, sondern darum sicherzustellen, dass die Kirche „als Zeugin und Kündlerin des Glaubens des gesamten in Christus geeinten Volkes Gottes wirken kann“ (*Gaudium et Spes*, 3.).

Die Kirche kommuniziert nicht nur über die formalen Mittel, mit denen wir vertraut sind. Die Kommunikation beschränkt sich nicht auf Kanzeln, Radio, Fernsehen, Zeitungen und das Internet; wir sind mit diesen Mitteln bestens ausgestattet, aber wir kommunizieren in jedem Aspekt unseres Lebens. Kommunikation ist darüber hinaus ein grundlegender Aspekt unserer Liturgien und unserer religiösen Feiern. Kommunikation vollzieht sich in unserem gelebten Glauben sowie durch die Art und Weise, wie wir unsere Schulen und Krankenhäuser führen und die Armen und Verwundbaren behandeln. Häufig ist die wichtigste Kommunikation die Stärke unseres Zeugnisses für die Frohe Botschaft – unser Bekenntnis macht diese glaubwürdig und wird im Leben Anderer willkommen geheißen oder auch nicht. Es ist unser Leben, unsere Liturgie, unsere Einstellung, unsere Herangehensweise an Menschen, die am überzeugendsten ist, sowohl im positiven als auch im negativen Sinne. Durch die sozialen Medien können wir uns selbst mit den Augen anderer sehen. Achten wir auf die Kommentare, die Kritik und Bemerkungen derjenigen, die unsere Websites besuchen und sich mit unseren Postings befassen, dann erfahren wir viel darüber, wie wir wahrgenommen werden. Wir müssen besser verstehen, wie unsere Botschaft aufgenommen und verstanden wird und wie wir von verschiedenen Personenkreisen gesehen werden. Seit jeher haben wir uns zu Recht auf den Inhalt unserer Lehre konzentriert; heute müssen wir aufmerksamer auf unser Publikum beziehungsweise auf die vielen Zuhörergruppen hören und ihre Anliegen und Fragen verstehen. Wir müssen die Rahmenbedingungen und das Umfeld, in dem sie uns und dem Evangelium, das wir in Wort und Tat verkündigen wollen, begegnen, besser verstehen und berücksichtigen.

## Die Präsenz der Kirche in der digitalen Welt

Ich habe bereits dargestellt, dass die Kirche auf dem digitalen Kontinent präsent sein muss. Die eigentliche Herausforderung lautet, eine Präsenz zu schaffen, die die einzigartige Kultur dieses Umfeldes anerkennt und auf diese eingeht. Auch in früheren Zeiten mussten Missionare die Kultur, Sprachen und Gebräuche der Kontinente verstehen, die sie zu missionieren trachteten; so müssen wir auch heute auf unsere Präsenz achten, auf die Sprache, die wir benutzen und wie wir uns mit den Werten und der Dynamik, die für die Netzwerke charakteristisch sind, auseinandersetzen. Wenn wir verstehen wollen, wie wir in der digitalen Welt präsent sein wollen, dann müssen wir die richtige Frage stellen. Es geht nicht darum, wie wir die neuen Technologien einsetzen, um zu evangelisieren, sondern darum, wie wir eine evangelisierende Präsenz in der „neuen Welt“ sein können, die durch diese Technologien geschaffen wurde. „Die den ‚beteiligten Netzen‘ eigenen dynamischen Kräfte verlangen zudem, daß der Mensch in das, was er mitteilt, miteinbezogen ist. Wenn die Menschen Informationen austauschen, teilen sie bereits sich selbst und ihre Sicht der Welt mit: Sie werden ‚Zeugen‘ dessen, was ihrem Dasein Sinn gibt.“<sup>4</sup>

Sicherlich haben die Gläubigen das Recht und die Pflicht, vollumfänglich aktive Bürgerinnen und Bürger der digitalen Welt zu sein, ihre Meinungen kundzutun und ihre tiefsten Überzeugungen mitzuteilen. Unsere Präsenz kann jedoch nur dann effektiv sein, wenn wir in authentischer Weise Zeugnis ablegen für unseren Glauben. Wir müssen unsere echte Sorge für jene manifestieren, denen wir begegnen, indem wir „ihnen zuhören, uns mit ihnen austauschen und sie ermutigen.“<sup>5</sup> Wir können die Menschen nicht einfach mit unseren „Antworten“ bombardieren, sondern wir müssen ihre Fragen Ernst nehmen und ihnen ermöglichen, sich in Gänze auszudrücken. „Eine besonders signifikante Weise, Zeugnis zu geben, ist der Wille, für die Mitmenschen selbst da zu sein in der Bereitschaft, sich mit Geduld und Respekt auf deren Fragen und Zweifel einzulassen auf dem Weg der Suche nach der Wahrheit und nach dem Sinn des menschlichen Daseins.“<sup>6</sup> Dies ist insbesondere in einer Umgebung wichtig, in der jede Frage wahrscheinlich unmittelbar kommerzielle und ideologische Reaktionen und Angebote nach sich zieht. Wenn wir den Menschen gestatten, tiefer zu gehen und weiter zu forschen, dann tragen wir dazu bei, dem „Internet eine Seele zu geben“. Es ist wichtig, sich daran zu erinnern, dass wir nicht selbst die Seele der digitalen Arena sind, sondern unsere Bereitschaft zuzuhören und unsere Offenheit für die Fragen der Anderen werden ihnen ermöglichen, ihre tiefsten persönlichen und spirituellen Sehnsüchte auszudrücken. Auf diese Weise stellen wir sicher, dass „die digitale Welt

---

<sup>4</sup> Benedikt XVI., Ansprache vor dem Päpstlichen Rat für die Sozialen Kommunikationsmittel, 2011.

<sup>5</sup> Franziskus, Treffen mit dem Päpstlichen Rat für die Sozialen Kommunikationsmittel, 21. September, 2013.

<sup>6</sup> Benedikt XVI., Botschaft zum Welttag der Sozialen Kommunikationsmittel, 2013.

eine Umgebung sein kann, die reich an Humanität ist, kein Netzwerk aus Leitungen, sondern aus Menschen“<sup>7</sup>.

Wenn wir andere ernst nehmen, sie und ihre Ansichten achten und jede Form von Manipulation oder Ausbeutung vermeiden, dann legen wir zum einen ein einheitliches Zeugnis für unseren Glauben an Jesus ab und tragen zum anderen dazu bei, die sozialen Medien menschlicher zu machen. Dies ist besonders in einer Zeit erforderlich, in der sich viele Sorgen über eine immer schrillere und gewalttätigere Natur einiger Kommentare machen, die in den sozialen Netzwerken zu finden sind. Wir müssen mit unserem Handeln die Bemühungen anderer Menschen guten Willens unterstützen, um sicherzustellen, dass die Menschheit erkennt, welches enorme Potenzial in ihren erweiterten Möglichkeiten, sich auszudrücken und zu kommunizieren, liegt und dieses nutzt, um die Einheit der Menschenfamilie zu stärken, um eine authentische Kultur der Begegnung zu schaffen anstatt Zwist und Verbitterung.

In dem Maße, wie unsere Beziehungen zu den Menschen, denen wir in den sozialen Netzwerken begegnen, tiefer und enger werden, sollten und müssten wir den Urquell unserer Hoffnung und Freude mit ihnen teilen. „Wir haben einen kostbaren Schatz weiterzugeben, einen Schatz, der Licht und Hoffnung bringt. Daran herrscht großer Bedarf ... Der große digitale Kontinent ist nicht einfach Technologie, sondern besteht aus realen Männern und Frauen, die das, was sie in ihrem Inneren bewegt, mit sich bringen – die eigenen Hoffnungen, die eigenen Leiden, die eigenen Sorgen, die Suche nach dem Wahren, Schönen und Guten. Man muss Christus zeigen und bringen können, indem man die Freuden und Hoffnungen teilt, so wie Maria, die Christus dem Herzen des Menschen gebracht hat.“<sup>8</sup> Bei einer wahrhaft menschlichen Begegnung mit einer anderen Person wären wir nicht authentisch, wenn wir uns nicht darum bemühen, die Frohe Botschaft, die uns frei gemacht hat, mit ihr zu teilen. Wir teilen sie jedoch als ein Geschenk, wobei wir die Freiheit des anderen und das Geheimnis seiner persönlichen Begegnung mit Christus voll und ganz respektieren: „Bei der Begegnung eines Menschen mit Christus geht es um Christus und die Person selber. Es geht nicht um das, was der ‚Spiritualitätsingenieur‘ möchte, der manipulieren will.“<sup>9</sup>

## Die Sprache der sozialen Netzwerke

Theologen und Theologinnen müssen der Kirche dabei helfen, eine „Sprache“, eine Sprechweise zu finden, die der durch die Technologie und die sozialen Netzwerke geschaffenen neuen Medienlandschaft angemessen ist. Das ist besonders wichtig, wenn wir unserem Auftrag treu bleiben wollen, mit denen zu sprechen, die nicht unserer

---

<sup>7</sup> Franziskus, Botschaft zum Welttag der Sozialen Kommunikationsmittel, 2014.

<sup>8</sup> Franziskus, Ansprache an den Päpstlichen Rat für die Sozialen Kommunikationsmittel, 2013.

<sup>9</sup> Ebd.

Gemeinschaft angehören – mit anderen Christinnen und Christen, mit Anhängerinnen und Anhängern anderer Religionen, mit Nichtgläubigen, mit denen, die heute dem Glaubensleben fern sind, da sie sich aus verschiedenen Gründen von der Kirche abgewendet haben. Wenn ich von Sprache spreche, denke ich an die Art und Weise, wie wir uns einbringen, an unsere Kommunikationsmittel und unsere Terminologie.

Zunächst müssen wir unseren Kommunikationsstil anpassen. Wie Papst Franziskus sagte: „Gott ist überall: Man muss ihn zu entdecken wissen, um ihn in der Sprache jeder Kultur verkünden zu können; und jede Wirklichkeit, jede Sprache hat einen anderen Rhythmus.“<sup>10</sup> In der Vergangenheit tendierten die Technologien zu einer einseitigen Kommunikation: Eine Person oder Institution verbreitete eine Botschaft und die Zuhörenden oder die Öffentlichkeit hat diese passiv konsumiert. Heute erfordert die digitale Kommunikation einen stärker interaktiv ausgerichteten Stil: Wenn unsere Botschaften die Menschen nicht ansprechen, die Interesse zeigen, sie kommentieren und uns dazu befragen, werden sie kein Publikum finden und wir laufen Gefahr, mit uns selbst zu reden. Wenn wir die Anderen nicht ernst nehmen und in einen Dialog mit ihnen treten, können wir nicht erwarten, dass sie uns groß beachten werden oder unsere Ansichten und Gedanken zu „Reibungen“ führen. „Man muss sich in das Gespräch mit den Männern und Frauen von heute einzuschalten wissen .... Diese Herausforderung verlangt Tiefe, Aufmerksamkeit gegenüber dem Leben und geistliche Feinfühligkeit. Miteinander in Dialog treten heißt überzeugt sein, dass der andere etwas Gutes zu sagen hat, heißt seinem Gesichtspunkt, seinen Vorschlägen Raum geben.“<sup>11</sup>

Zweitens müssen wir erkennen, dass unsere traditionelle Ausdrucksweise sehr textorientiert war, während die digitale Kultur dazu tendiert, Multimedia-Beiträge einzusetzen. Worte und Texte sind nach wie vor wichtig, aber unsere Kommunikation wird effektiver sein, wenn wir uns auch über Bilder, Videos, Musik und Gesten ausdrücken. Wir müssen wieder entdecken, welches Potenzial die Kunst, die Musik und die Literatur haben, um die Geheimnisse unseres Glaubens zum Ausdruck zu bringen und Herz und Verstand zu berühren. So wie die Bilder der bunten Glasfenster der Kathedralen im Mittelalter ein Publikum angesprochen haben, das weder lesen noch schreiben konnte, müssen wir digitale Ausdrucksformen finden, die auf eine Generation zugeschnitten sind, die als „post-literal“ bezeichnet wird. Seit langem sind wir es gewohnt, unsere Geschichte zu erzählen; heute können wir versuchen zu zeigen, wer und was wir sind. Wir müssen lernen zu zeigen, wie wir unseren Glauben feiern, wie wir ihm dienen wollen und wie begnadet und gesegnet unser Leben ist.

Schließlich sollten wir in Bezug auf Sprache erkennen, dass ein Großteil der Kirchensprache, besonders unsere theologischen und liturgischen Begriffe, problematisch und für unsere Zeitgenossinnen und Zeitgenossen verwirrend sein kann. Wir sind aufgefordert, einfachere Worte zu finden und leichter zugängliche Metaphern zu ver-

---

<sup>10</sup> Franziskus, Ansprache beim CELAM, 28. Juli 2013.

<sup>11</sup> Franziskus, Botschaft zum Welttag der Sozialen Kommunikationsmittel, 2014.

wenden, wenn wir die Aufmerksamkeit der breiten Allgemeinheit erzielen möchten. Auch dies hat Papst Franziskus sehr deutlich formuliert: „Manchmal verlieren wir diejenigen, die uns nicht verstehen, weil wir die Einfachheit verlernt haben, da wir von außerhalb auch eine Rationalität einführen, die unseren Leuten fremd ist. Ohne die Grammatik der Einfachheit beraubt sich die Kirche der Bedingungen, die es ermöglichen, Gott in den tiefen Wassern seines Mysteriums zu ‚fischen‘“. <sup>12</sup> Der Heilige Vater hat dies jedoch noch stärker mit seinen eigenen Predigten und seiner außergewöhnlichen Fähigkeit unter Beweis gestellt, mit Menschen in scheinbar einfachen Worten, erinnerungswürdigen Bildern und Gleichnissen und seiner direkten und positiven Körpersprache in Verbindung zu treten.

### Die Kultur der sozialen Netzwerke nutzen – anthropologische Dimension

Meiner Ansicht nach sollten wir beginnen, das Potenzial der digitalen Technologie und der sozialen Medien zu erkennen und zu würdigen, welches menschliche Kommunikation erleichtert und ermöglicht, dass Menschen, die früher eher isoliert waren, Worte und Bilder fast gleichzeitig über weite Entfernungen miteinander teilen können. Dies wiederum ermöglicht Menschen, diese Technologien einzusetzen, um mehr Verständnis und Harmonie untereinander zu fördern, „und ein neues Gefühl für die Einheit der Menschheitsfamilie zu entwickeln, das uns zur Solidarität und zum ernsthaften Einsatz für ein würdigeres Leben drängt“ <sup>13</sup>. 2009 beschrieb Papst em. Benedikt XVI. diese Technologien als „ein wahres Geschenk für die Menschheit“, und 2014 sagte Papst Franziskus, dass das Potenzial des Internets, eine Kultur der Begegnung und der Solidarität zu fördern, den Schluss zulässt: „Das ist gut, es ist ein Geschenk Gottes.“

Die Technologien führen jedoch nicht automatisch zum Besseren: „Die sozialen Kommunikationsmittel begünstigen weder die Freiheit noch globalisieren sie die Entwicklung und die Demokratie für alle einfach deshalb, weil sie die Möglichkeiten der Verbindung und Zirkulation von Ideen vervielfachen. Um solche Ziele zu erreichen, müssen sie auf die Förderung der Würde der Menschen und der Völker ausgerichtet sein, ausdrücklich von der Liebe beseelt sein und im Dienst der Wahrheit, des Guten sowie der natürlichen und übernatürlichen Brüderlichkeit stehen.“ <sup>14</sup> Um dies zu erreichen, bedarf es eines entschlossenen Engagements von Einzelpersonen und Institutionen. „Es genügt nicht, auf digitalen ‚Wegen‘ zu gehen, einfach vernetzt zu sein: Die Verbindung durch das Netz muss begleitet sein von einer wirklichen Begegnung. Wir können nicht allein leben, in uns selbst verschlossen. Wir haben es nötig zu lieben und geliebt zu werden. Wir brauchen liebevolle Zuneigung. Es sind nicht die kommunikativen

---

<sup>12</sup> Franziskus, Begegnung mit den brasilianischen Bischöfen, 27. Juli 2013.

<sup>13</sup> Franziskus, Botschaft zum Welttag der Sozialen Kommunikationsmittel, 2014.

<sup>14</sup> Benedikt XVI., Caritas in veritate, 73, 2009.

ven Strategien, die die Schönheit, die Güte und die Wahrheit der Kommunikation garantieren. Auch der Welt der Medien darf die Sorge um die Menschlichkeit nicht fremd sein; auch diese Welt ist aufgefordert, Zärtlichkeit zum Ausdruck zu bringen. Das digitale Netz kann ein an Menschlichkeit reicher Ort sein, nicht ein Netz aus Leitungen, sondern aus Menschen.“<sup>15</sup> Die Kirche hat einen wichtigen Beitrag zur Kultur der sozialen Netzwerke zu leisten, indem sie die Bedeutung menschlichen Handelns herausstellt und die Dimensionen der digitalen Kultur infrage stellt, welche menschliches Gedeihen und Wohlbefinden bedrohen.

Im Zusammenhang mit den sozialen Netzwerken sprechen Kommentatoren oft von nutzergenerierten Inhalten, doch wir müssen auch bedenken, dass selbst die Kultur der sozialen Netzwerke nutzergeneriert ist. Wenn die Netzwerke Räume sein sollen, in denen eine gute und positive Kommunikation dazu beitragen kann, das Wohl des Einzelnen und der Gesellschaft zu fördern, dann müssen die Nutzer, die Menschen, die das Netzwerk ausmachen, auf die Art der Inhalte achten, die sie schaffen, fördern und teilen. Wir alle kennen Fälle, in denen soziale Medien missbraucht wurden, in denen Menschen angegriffen und lächerlich gemacht wurden, in denen ihre Privatsphäre verletzt oder sie selbst manipuliert wurden. Regierungen und internationale Organisationen sind gefordert, dieses Umfeld und die großen Gesellschaften, die in diesem Raum agieren, zu regulieren. Ebenso wichtig ist aber die moralische und ethische Pflicht von uns allen als Einzelne, sicherzustellen, dass diese Räume sicher und bereichernd für den Menschen sind. Dafür dürfen „die Nutzer dieser Technologien keine Worte und Bilder austauschen, die für den Menschen entwürdigend sind, und müssen daher alles ausschließen, was Hass und Intoleranz nährt, die Schönheit und Intimität der menschlichen Sexualität herabsetzt oder die Schwachen und Schutzlosen ausbeutet“<sup>16</sup>.

In seiner Ansprache an den Päpstlichen Rat für die Sozialen Kommunikationsmittel im Jahre 2011 richtete Papst em. Benedikt die Aufmerksamkeit auf das Beispiel von Pater Matteo Ricci und seinem Engagement für die chinesische Kultur: „In seinem Werk zur Verbreitung der Botschaft Christi hat er immer den Menschen, sein kulturelles und philosophisches Umfeld, seine Werte, seine Sprache im Blick, indem er alles Positive, das sich in seiner Überlieferung fand, zusammentrug und es anbot, mit der Weisheit und der Wahrheit Christi zu beseelen und aufzurichten.“<sup>17</sup> Selbst die oberflächlichste Vertrautheit mit der Kultur der digitalen Medien und den sozialen Netzwerken reicht aus, um zu zeigen, dass die wichtigsten Triebfedern der sozialen Medien Tätigkeiten sind, die sich auf das menschliche Bedürfnis nach Verbundenheit und Freundschaft, der Suche nach Wissen und Information, den Wunsch nach Eigendarstellung und Mit-

---

<sup>15</sup> Franziskus, Botschaft zum Welttag der Sozialen Kommunikationsmittel, 2014.

<sup>16</sup> Benedikt XVI., Botschaft zum 43. Welttag der Sozialen Kommunikationsmittel, 2009.

<sup>17</sup> Benedikt XVI., Ansprache an den Päpstlichen Rat für die Sozialen Kommunikationsmittel im Jahre 2011

teilung und die Hoffnung auf Führung und Richtungsweisung im „Folgen“ anderer beziehen. All dies bildet das Herzstück menschlichen Handelns, was meiner Meinung nach auf die beständige Offenheit von Menschen für eine Begegnung mit Jesus hinweist. Er allein kann die menschliche Sehnsucht nach Freundschaft und Liebe erfüllen. Er ist die Wahrheit, die uns von Sünde und Schwäche befreit. Er ruft uns auf, uns vollständig in der Liebe zu geben, und Er führt seine Anhänger zur Fülle des Lebens in Einheit und Gemeinschaft. Indem wir die Menschen zur Begegnung mit Christus führen, können wir sie auch vor einigen Gefahren schützen, die wir in der digitalen Kultur erkennen: dem Verlust von Innerlichkeit, einem oberflächlichen oder rein zahlenmäßigen Verständnis von Freundschaft, dem Sieg von Emotivismus über die Ratio, Selbstbezogenheit oder Exhibitionismus und Polarisierung.

### Die institutionelle Herausforderung – Strategie

In Hinblick auf die Erarbeitung einer geeigneten institutionellen Strategie für unser Engagement in den sozialen Medien sehen wir uns in der glücklichen Lage, dass wir in der Kirche über einen großen Reichtum an Menschen mit großer Erfahrung verfügen, die für Zeitungen, Radio, Fernsehen und Webseiten der Kirche tätig sind, sowie Menschen, die den Weg in die sozialen Medien geebnet haben. Ich kann die Vorbehalte einiger verstehen, die in eher traditionellen Medien involviert sind, aber eine gute Kommunikation wird immer die Kompetenzen professioneller Autor\_innen, Redakteur\_innen und audiovisueller Produzent\_innen erfordern. Die Entwicklung einer geeigneten Strategie für die digitale Welt verlangt jedoch, dass diese Fachleute ihre Arbeitsweise überdenken. Es reicht nicht, einfach Inhalte, die in den traditionellen Medien erstellt wurden, zu nehmen und diese online zu stellen. Es ist eine interdisziplinäre Zusammenarbeit erforderlich, um Material zu schaffen, das tatsächlich multimedia-tauglich ist, und um die Ressourcen so zu verteilen, dass eine echte Auseinandersetzung mit jenen ermöglicht wird, die ihr Verständnis dieser Materialien diskutieren, hinterfragen und vertiefen möchten.

Wir sollten uns für die Bemühungen der breiten Gemeinschaft katholischer Institutionen und Einzelpersonen auf der Welt bedanken, die dazu beitragen, die Präsenz der Kirche in der digitalen Welt zu etablieren. Ihre Bereitschaft, über ihre Arbeit zu sprechen, in ehrlicher Weise ihre Initiativen zu beurteilen und ihre Lernerfolge und Erfahrungen mitzuteilen, liefert uns Einblicke und Indikatoren für die beste Praxis, die wir wiederum mit anderen austauschen können.

Eine weitere institutionelle Herausforderung ist, dass wir lernen müssen, in einer Umgebung zu kommunizieren, in der traditionelle „Autoritäten“ nicht den gleichen Einfluss besitzen, den sie zuvor hatten. Die Menschen werden keine Aufmerksamkeit zollen, wenn sie dies je getan haben, nur weil ein Kirchenführer spricht. Wir müssen lernen, durch die Qualität unserer Beiträge die Aufmerksamkeit zu erringen, durch

unser Eingehen auf andere und durch unsere Fähigkeit, uns in bedeutsamer Weise mit den Fragen und Debatten auseinanderzusetzen, die bereits im öffentlichen Interesse stehen. Ein Teil der Herausforderung für die Kirche im Bereich digitaler Medien ist, eine Netzwerk- oder kapillare Präsenz zu etablieren, die sich wirksam in die Debatten, Diskussionen und Dialoge einbringt, die durch die sozialen Medien herbeigeführt werden, und die unmittelbare, persönliche und zeitnahe Antworten fordern, die von zentralisierten Institutionen kaum zu bewältigen sind. Darüber hinaus spiegelt eine solche Netzwerk- oder kapillare Struktur die Wahrheit der Kirche als einer Gemeinschaft von Gemeinschaften wider, die sowohl universal als auch lokal lebendig ist. Wir sollten auch daran denken, dass die Kirche universell betrachtet sowohl „römisch“ als auch „katholisch“ ist. Wir müssen an beides denken. Rom ist ein symbolisches Zentrum der Einheit und ein Zentrum der Führung. Die katholische Dimension, die wahrscheinlich am besten die Universalität der Kirche darstellt, ist die Realität, dass dieselbe Kirche, die in Rom präsent ist, dank der Gnade Gottes auf verschiedenen Kontinenten auf der ganzen Welt lebendig und präsent ist. Wichtig ist hierbei, dass das, was wir zelebrieren, was vor Ort gelebt wird, die Wahrheit über die Realität der Kirche ist. Auf lokaler Ebene erfährt die Kirche ihre größte Vitalität. Auf lokaler Ebene erreichen und berühren die Strukturen der Kirche das Leben zahlreicher Menschen.

### Die persönliche Herausforderung – Anpassung

Ich möchte nun, indem ich die Aufmerksamkeit auf die Notwendigkeit der persönlichen Anpassung lenke, auf eine grundlegende Wahrheit der Kommunikation zurückkommen. Wer wir sind und wie wir uns verhalten, wird immer lauter sprechen als unsere Worte. Unsere Worte, unser Glaubensbekenntnis und unser Ausdruck des Wunsches, diesen Glauben mit anderen zu teilen, werden andere nur ansprechen, wenn sie von Herzen kommen. Damit wir unseren Glauben und unsere Hoffnungen wirksam teilen können, müssen wir unseren eigenen Glauben an und unsere Beziehung zu Jesus pflegen und zulassen, dass seine Gnade uns ändert. Anpassung ist im tiefsten Sinne ein Wandel des Herzens, eine *metanoia*. Darin zeigt sich, ob wir einfach nur Mitglieder einer Sekte oder wahrhaftig Zeuginnen und Zeugen von Jesus sind. Wenn unser Glaube in unseren Herzen lebendig und ein wahrer Grund für Hoffnung in unserer alltäglichen Existenz ist, dann wird es uns selbstverständlich sein, diesen mit anderen zu teilen. „Seid Diener der Gemeinschaft und der Kultur der Begegnung! Ich möchte, dass ihr in diesem Sinn gleichsam besessen sein. Und das, ohne anmaßend zu sein und anderen „unsere Wahrheiten“ aufzuzwingen, sondern geleitet von der demütigen und glücklichen Gewissheit dessen, der von der Wahrheit, die Christus ist,

gefunden, berührt und verwandelt worden ist, und dem es unmöglich ist, sie nicht zu verkünden.“<sup>18</sup>

Hier erinnern wir nochmals daran, dass eine gute Kommunikation mit dem Zuhören beginnt: Wir müssen das Wort Gottes lieben und darüber nachdenken, damit es uns neu formt, sodass unsere Worte aus unserer Begegnung mit dem Wort Gottes geboren werden. Indem wir die Intensität unserer Gemeinschaft mit Christus im Gebet, mit den Sakramenten und den Dienst an den Armen lebendig halten, werden wir zu glaubwürdigen Zeugen für die Macht von Gottes Gnade und helfen anderen, ihren Weg zu Gott zu finden. „Das ist die Herausforderung: es geht darum, den Menschen zur Begegnung mit Christus zu führen. Dabei ist uns aber bewusst, dass wir Werkzeuge sind und dass das Grundproblem nicht der Erwerb ausgeklügelter Technologien ist, auch wenn sie für eine aktuelle und wirksame Präsenz notwendig sind. In uns muss die Vorstellung immer sehr klar sein, dass der Gott, an den wir glauben, ein Gott voll Leidenschaft für den Menschen ist, der sich durch unsere Werkzeuge, selbst wenn sie armselig sind, zeigen will. Denn Gott ist es, der am Werk ist, der verwandelt, der das Leben des Menschen rettet.“<sup>19</sup>

In unserem Bemühen um Professionalität und in unserem Engagement für unseren Kommunikationsauftrag müssen wir jedoch anerkennen, dass es letztendlich die Gnade Gottes und das Wirken des Heiligen Geistes sind, durch die das Leben verändert wird und Menschen zum Glauben finden. Wir sollten niemals anzweifeln, was der emeritierte Papst Benedikt als die „dem Wort Gottes eigene Kraft“ bezeichnete, „die Herzen zu berühren, noch vor all unserem Bemühen“.<sup>20</sup> – „Denn wie der Regen und der Schnee vom Himmel fällt und nicht dorthin zurückkehrt, sondern die Erde trinkt und sie zum Keimen und Sprossen bringt, wie er dem Sämann Samen gibt und Brot zum Essen, so ist es auch mit dem Wort, das meinen Mund verlässt: es kehrt nicht leer zu mir zurück, sondern bewirkt, was ich will, und erreicht all das, wozu ich es ausgesandt habe“ (Jesaja 55,10–11).

Bs. Paul Tighe Sekretär des Päpstlichen Rates für die Kultur p.tighe@cultura.va
---

---

<sup>18</sup> Franziskus, Begegnung mit den Bischöfen Brasiliens, 28. Juli 2013.

<sup>19</sup> Franziskus, Ansprache an den Päpstlichen Rat für die Sozialen Kommunikationsmittel, 21. September 2013.

<sup>20</sup> Benedikt XVI., Botschaft zum Welttag der Sozialen Kommunikationsmittel, 2013.



## Kommunikation des Evangeliums – insbesondere mit der heranwachsenden Generation – im digitalen Zeitalter<sup>1</sup>

### Abstract

Die beinahe flächendeckende Präsenz und Verwendung von digitalen Medien sind zum „Zeichen unserer Zeit“ geworden. Sie prägen das gesamte gesellschaftliche Zusammenleben und beeinflussen nachhaltig seine künftige Entwicklung. Die zentralen Merkmale dieser „digitalen Revolution“ werden im ersten Abschnitt umrissen. Im zweiten Abschnitt wird auf die nicht zuletzt dadurch tiefgreifend veränderte Lage der heranwachsenden Generation eingegangen sowie auf die Weise, wie sie damit umgeht. Wie Religion im Internet vorkommt, ist Thema des dritten Abschnitts. In den nächsten beiden Abschnitten wird der Frage nachgegangen, wie unter den Bedingungen einer digitalisierten Gesellschaft die Botschaft des Evangeliums so vermittelt werden kann, dass sie für zeitgenössisches Dasein als relevant nachvollzogen werden kann. Dies geschieht durch grundsätzliche Überlegungen sowie abschließend durch den Versuch einer Konkretisierung auf die neue Generation der *digital natives*.<sup>2</sup>

The omnipresence and continual employment of digital media have become signs of our time. They are shaping the whole social fabric and strongly influencing its future development. The first section of this contribution outlines the central characteristics of the “digital revolution.” The second section discusses the far-reaching changes it has brought to the adolescent generation of today and how they deal with it. The topic of the third section is how religion is portrayed on the internet. The next two sections ask how, under the conditions of a digitized society, the message of the Gospel can be transmitted to contemporaries in a way that it can be adopted as relevant to their life. The last section looks at these questions more generally and attempts to concretely address the new generation of digital natives.

### 1. Ein Epochenwechsel: die digitale Revolution

„Allgemein ist man immer mehr der Auffassung, daß heute die gerade stattfindende grundlegende Umwandlung im Kommunikationsbereich – so wie einst die industrielle Revolution durch die Neuerungen im Produktionszyklus und im Leben der Arbeiter einen tiefgreifenden Wandel in der Gesellschaft hervorrief – richtungsweisend ist für große kulturelle und soziale Veränderungen. Die neuen Technologien ändern nicht nur die Art und Weise, wie man miteinander kommuniziert, sondern die Kommunika-

---

<sup>1</sup> Erstveröffentlichung: Comunicazione del Vangelo nell’ era digitale, in particolare con la generazione que cresce, in: Corrado Pastore – Antonio Romano (Ds.), La Catechesis dei Giovanni e I New Media, Torino 2015, 27–41.

<sup>2</sup> Eine informative Einführung in die gesamte Thematik bietet: Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland (Hg.), Kommunikation des Evangeliums in der digitalen Gesellschaft. Lesebuch zur Tagung der EKD-Synode vom 9.–12. November 2014 in Dresden, Frankfurt/M. 2014.

tion an sich; man kann daher sagen, daß wir vor einem umfassenden kulturellen Wandel stehen. Mit dieser neuen Weise, Information und Wissen zu verbreiten, entsteht eine neue Lern- und Denkweise mit neuartigen Möglichkeiten, Beziehungen zu knüpfen und Gemeinschaft zu schaffen.“<sup>3</sup>

Im Einzelnen weist Papst Benedikt XVI., von dem das Zitat stammt, u. a. auf die durch die neuen Technologien eröffneten Möglichkeiten von zwischenmenschlichen Begegnungen über die Grenzen von Raum und Kultur hin, von neuen Formen kommunikativer Beziehungen in den *social networks*, der Aufhebung von einseitigen Informationsübermittlungen durch aktive Teilnahme an den Kommunikationsprozessen mit der Folge, dass die Unterscheidung zwischen Produzent und Konsument von Informationen hinfällig wird und Machtstrukturen und Hierarchien aufbrechen, und von Ähnlichem mehr. In der Tat, die digitale Revolution markiert einen Epochenwechsel in der Art des Umgangs der Menschen miteinander, des gesellschaftlichen Zusammenlebens, wovon letztlich auch das Selbstverständnis der Menschen nicht unberührt bleibt. Alle Merkmale moderner Kultur, wie Edmund Arens sie in seinem Referat umrissen hat<sup>4</sup>, werden durch die neuen technologischen Kommunikationsmöglichkeiten nochmals verstärkt bzw. sind zum Teil erst durch sie ermöglicht worden: die Pluralität mit der Expansion der Optionsmöglichkeiten, angefangen mit Blick auf das Konsumverhalten bis hin zur Wahl des eigenen Lebensstils, die Beanspruchung des Rechts auf Partizipation an je Einzelne und alle betreffenden Entscheidungsprozessen, die sich auf alle gesellschaftlichen Bereiche, von der Ökonomie bis zur Kultur, erstreckende Globalisierung und die Neuformation des Status von Religion in der Gesellschaft.

So sehr die digitalen Technologien der Erleichterung in den verschiedenen Bereichen, in denen sich das alltägliche Leben vollzieht – von der Berufstätigkeit über die Haushaltsführung bis hin zur Freizeit –, zugutekommen, so weisen sie mit Blick auf ihre Wirkungen ambivalente Züge auf, die mehr oder weniger deutlich zutage treten. Wenn Joachim Gauck gerühmt hat, dass „die digitalen Technologien [...] Plattformen für gemeinschaftliches Handeln, Treiber von Innovation und Wohlstand, von Demokratie und Freiheit“ seien<sup>5</sup>, so kann ihnen, so zutreffend diese Feststellung ist, ebenso das Gegenteil bescheinigt werden: Sie machen Arbeitsplätze überflüssig, die durch Schaffung von neuen in der Informationsindustrie nicht kompensiert werden können. Sie wirken auch exkludierend, besonders auf jene, die keinen Zugang zum Internet haben. Ihr innovatorisches Potenzial kann sich für die Menschheit förderlich, aber auch zu ihrem Nachteil auswirken. Der durch die digitalen Technologien vermehrte Wohlstand geht zugleich auf immense Kosten, allein wenn man an die ökologischen

<sup>3</sup> Papst Benedikt XVI., Botschaft zum 45. Welttag der sozialen Kommunikationsmittel, 24. Januar 2011.

<sup>4</sup> Vgl. Edmund Arens, Von der Instruktion zur Interaktion. Zum Paradigmenwechsel der Glaubenskommunikation in der modernen Kultur, in: ThPQ 164 (2016) 2, 169–180.

<sup>5</sup> Vgl. seine Rede als Bundespräsident beim Festakt zum Tag der Deutschen Einheit am 3. Oktober 2013 in Stuttgart, 4, <http://go.wwu.de/33p2z> (abgerufen am 23.4.2019).

Schäden denkt, die die Herstellung und Entsorgung der technischen Geräte mit sich bringen. Dass und wie sehr demokratische Regeln unterlaufen werden und die demokratische Öffentlichkeit bis hin zu Regierung und Parlament getäuscht wird, hat Edward Snowdens Aufdeckung der Geheimdiensttätigkeiten gezeigt. Damit ist bereits die Frage nach der Freiheit angesprochen: Durch Big Data wird die Möglichkeit zur totalen Transparenz der Personen und ihrer Manipulation gesteigert. Die Selbstpräsentation von Personen im Cyberspace ist im Zuge seiner Monopolisierung und Ökonomisierung mit einer potenziellen Selbstausslieferung an nicht kontrollierbare Interessen verbunden. Das Web 2.0 erlaubt neue politische Aktivierungsformen, von denen u.a. durch soziale und ökologische Initiativen und Bewegungen Gebrauch gemacht wird; es wird aber auch zur Kapitalkonzentration genutzt, wie es bei den Weltfinanzmärkten der Fall ist. Zudem ist es zum Instrument und Austragungsort einer gänzlich neuen Kriegsführung (*cyberwar*) geworden, die sich auch terroristische Gruppierungen zunutze machen. Mittlerweile wird sozusagen aus den eigenen Reihen heraus, also von Wissenschaftlern, die führend die digitale Technik vorangetrieben haben, die Sorge geäußert, dass mit der Inbesitznahme dieser Technik durch Internetmonopolisten das Gegenteil der anfänglichen Verheißungen auf größere Freiheit und mehr Demokratie betrieben wird.<sup>6</sup>

Anthropologisch gesehen besteht das Neue der Gegenwart nicht darin, dass die Menschen über Medien kommunizieren. Der Mensch ist ein „homo medialis“. Das Neue besteht in der ungeheuren Ausweitung der Kommunikationsmöglichkeiten, die sich nachhaltig auf das Denken und Tun auswirken. Stichwortartig seien dazu angeführt:

- die Ausweitung der Reichweite und der Möglichkeiten der Kommunikation durch das World Wide Web
- das veränderte Raum- und Zeitempfinden in Form von Grenzenlosigkeit und Beschleunigung
- die Verschiebung bzw. Vermischung der bisherigen Grenzen zwischen Privatheit und Öffentlichkeit
- die Aufgabe einer Zentralperspektive durch die Multiperspektivität
- die Wende vom Leitmedium Schrift zum Leitmedium Bild (*iconic turn*).

All das lässt bewusst werden, dass es sich bei der digitalen Revolution nicht bloß um eine Perfektion der Techniken zur medialen Kommunikation handelt. Medien haben, so schreibt Johanna Haberer, „einen anthropologischen Kern, der in die Dimensionen der Selbstdefinition und des Selbstbewusstseins des Menschen reicht: Medien sind

---

<sup>6</sup> Vgl. u. a. Andrew Keen, *Das digitale Debakel. Warum das Internet gescheitert ist – und wie wir es retten können*, München 2015; Christoph Kucklick, *Die granulare Gesellschaft. Wie das Digitale unsere Wirklichkeit auflöst*, Berlin 2014; Jaron Lanier, *Wem gehört die Zukunft?*, Hamburg <sup>7</sup>2014; vgl. auch Johanna Haberer, *Digitale Theologie. Gott und die Medienrevolution*, München 2015, 117–188.

Instrumente der Ich-Erweiterung, die in der Rückkoppelung auf die Menschen und ihre Wahrnehmung prägenden Einfluss nehmen. Die digitale Technik aber repräsentiert bei den Optionen der Ich-Erweiterung einen qualitativen Sprung. So ermöglicht die neue digitale Kommunikationstechnik die Ich-Erweiterung ins schier Unermessliche. Der Traum von der Erweiterung des Ich, vom unbegrenzten Kommunizieren und vom grenzenlosen Gedächtnis: das ist das Versprechen der digitalen Ära.“<sup>7</sup>

Das zeitigt, wie angedeutet, Folgen auch auf der gesellschaftlichen Ebene. Das lässt neue ethische Bewertungen und rechtliche Regelungen erforderlich werden. Ein Wissen auch um ihre problematischen Seiten gehört neben der Aneignung des technischen Know-hows unverzichtbar zu einem kompetenten Gebrauch der digitalen Medien.<sup>8</sup>

## 2. Aufwachsen in der digitalisierten Gesellschaft

„Mitten im Kulturwandel entstehen (sc. mit der neuen Generation, N.M.) neue Subjekte mit neuen Lebensstilen, mit einer neuen Art zu denken, zu fühlen, wahrzunehmen und Beziehungen einzugehen. Sie sind Produzenten und Akteure der neuen Kultur.“<sup>9</sup>

Die Generation der zwischen 1985 und 2000 Geborenen, die in der Jugendforschung unter dem Label „Generation Y“ – y gesprochen wie das englische „why“ – firmiert<sup>10</sup>, ist die erste, die gewissermaßen sozialwüchsig mit Computer, Smartphone oder Tablet aufgewachsen ist und den Umgang mit diesen Geräten und den von ihnen eröffneten Möglichkeiten völlig internalisiert hat. Ihre Bezeichnung als *Digital Natives* drückt das treffend aus. Ein Leben ohne omnipräsentes Internet ist für diese jungen Leute undenkbar; für sie ist es Teil ihrer Welt, in der sie sich wie selbstverständlich bewegen. Virtuelle Welt und reale Welt stellen für sie keine voneinander getrennten Wirklichkeiten dar, sondern verschmelzen miteinander. Ob es um die Organisation des Alltags wie Terminfindung und andere Absprachen geht, um Informationsbeschaffung, Verbreitung von eigenen Nachrichten oder um Entspannung vom Stress in der Schule oder im Beruf, für alle möglichen Zwecke stehen die digitalen Techniken zur Verfügung und erleichtern viele Verrichtungen, für die vormals ein beachtlicher Aufwand getätigt

---

<sup>7</sup> Haberer, Theologie (s. Anm. 6), 13.

<sup>8</sup> Vgl. Virtualität und Inszenierung. Unterwegs in der digitalen Mediengesellschaft – Ein medienethisches Impulspapier – (Die deutschen Bischöfe. Publizistische Kommission Nr. 35), Bonn 2011.

<sup>9</sup> Aparecida 2007. Schlussdokument der 5. Generalversammlung des Episkopats von Lateinamerika und der Karibik (Stimmen der Weltkirche 41), Bonn 2007, 51.

<sup>10</sup> Vgl. Klaus Hurrelmann – Erik Albrecht, Die heimlichen Revolutionäre. Wie die Generation Y unsere Welt verändert, Weinheim/Basel 2014; die folgenden Ausführungen orientieren sich an dieser Studie und haben vor allem die Situation in Deutschland im Blick.

werden musste. Zugleich erschweren bzw. verkomplizieren sie aber auch das Leben, weil den Nutzern eine nicht mehr überschaubare Fülle von Wahlmöglichkeiten offeriert wird. Umso beachtlicher ist die Cleverness, mit der die jungen Leute damit umzugehen verstehen. Entscheidendes Kriterium der Auswahl zwischen den Offerten ist, ob und inwieweit sie bei der Verfolgung der eigenen Interessen weiterhelfen. Es ist allerdings keineswegs so, dass die direkten Kontakte zwischen den Heranwachsenden verarmen würden; „offline“- und „online“-Kommunikation verhalten sich jüngeren Studien zufolge komplementär zueinander.

Eine zentrale Entwicklungsaufgabe in der Jugendphase besteht darin, die eigene Persönlichkeit auszubilden. Hierzu stellt gerade der Cyberspace reizvolle Möglichkeiten zur experimentellen Identitätsfindung bereit. Man kann aktiv von sich Bilder entwerfen, sich in verschiedener Weise präsentieren und mit allen möglichen Identitäten in Form von sog. Avataren spielen, um zu erproben, welche am besten zu einem selbst passt. Wichtig für die Identitätsfindung ist weiterhin, wie die anderen auf die eigene Selbstpräsentation reagieren, ob man sich in den Fremdwahrnehmungen selbst wiederfinden kann. Dabei kann es durch Shitstorms u.Ä. zu tief sitzenden seelischen Verletzungen kommen. Bei allen Freundschaftsbezeugungen kann das Internet auch zum Ort des Ausgestoßenwerdens und der Einsamkeit werden. Das Bemühen um ein Auspendeln zwischen dem Selbst- und dem Fremdverständnis, der personalen und der sozialen Identität ist ein dauerhafter Prozess. Das Leben bleibt ein unter wechselnden Herausforderungen ständig neu anzugehendes Projekt. Es gilt, eine integrierte Identität für sich zu entwickeln und gleichzeitig flexibel genug zu bleiben, um je neue Situationsanforderungen meistern zu können.<sup>11</sup> Immer weniger kann infolge der Enttraditionalisierung und Pluralisierung auf aus der „Vorzeit“ überkommene Muster und Konventionen zurückgegriffen werden. Die Entlassung aus identitätsfördernden und -sichernden Orientierungen und Bindungen eröffnet die Möglichkeit individueller Lebensgestaltung (Individualisierung) und nötigt zugleich dazu – wobei der durch Wegfall von Vorgaben frei gewordene Platz gern von anderen, vielfach kommerziellen Anbietern von Identitätsschablonen eingenommen wird.

Dieser Prozess ist stark mitbedingt durch die allgemeine gesellschaftliche Gemengelage, in der sich die junge Generation aktuell vorfindet. Ohne Anspruch auf Vollständigkeit seien dazu als zentrale Faktoren angeführt:

- Die Generation Y wächst heran in einer Welt, die durch große Unsicherheit gekennzeichnet ist. Die politische Landschaft hat sich infolge von massiven Terroranschlägen und kriegerischen Auseinandersetzungen sowie einer Neuverteilung der Machtzentren in der Welt radikal in Richtung einer drastischen Instabilität verändert. Zudem ist der Handlungsspielraum der Politik durch die anhaltende Wirtschafts- und Finanzkrise nachhaltig eingeschränkt worden. Hohe Arbeitslosigkeit ist

---

<sup>11</sup> Vgl. Viera Pirker, fluide und fragil. Identität als Grundoption zeitsensibler Pastoralpsychologie, Ostfildern 2013.

in vielen Ländern zu einem Dauerzustand geworden. Von den Staaten gemachte Schulden belasten die nächsten Generationen. Hinzu kommen epochale ökologische Veränderungen wie die Erderwärmung und die Folgen, die die Ausbeutung der natürlichen Ressourcen zeitigt.

- Dieser Unsicherheit im globalen Ausmaß korrespondieren Unsicherheiten im Nahbereich. Dauerhafte Arbeitsplätze sind zur Ausnahme geworden. So sehr Beziehungen und Partnerschaften geschätzt werden, verbindet sich mit ihnen die Erfahrung, dass viele von ihnen in die Brüche gehen. Angesichts der Unwägbarkeiten von Partnerschaft und Beruf sowie der Zukunft generell stellt sich für nicht wenige davon Betroffene die Frage, ob es verantwortbar ist, Kinder in die Welt zu setzen und großzuziehen.

Angesichts solcher düsteren Szenarien dürften Angehörige der älteren Generationen mit Entsetzen und Ratlosigkeit reagieren. Umso erstaunlicher ist die Gelassenheit, die die Generation Y an den Tag legt. Sie ist aufgrund der genannten Ereignisse und Vorgänge den Umgang mit Unsicherheiten und Ungewissheiten gewohnt und hat es gelernt, damit umzugehen und mithilfe von Improvisation und anderen Lebensmeisterschaftskünsten, aber auch durch Anstrengung und Leistung für sich das Beste daraus zu machen. Ihre Grundhaltung ist, wie das sie charakterisierende Wort „why“ besagt, fragend und suchend, aber ohne deswegen völlig desorientiert zu sein oder gar zu resignieren. Die jungen Leute sind realistisch und pragmatisch. Sie wissen, dass ihnen niemand anders ihre Zukunft ermöglicht als sie selbst. Dabei gehen sie davon aus, dass sie, zum großen Teil in saturierten Verhältnissen groß geworden, nicht den Lebensstandard ihrer Eltern werden halten können. Statt das tragisch zu nehmen, sind sie bereit, mit weniger auszukommen, wenn das, was ihnen wichtiger ist als das Materielle, weiterhin möglich bleibt: nämlich einigermaßen zufrieden und glücklich mit sich selbst und den Freunden und Freundinnen sein zu können. Der Soziologe Klaus Hurrelmann hat die dabei verfolgte Strategie „Ego-Taktik“ genannt. Damit meint er, dass maßgebliches Kriterium, etwas zu tun oder zu lassen, die Frage ist, ob es einem selbst und seinem Wohlbefinden zum Vor- oder Nachteil gereicht.

Dabei ist die junge Generation keineswegs unpolitisch, wie ihr häufig vorgeworfen wird. Sie versteht und praktiziert Politik anders, nicht – jedenfalls bislang in Deutschland – in Form von lautstarken Protesten, sondern aus der Stille heraus, indem sie ihre Werte wie etwa die Gleichberechtigung von Mann und Frau sowie den Abbau von Hierarchien konsequent zu leben bestrebt ist mit der heimlichen Hoffnung, dass das Kreise zieht. In der Tat zeichnet sich ab, dass sich durch den praktizierten neuen Lebensstil in der Gesellschaft langfristig vieles verändert.

Bei all dem darf nicht außer Acht bleiben, dass die Beschreibung der Generation Y nicht auf die ganze Jugendgeneration zutrifft. Etwa ein Fünftel der jungen Leute erlebt sich als sozial abgehängt und sieht für sich keine Chancen, mit ihren in privilegierteren

Verhältnissen sozialisierten Gleichaltrigen mithalten zu können. Nicht selten verstärken sie mit ihrer Art, ihre Frustrationen zu kompensieren, ihr Außenseiter-Dasein.

### 3. Religion in den *sozialen Medien*

In der unüberschaubaren Vielfalt im Internet findet sich auch Religion, und zwar ihrerseits in genau jener Buntheit, wie Edmund Arens sie ausgeführt hat: von der postmodernen Religiosität über religiösen Fundamentalismus, eine Hochschätzung von Religion als Erfahrung von Gemeinschaft bis hin zur Religion als solidarische Praxis.<sup>12</sup> Alle Weltreligionen präsentieren sich mittlerweile im Internet auf mehr oder weniger professionelle Weise, weil sie gemerkt haben, dass, wer nicht im World Wide Web präsent ist, so gut wie nicht mehr vorkommt. Auch die christlichen Kirchen und ihre Gemeinden, Verbände, Bewegungen etc. haben das seit Längerem begriffen und nutzen das Internet zur Weitergabe von Informationen, zur Ermöglichung von Kontakten und Beziehungen, zur Verkündigung und Seelsorge und vielem mehr. Besonders freikirchliche Gruppierungen setzen teilweise erhebliche finanzielle Ressourcen für eine aggressive missionarische Propaganda im Internet ein. Zudem ist das Internet auch zum Ort des Vollzugs von Religion geworden, etwa in Form der Bildung von Communities, des Feierns von Ritualen und Gottesdiensten, der Meditation und des Gebets.

Doch der Anstoß zur religiösen Kommunikation und zu religiösen Vollzügen im Internet geht keineswegs allein von den institutionellen Religionen aus. Beim Chatten und Bloggen kommen immer wieder Themen auf, die zumindest im weiteren Sinn als religiös bezeichnet werden können, wie Fragen nach Sinnvergewisserung und moralischer Orientierung, nach Umgang mit Leid und Tod, Sehnsucht nach Transzendierung der Alltagswirklichkeit – bis hin zur Auseinandersetzung mit den großen Fragen zu „Gott und der Welt“. Aus persönlichem Empfinden heraus werden Erfahrungen und Ansichten darüber ausgetauscht, werden persönliche Bekenntnisse abgegeben. Es bilden sich spontan eigene Communities genau um solche Themen herum. Vieles, was an religiösen Orientierungen, Lebenshilfen und Heilstechniken in der virtuellen Welt begegnet, trägt die Züge dessen, was Edmund Arens summarisch als postmoderne Religiosität gekennzeichnet hat: experimentell, unbeständig, vagabundierend, fluide und fragil. Dass dabei auch problematische Seiten des Religiösen etwa als Instrument der Entfremdung und der Repression zum Zuge kommen können, kann nicht verhindert werden. Für die neuen Medien ist eben charakteristisch, dass sie einen hohen Grad an Freiheit, Selbstbestimmung und Unverbindlichkeit zulassen. Selbstverständlich kann das Internet auch als Plattform zur Verbreitung agnostischer Einstellungen oder atheistischer Ideen eingesetzt werden.

---

<sup>12</sup> Vgl. Arens, Instruktion (s. Anm. 4), 174–176.

Zu diesen expliziten Thematisierungen von Religion in den neuen Medien kommt hinzu, dass diese selbst quasireligiöse Funktionen übernehmen, indem sie ähnlich wie religiöse Rituale die Funktion der Strukturierung des Alltags übernehmen.

Das steigert sich in dem Maße, wie dem Internet selbst religiöse Qualitäten zugesprochen werden. Schon immer kam es im Zusammenhang mit Erfindungen, von denen anzunehmen war, dass sie weitgehende Auswirkungen auf die menschliche und gesellschaftliche Befindlichkeit zeitigen würden, zu deren Dämonisierung auf der einen und Glorifizierung auf der anderen Seite. Dies ist auch beim Internet der Fall. Es werden sowohl die schlimmsten Befürchtungen als auch die höchsten Erwartungen und Hoffnungen darauf projiziert. Mit seinem Oszillieren zwischen etwas, was Angst macht, und etwas, was fasziniert, kommt es der Bestimmung nahe, wie sie Rudolf Otto für das Heilige getroffen hat. Für das Internet werden Eigenschaften angeführt, mit denen klassisch der Gottesbegriff attribuiert worden ist: allgegenwärtig, allwissend, allmächtig, unsterblich. Mit der Tendenz, sich zugunsten der vollkommenen geistigen Sphäre des Cyberspace vor den Mühsalen und dem Elend der überkommenen Welt zu fliehen, wird eine gnostische Einstellung gefördert. Transhumanisten versprechen sich von der Entwicklung immer perfekterer Maschinen die Erlösung aus dem Gebundensein an den fehlerbehafteten Menschen. Mit dieser Aufladung von Heilserwartungen hängt es zusammen, dass, wie Klaus Müller es eindrucksvoll belegt hat<sup>13</sup>, die Cybertheorie stark von Begriffen und Denkmodellen aus dem christlichen Raum durchsetzt ist; diese werden allerdings dermaßen revidiert, dass in kritischer Absetzung vom Christentum eine neue postbiblische „Medienreligion“ entworfen und propagiert wird.

#### 4. Kommunikation des Evangeliums in der digitalisierten Gesellschaft

Dem christlichen Glauben wohnt in der Spannung zwischen der überlieferten Botschaft und der jeweils gegebenen Kultur eine kommunikative Grundstruktur inne. Das soll mit der Verwendung des von protestantischen Theologen (Johannes C. Hoekendijk, Ernst Lange) geprägten Theologumenons „Kommunikation des Evangeliums“ ausgedrückt werden.<sup>14</sup> Die traditionellen Begriffe wie Katechese und Predigt lassen leicht ein instruktionstheoretisches Verständnis von Offenbarung assoziieren, wonach der Glaube in der Zustimmung in den von Gott kundgetanen Wahrheiten besteht. Demgegenüber hat sich das Konzil in der Offenbarungskonstitution sinngemäß die vor

---

<sup>13</sup> Vgl. Klaus Müller, Von der Religion in den Medien zur Medienreligion, in: Gebhard Fürst (Hg.), Katholisches Medienhandbuch, Kevelaer 2013, 50–61; Jozef Niewiadomski, Extra media nulla salus? Zum Anspruch der Medienkultur, in: ThPQ 143 (1995) 3, 227–245.

<sup>14</sup> Zu „Kommunikation des Evangeliums“ als praktisch-theologischem Grund- und Leitbegriff vgl. Norbert Mette, Einführung in die katholische Praktische Theologie, Darmstadt 2005; Christian Grethlein, Praktische Theologie, Berlin/Boston 2012.

allem von Karl Rahner in den theologischen Diskurs eingebrachte Bestimmung der Offenbarung als „Selbstmitteilung Gottes“ zu den Menschen in Tat und Wort zu eigen gemacht (vgl. DV 2). Damit wird darauf abgehoben, dass Gott den Menschen nicht etwas von ihm Objektiviertes mitteilt, sondern sich selbst in seiner absoluten Liebe zu seiner Schöpfung. Die Selbstmitteilung Gottes an die Menschen ist eine Einladung an diese, dem selbstlosen Sich-Aussetzen Gottes ihrerseits zu entsprechen, indem sie sich in Beziehung mit ihm ebenso wie mit ihren von in gleicher Weise von Gott geliebten Mitmenschen in Beziehung setzen.

Wenn, wie die Pastoralkonstitution betont (vgl. GS 44), die Entwicklung der Menschheit die Chance mit sich bringt, in der Begegnung und Auseinandersetzung mit neu gewonnenen Erkenntnissen und Einsichten die Botschaft des Evangeliums tiefer zu erfassen und besser zu verstehen, dann heißt das mit Blick auf das digitale Zeitalter, dass es nicht ausreicht, dass die Kirche sich der neuen Medien als Vermittlungstechniken bedient.<sup>15</sup> Dass das – wenn schon – in möglichst professionalisierter Form und mit einem dazu gehörigen ethischen und (päd)agogischen Problembewusstsein zu erfolgen hat<sup>16</sup>, sei in diesem Zusammenhang beiläufig betont. Aber wenn die These zutrifft, dass es sich mit dem Übergang in dieses Zeitalter um eine epochale Zäsur handelt, die fundamental das bisherige Verständnis von Mensch und Gesellschaft tangiert, dann stellt sich viel grundsätzlicher die Frage, wie überhaupt die Rede von Gott im digitalen Zeitalter möglich ist. Wie ist es – um es bildlich auszudrücken – unter

---

<sup>15</sup> Vgl. als sehr gehaltvolle Ausführungen dazu die Ansprache von Papst Benedikt XVI. an die Teilnehmer der Vollversammlung des Päpstlichen Rats für die sozialen Kommunikationsmittel am 28. Februar 2011.

<sup>16</sup> Dazu liegt umfangreiche Literatur vor; vgl. u.a. Gebhard Fürst (Hg.), *Katholisches Medienhandbuch*, Kevelaer 2013 (mit vielen Beiträgen grundsätzlicher und praktischer Art); Ilona Nord/Swantje Luthe (Hg.), *Social Media, christliche Religiosität und Kirche. Studien zur Praktischen Theologie mit religionspädagogischem Schwerpunkt*, Jena 2014; Rudolf Englert u.a. (Hg.), *Gott googeln? Multimedia und Religion* (Jahrbuch des Religionspädagogik 28), Neukirchen-Vluyn 2012; *Lebendige Seelsorge* 63 (2012) 1: Pastoral und Neue Medien; *euangel. Magazin für missionarische pastoral* 1/2013: Internetseelsorge; Matthias Sellmann – Florian Sobetzko, *Pastoral 2.0. Das Internet ist ein Ort christlicher Inspiration*, in: *Herder Korrespondenz* 65 (2011) Heft Spezial 1, 59–64; Bernd-Michael Haese, *Internet*, in: Wilhelm Gräb – Birgit Weyel (Hg.), *Handbuch Praktische Theologie*, Gütersloh 2007, 310–321; Jürgen Pelzer, *Netzinkulturation.de. Die neue Kultur des Internets als pastorale Herausforderung*, Diplomarbeit an der Philosophisch Theologischen Hochschule St. Georgen, Frankfurt/M. 2005; Andrea Mayer-Edoloeyi, *Digital Natives und kirchliche Kommunikation. Netzinkulturation als Pastoral in einer medial vermittelten Lebenswelt*, Diplomarbeit an der Katholisch-Theologischen Privatuniversität Linz 2012 (beide Diplomarbeiten sind im Internet zugänglich). – Vgl. auch als amtliche Verlautbarungen der katholischen Kirche Päpstlicher Rat für die Sozialen Kommunikationsmittel, *Ethik im Internet. Kirche im Internet* (Arbeitshilfen 163), Bonn 2002; *Virtualität und Inszenierung. Unterwegs in der digitalen Mediengesellschaft – ein medienethisches Impulspapier* (Die deutschen Bischöfe. Publizistische Kommission 35), Bonn 2011; in ihren Botschaften zu den Welttagen der Sozialen Kommunikationsmittel zeigen sich die Päpste den neuen Medien gegenüber sehr aufgeschlossen.

den neuen Gegebenheiten um die Antennen für Gott bestellt und wie müssen diese eventuell neu justiert werden?<sup>17</sup>

Die theologische Einschätzung, ob sich der christliche Glaube von seinem Selbstverständnis her dazu eignet, im Cyberspace präsent zu sein und, wenn ja, wie diese Präsenz zu gestalten ist, fällt kontrovers aus. Um ein Beispiel zu nennen, bei dem es um die Beurteilung der Virtualität geht: Nach Klaus Müller fördern die neuen Medien eine Perspektive, die gemäß einer modalen Ontologie die Grenze zwischen Nicht-Sein und Sein verwischen, unentschieden bleiben lässt. Das passe genau in den alle Bereiche übergreifenden Prozess der Ästhetisierung der Lebenswelt, dem daran gelegen sei, „Widersprüche und nicht aufgehende Gleichungen durch Blendwerk zu kaschieren“<sup>18</sup>. „Gegen die mediale ‚Wort‘-Werdung allen Fleischlichen“<sup>19</sup> bilde der christliche Gedanke der Inkarnation einen Widerpart, weil damit ein Bezug zum Konkreten, zu dem auch das Faktum von Zerstörung und Leiden dazugehöre, aufrechterhalten werde. Für Johann Evangelist Hafner eignet sich demgegenüber das Virtuelle gerade wegen seiner Stellung zwischen Schein und Sein, Entfernung und Nähe, zwischen Erlebnis und Täuschung als Analogie für die Gegenwart Gottes.<sup>20</sup> Virtualität mache das Abstrakte sinnlich, das Entfernte nah, das Abwesende anwesend. Religiöses Reden agiere im Modus des „Versprechens“, „indem es sich auf ein Abwesendes bezieht, das irgendwie jetzt schon anwesend ist“<sup>21</sup>, in Symbolen und Ritualen. Mit Blick auf die Verheißung des Kommens des Reiches Gottes bleibe allerdings – und das mache den Unterschied zwischen medialer und religiöser Kommunikation aus – „Virtualität nicht nur eine Spielerei mit beliebigen Welten [...], sondern ein Mittel, die eigene Welt zu relativieren und sich auf eine absolute Überraschung vorzubereiten“<sup>22</sup>.

Zum einen zeigt dieses Beispiel<sup>23</sup>, dass man sich ernsthaft auf die veränderte Vorstellungswelt und deren neue Begrifflichkeit einlassen muss, wenn man Anschlussmöglichkeiten für eine Kommunikation des Evangeliums in diesem Kontext finden will. Dabei gilt es andererseits kritisch zu unterscheiden, was mit der christlichen Botschaft vereinbar ist und was nicht. Darüber kann allerdings nicht autoritativ entschieden, sondern es muss in einer gemeinsamen Suchbewegung, in symmetrischen Lernpro-

<sup>17</sup> Vgl. auch meinen Beitrag: „Gottesverdunstung“ – eine religionspädagogische Zeitdiagnose, in: Rudolf Englert u.a. (Hg.), Gott im Religionsunterricht (Jahrbuch der Religionspädagogik 25), Neukirchen-Vluyn 2009, 9–23.

<sup>18</sup> Klaus Müller, Neue Medien – Virtualität – Wirklichkeitsverständnis, in: Gottfried Bitter u.a. (Hg.), Neues Handbuch religionspädagogischer Grundbegriffe, München 2002, 165–168, hier 168.

<sup>19</sup> Ebd.

<sup>20</sup> Vgl. Johann Evangelist Hafner, Virtualität – Die Strukturanalogie zwischen medialer und religiöser Kommunikation, in: Lebendige Seelsorge 63 (2012) 1, 7–12.

<sup>21</sup> Ebd., 7.

<sup>22</sup> Ebd., 12.

<sup>23</sup> Um sie differenziert zu würdigen, müssten die theoretischen Ansätze, auf denen die Argumentation jeweils beruht (der erste ist subjekttheoretisch, der zweite systemtheoretisch), berücksichtigt werden.

zessen herausgefunden werden. Entscheidendes Kriterium für die Akzeptanz oder die Ablehnung von Inhalten bildet nicht in erster Linie deren dogmatische Richtigkeit und Stimmigkeit, sondern die Frage, ob sie den Menschen praktisch in ihrem Leben, sowohl in Situationen der Freude und Hoffnung als auch in solchen der Trauer und Angst (GS 1) weiterzuhelfen versprechen. Dafür halten die biblische Tradition und ihre Wirkungsgeschichte die Einsicht parat, dass lebensdienlich nicht nur das ist, was dem Einzelnen zugute kommt, sondern zugleich das, was gemeinschaftsförderlich ist.

Bei aller inzwischen erreichten pastoralen Aufgeschlossenheit für das Internet als Medium für christlich-kirchliche Kommunikation steckt eine theologische Fundierung im Sinne einer „Cybertheologie“ (Antonio Spadaro<sup>24</sup> u. a.) bzw. „digitalen Theologie“ (Johanna Haberer<sup>25</sup>) – zumindest im deutschsprachigen Raum<sup>26</sup> – noch in den Anfängen.<sup>27</sup> Diese wird, soweit erkenntlich ist, von der Spannung zwischen der Relevanz und Identität des christlichen Glaubens geprägt sein müssen. Relevanz vermag der Glaube in dem Maße zu gewinnen, wie er sich in der Lage zeigt, seine Botschaft in den jeweiligen epochalen Kontext, also heute in die digitalisierte Gesellschaft so hinein zu vermitteln, dass Zeitgenossen und Zeitgenossinnen darin einen überzeugenden Entwurf für ihr Leben zu erblicken vermögen. Zugleich fordert der gegenwärtige Kontext, vor allem die ihn bestimmenden Denkmodelle, den christlichen Glauben dazu heraus, selbstreflexiv seine Identität zu profilieren, wie z. B. sein Verständnis von Erlösung in Anknüpfung an und in Abgrenzung zu im Cyberspace kursierenden neognostischen Heilsvorstellungen.<sup>28</sup> Ohne damit die theoretische Reflexion abwerten zu wollen – sie

---

<sup>24</sup> Vgl. Antonio Spadaro, *Cyberteologia. Pensare il cristianesimo al tempo della rete*, Milano 2012 (engl. Übersetzung: *Cybertheology. Thinking Christianity in the Era of the Internet*, New York 2014).

<sup>25</sup> Vgl. Haberer, *Theologie* (s. Anm. 6).

<sup>26</sup> Verweise auf Ansätze im englischsprachigen Raum finden sich bei Ilona Nord, *Social Media als Gegenstand praktisch-theologischer Reflexion*, in: Nord/Luthe (Hg.), *Social Media* (s. Anm. 16) 11–25, hier 15.

<sup>27</sup> Vgl. Matthias Wallich, *@-Theologie. Medientheologie und Theologie des Rests*, St. Ingbert 2004; Ilona Nord, *Realitäten des Glaubens. Zur virtuellen Dimension christlicher Religiosität*, Berlin/New York 2008; Anne-Kathrin Lück, *Der gläserne Mensch. Ethische Reflexionen zur Sichtbarkeit, Leiblichkeit und Personalität in der Online-Kommunikation*, Stuttgart 2013; Werner Thiede, *Die digitale Freiheit*, Berlin 2013; ders., *Digitaler Turmbau zu Babel. Der Technikwahn und seine Folgen*, München 2015.

<sup>28</sup> Vgl. z. B. Jozef Niewiadomski, *Erlösung im Cyberspace*, in: *Bulletin ET* (13) 2002, 153–168; Peter Dabrock, *Geheimnis, Freiheit, Verzeihen. Warum Big Data an die Lehre von der Vorsehung erinnert*, in: *zeitzeichen* 15 (2014) 11, 20–23. – Anregend für eine theologische Weiterführung und Vertiefung der Frage nach Möglichkeiten der Gottesrede in der spät- bzw. postmodernen Gesellschaft sind Lieven Boeve, *Interrupting Tradition. An Essay on Christian Faith in a postmodern Context*, Leuven 2003 (vgl. auch ders., *Unterbrechung und Identität in der pluralistischen Welt von heute. Spiritualität und das offene christliche Narrativ*, in: Ralph Kunz – Claudia Kohli Reichenbach [Hg.], *Spiritualität im Diskurs. Spiritualitätsforschung in theologischer Perspektive*, Zürich 2012, 161–179); Philipp Bacq, *Für eine Erneuerung vom Ursprung her. Auf dem Weg zu einer „zeugenden Pastoral“*, in: Reinhard Feiter – Hadwig Müller (Hg.), *Frei geben. Pastoraltheologische Impulse aus Frankreich*, Ostfildern 2012, 31–55; Christoph Theobald, *Heute ist der günstige*

ist und bleibt um des Ausweises willen, dass der Glaube mit der Vernunft kompatibel ist, unverzichtbar –, kommt eine Kommunikation des Glaubens in Form von elementare Erfahrungen widerspiegelnden Erzählungen sowohl der Sache, um die es geht, als auch einem verbreiteten zeitgenössischen Empfinden stärker entgegen als eine bloße Rezitation von abstrakt formulierten Glaubenslehren.

## 5. Weitung des Horizontes – Kommunikation des Evangeliums mit den *Digital Natives* als Testfall

Auch wenn sich die derzeit heranwachsende Generation überwiegend der institutionellen Gestalt von Religion in Form der Kirche gegenüber distanziert oder völlig beziehungslos verhält – bei den jungen Muslimen ist die Einstellung zu ihrer Religion signifikant anders –, wäre es kurzschlüssig, aus dem statistischen Befund zu folgern, dass alle Jugendlichen religiös abstinent sind. Das Ausbleiben von allgemeingültigen Orientierungs- und Sinnvorgaben nötigt, wie bereits vermerkt, die Jugendlichen dazu, jeweils für sich und zumindest vorübergehend einen sinnvollen und tragfähigen Lebensentwurf zu finden. Dazu greifen sie auf verschiedenste Sinnelemente, wie sie sie vorfinden und ihnen für ihr eigenes Leben attraktiv erscheinen, zurück. Darunter können durchaus auch explizit religiöse Semantiken fallen. Mit diesen wird von den Jugendlichen genauso verfahren wie mit den übrigen weltanschaulichen Sinndeutungen: Sie werden daraufhin geprüft, ob sie zur Bewältigung der eigenen lebenspraktisch zu lösenden Fragen und Handlungsproblemen dienen. Die Jugendlichen nehmen in der Regel alle Religionen und Weltanschauungen als gleichwertig wahr. Exklusive Bindungen und konfessionelle Grenzziehungen lehnen sie mehrheitlich ab. Kriterium etwaiger Aneignung auch religiöser Versatzstücke für ihren Identitätsaufbau ist nicht deren dogmatische Legitimation, sondern die Frage, ob sie dem eigenen Leben als dienlich erscheinen und ob man damit auch vor der eigenen Clique bestehen kann. Entsprechend groß und einem ständigen Wandel unterworfen fällt die Bandbreite der unter Jugendlichen vorfindlichen religiösen und weltanschaulichen Orientierungen aus.<sup>29</sup> Ein beliebter Ort, an dem sie ihre Ansichten über „Gott und die

---

Augenblick. Eine theologische Diagnose der Gegenwart, in: ebd., 81–109; Erik Borgmann – Stephan van Erp, Welche Botschaft ist das Medium?, in: Concilium 41 (2005) 91–102; Gunda Werner Burggraf, „Das durchsichtige Ich“ – Kommunikation und Selbstkonstruktion im Web 2.0. Orte und Herausforderungen theologischer Reflexion, in: evangel. Magazin für missionarische pastoral 1/2013.

<sup>29</sup> Vgl. Andreas Feige, Jugend und Religion, in: Heinz-Hermann Krüger – Cathleen Grunert (Hg.), Handbuch Kindheits- und Jugendforschung, Wiesbaden 2010, 917–931; Christel Gärtner, Religiöse Identität und Wertbindung von Jugendlichen in Deutschland, in: KZfSS. Sonderheft 53/2013, 211–233; Matthias Sellmann, Jugendliche Religiosität als Sicherungs- und Distinktionsstrategie im sozialen Raum, in: Ulrich Kropač – Klaus König – Uto Meier (Hg.), Jugend, Religion, Religiosität. Probleme und Perspektiven der aktuellen Religiositätsforschung, Eichstätt 2012, 25–55; Ulrich

Welt“ austauschen, ist das Internet. Dort finden sie auch vielfältige Angebote von und Meinungen zu religiösen Themen.<sup>30</sup>

Was bedeutet das – und die Befindlichkeit insgesamt, in der sich die junge Generation derzeit vorfindet – nun für eine Kommunikation des Evangeliums mit ihnen? Als erstes gilt es, sich in die jugendlichen Lebenswelten von heute hineinzubegeben und auf die Sprache, die dort gesprochen wird, zu hören, auch wenn manches, was darin begegnet, weit entfernt von überkommenen kirchlichen Vorstellungen sein mag. Im Sinne der Pädagogik von Paulo Freire kommt es darauf an, die generativen Wörter und Themen zu erkunden, die die jungen Menschen umtreiben, wie z. B. die Freude an der Vielfalt der Möglichkeiten, das Leben gestalten und genießen zu können; die Wichtigkeit von Freundschaften; die Ungewissheit angesichts einer unsicheren Zukunft; der Eindruck, von der Gesellschaft nicht gebraucht zu werden; das Bedürfnis nach Anerkennung; die Lust am Experimentieren; das Gefühl, auf sich allein gestellt zu sein und ständig Leistungen vorweisen zu müssen, überfordert zu werden und scheitern zu können und vieles Ähnliches mehr. Eine langjährig in der Jugendarbeit tätige Seelsorgerin fasst ihre Erfahrungen mit der Klientel, mit der sie es zu tun hat (Schülerinnen und Schüler an höheren Schulen), wie folgt zusammen: Die Jugendlichen „brauchen einen Platz, an dem sie willkommen sind, das Gefühl, dass sie ihre Fähigkeiten einsetzen können, die Erfahrung, dass ihr Engagement nicht vergeblich ist, die Offenheit, neue Vorschläge machen zu können, die Verlässlichkeit von Erwachsenen, die mit Kritik professionell umgehen können, den Schutz vor Verletzungen unterhalb der Grenzen einklagbaren Rechts, die Ermöglichung von Tiefe durch eine gute Sprache jenseits degenerierter Spiritualität, die Rettung des kritischen und diskursiven Denkens vor den modernen Grenzen der Aufklärung, die praktische Zusage ihrer Würde, die Ermutigung zu Eigensinn und Rückgrat“<sup>31</sup>.

Zweitens kann es nicht darum gehen, auf diese Bedürfnisse und Sehnsüchte parate Antworten bereithalten zu wollen. Sie sind vielmehr Anlass für eine gemeinsame Suche nach möglichen Orientierungen und Lebensstilen (wozu sehr gut Recherchen im Internet angestellt werden können); dabei muss zu spüren sein, dass das aus Solidarität mit den Jugendlichen angesichts ihrer gesellschaftlich höchst prekären Lage heraus

---

Kropač, Religiosität, Jugendliche, in: <https://www.bibelwissenschaft.de/wirelex/das-wissenschaftlich-religionspaedagogische-lexikon/>; Albrecht Schöll, Jugend, Religion, in: ebd.

<sup>30</sup> Zum Einfluss der neuen Medien auf die Religiosität von Kindern und Jugendlichen vgl. Astrid Dinter, Adoleszenz und Computer. Von Bildungsprozessen und religiöser Valenz; dies., Identität, Religion und Neue Medien, in: Zeitschrift für Erziehungswissenschaft 7 (2004) 3, 344–358; Manfred L. Pirner, Religiöse Mediensozialisation, in: Englert u.a. (Hg.), Gott (s. Anm. 16), 59–69; grundsätzlicher Art ist sein Beitrag „Techniken des Selbst. Religionspädagogische Anthropologie im Zeichen digitaler Virtualisierung“ in: Thomas Schlag – Henrik Simojoki (Hg.), Mensch – Religion – Bildung. Religionspädagogik in anthropologischen Spannungsfeldern, Gütersloh 2015, 397–406.

<sup>31</sup> Jutta Lehnert, Ein kleiner Verband mit großer Tradition. Die Katholische Studierende Jugend im Bistum Trier, in: Querblick 30. Dezember 2014, 42–45, hier: 44.

geschieht – ohne jedweden paternalistischen Beigeschmack. Unbedingt ernst zu nehmen ist, dass die Jugendlichen jeweils ihren eigenen Weg gehen, ihr Lebensprojekt selbst zu finden und zu gestalten haben – wie wechselvoll dieses auch immer ausfallen mag. Dazu verhelfen ihnen weniger abstrakt gefasste Glaubenswahrheiten als viel eher Erzählungen, sei es aus der Bibel, sei es von Glaubenszeugen und -zeuginnen aus Geschichte und Gegenwart, die davon berichten, wie für Menschen die Begegnung mit dem Gott der Bibel in Wort oder Tat zur Quelle eines verheißungsvollen Lebens geworden ist. Dabei darf die Überzeugung leitend sein, dass dieser Gott nicht allererst den (jungen) Menschen gebracht werden muss, sondern dass er seiner Selbstzusage treu und immer schon mit ihnen ist.<sup>32</sup>

Wozu die Begegnung mit dem christlichen Glauben den jungen Menschen gerade heute zu verhelfen vermag, sei unter dem Motto „Weitung des Horizontes“ exemplarisch durchzubuchstabieren versucht. Mit diesem Motto wird einerseits an den Erfahrungen der Jugendlichen mit einer im Cyberspace fast grenzenlos ausgeweiteten Realität angeknüpft. Dass sie gekonnt damit umgehen können, gekonnter jedenfalls als viele Erwachsene, und dass das eine wichtige Ressource für ihr eigenes Selbstbewusstsein darstellt, ist gebührend anzuerkennen. Andererseits weisen aber auch die digitale Information und Kommunikation Grenzen auf, die sich daraus ergeben, dass sich nicht alle Lebensaspekte mithilfe von Algorithmen formalisieren lassen bzw. sie von dem im Internet vorherrschenden Mainstream als dazu nicht passend verdrängt werden. Eine solche Fehlstellen einbeziehende „Weitung des Horizontes“ aus dem christlichen Glauben heraus kann auf verschiedenere Weise erfolgen: etwa als Vermittlung des Wissens, dass auch die digitale Welt ihre Grenzen hat, dass es also mehr als sie gibt, was nur analog mitteilbar ist; als Verweis auf das Geheimnis, das Gott genannt wird, als letzter Grund menschlichen Daseins und der Schöpfung, das die virtuelle Wirklichkeit ebenso übersteigt wie die reale; als Bewusstwerdenlassen des unaufhebbaren Unterschiedes zwischen Gott und Mensch, der die Menschen davon entlastet, sich an die Stelle Gottes setzen zu wollen; als Sich-Einlassen auf die Zusage, dass die Menschen von Gott unbedingt anerkannt und geliebt sind, ohne dafür vorher Leistungen erbracht haben müssen, was darüberhinaus davon befreit, nur auf sich selbst und das eigene Wohlbefinden bedacht sein zu müssen, sondern sich gerade im solidarischen Zusammenleben mit anderen das eigene Leben bereichern lassen zu können; als Aufmerksamwerden für die Schwachen und Armen in der Nähe und der Ferne, die im Zuge der sich immer mehr beschleunigenden Modernisierung rücksichtslos auf der Strecke gelassen werden; als Geltenlassen der wegen eigener Schwachheit und Unvollkommenheit fragmentarisch bleibenden Identität; als Möglichkeit, nicht nur im Netz weltweit mit anderen in Kontakt zu kommen, sondern

---

<sup>32</sup> Vgl. Bert Roebben; *Seeking Sense in the City*, Berlin 2009 (bes. die Kap. 3, 5, 9–11); Friedrich Schweitzer, *Auf der Suche nach eigenem Glauben. Das sich verändernde Jugendalter*, in: *Concilium* 43 (2007) 5, 585–594.

ihnen persönlich zu begegnen und sich mit ihnen auszutauschen (z. B. auf Weltjugendtagen oder in einem Freiwilligenjahr); als ein Erfahrung-machen-Können, dass durch mindestens gelegentliche Unterbrechung der Beschleunigung, durch Langsamkeit und Zur-Ruhe-Kommen die Möglichkeit zu einem bewussteren Leben eröffnet wird; als Vermittlung der Zusage, nicht auf Dauer bei seinen Fehlern behaftet zu werden, sondern einen neuen Anfang nehmen zu können; und ähnliches mehr. Es geht nicht darum – um es nochmals zu betonen –, den Jugendlichen die digitalen Medien madig zu machen. Eine „Weitung ihres Horizontes“ kann vielmehr dazu beitragen, dass sie im Wissen um deren Reichweite und Grenzen und in der kritischen Unterscheidung dessen selbstständig und frei damit umgehen statt sich fremdbestimmen zu lassen.<sup>33</sup>

Mit der Kommunikation des Evangeliums wird nicht eine bloße Reproduktion überlieferter christlicher Lebensformen angezielt. Es geht vielmehr darum, einen Raum zu eröffnen, in dem das Evangelium entdeckt, erfahren und gelebt werden kann. Dazu gehört auch die Kritik und Dekonstruktion des Überkommenen, weil nur so die Heranwachsenden die Möglichkeit erlangen, diese Traditionen aus ihrer Perspektive heraus so zu rekonstruieren und zu verändern, dass sie darin eine sinnvolle Grundlage für ihre eigene Lebensgestaltung sowie für ein zukunftsträchtiges Zusammenleben mit den Anderen zu erblicken vermögen – oder auch nicht – und dass sie schließlich die von ihnen getroffene Option begründen können. Auch die Religionen müssen sich dem aussetzen, was für den kulturellen Tradierungsprozess von einer Generation an die nächste insgesamt gilt, nämlich dass es jeweils der letzteren zukommt, Wirklichkeit neu zu schaffen und eine Kultur jeweils neu zu erfinden. Aber auch die „Mächte und Gewalten“, die derzeit stark die gesellschaftliche Tagesordnung und vor allem die der Jugendkulturen bestimmen – genannt seien etwa der „Fetischismus des Geldes“, die Reduzierung des Menschen auf den Konsum (Konsumismus) oder die „Globalisierung der Gleichgültigkeit“<sup>34</sup> –, gehören auf den Prüfstand und müssen es sich gefallen lassen, daraufhin befragt zu werden, ob und inwieweit sie wirklich die Verheißungen, die sie versprechen, zu erfüllen in der Lage sind (Götzenkritik). Die Botschaft des Evangeliums kann in dem Maße attraktiv werden (was nicht an der Zahl der Jugendlichen, die erreicht werden, bemessen werden darf!), wie sie als Verheißung und Ansporn zu einem guten Leben, zu einem „Leben in Fülle“ (Joh 10,10) erfahrbar wird.

Soll es in diesem Prozess dazu kommen, dass auch die Kirche eine Rolle spielt – was im Vergleich zur Verheißung eines guten, erfüllten Lebens aus der frohen und befreienden Botschaft des Evangeliums eine nachrangige Bedeutung hat –, dann muss den Jugendlichen die Möglichkeit gegeben werden, ihren eigenen Beitrag zur Auferbauung

---

<sup>33</sup> Vgl. hierzu auch den Vorschlag von Matthias Sellmann, zu den konkreten Semantiken und Ästhetiken der verschiedenen kulturellen Milieus Spuren zu einem jeweils dazu korrespondierenden theologischen Aussagegehalt aufzuspüren: Matthias Sellmann, *Zuhören – Austauschen – Vorschlagen. Entdeckungen pastoraltheologischer Milieuforschung*, Würzburg 2012, bes. Teil 2.

<sup>34</sup> Vgl. Papst Franziskus, *Evangelii Gaudium* (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 194), Bonn 2013, 54f.

des Volkes Gottes einzubringen – und zwar als Ernstfall für die Kirche insgesamt und nicht auf einer für sie abgestellten Spielwiese, auf der sie sich austoben dürfen, ohne dass das Auswirkungen für die überkommene Gestalt der Kirche zeitigt. Dass auf diese Weise der Kirche Impulse gegeben werden, auch ihren eigenen Horizont zu weiten, wäre ein erfrischender und nachhaltiger Nebeneffekt – etwas, was genau auf der Linie des von Papst Franziskus ausgegebenen Programms einer „pastoralen Bekehrung“ liegt, wie er es in seinem vom Geist des Zweiten Vatikanischen Konzil geprägten Apostolischen Schreiben „Evangelii Gaudium“ ausgegeben hat.

Prof.i.R. Dr.theol. Dr.theol.h.c. Norbert Mette

Liebigweg 11a

D-48165 Münster

norbert.mette@freenet.de

[http://katheo.fk14.tu-dortmund.de/cms/katheo/de/personen/7-](http://katheo.fk14.tu-dortmund.de/cms/katheo/de/personen/7-Emeritierte_und_in_Ruhestand_versetzte_Professoren/mette.html)

[Emeritierte\\_und\\_in\\_Ruhestand\\_versetzte\\_Professoren/mette.html](http://katheo.fk14.tu-dortmund.de/cms/katheo/de/personen/7-Emeritierte_und_in_Ruhestand_versetzte_Professoren/mette.html)

## **Technologien der Selbstwahrnehmung Digitalität als Bedingung von Reflexivität**

Es ist nun etwa acht Jahre her, da sorgte ein Video auf der Social-Media-Plattform YouTube für Furore, Zeitungen berichteten darüber, bis heute wurde es ca. fünf Millionen Mal aufgerufen. Offenbar trifft es einen Nerv unserer Zeit: Der kurze Film zeigt ein einjähriges Mädchen, das ganz selbstverständlich ein iPad bedient. Es unterscheidet dabei noch nicht zwischen bestimmten Anwendungsprogrammen, doch es wischt mit seinem Finger routiniert die Bilder auf dem Touchscreen hin und her, blättert Programmseiten weiter. Das eigene Handeln, also das Tippen und Wischen, und die Reaktion des Mediengeräts, also das Verschwinden und Erscheinen neuer Bilder und Seiten, kommentiert es dabei fröhlich glucksend.

Dann sieht man dasselbe Baby, diesmal mit einem Print-Magazin auf dem Schoß. Es berührt mit dem Finger die Papierseite, die Bilder, wischt hin und her. Als daraufhin die Inhalte der Magazinseite unverändert an Ort und Stelle bleiben, hält es irritiert inne und tippt und wischt dann mit mehr Nachdruck – natürlich ohne Erfolg, was es mit Unmutslauten registriert. Das allein ist schon bemerkenswert, illustriert das Video doch eindrücklich, was es bedeutet, als „Digital Native“ auf die Welt zu kommen, d. h. als Person, die mit digitalen Technologien aufgewachsen und für die deren Benutzung alltäglich und selbstverständlich ist. Das Baby kann die unterschiedlichen Gebrauchsweisen des digitalen und des analogen Mediums nicht über eine Transferleistung via zusammenhängender, sukzessive an Komplexität zunehmender Lernstufen voneinander ableiten. Stattdessen scheint die analoge Mediennutzung im Gegensatz zur digitalen einen gänzlich anderen Zugang zur Wahrnehmung von Reiz-Reaktion-Schemata, zur Planung, Durchführung und Abschätzung des eigenen Handelns in der Welt zu erfordern. Noch plakativer zeigt sich dies bei Minute 0:50 des Videos: Um festzustellen, warum sich die Seite des Print-Magazins nicht umblättern und verändern lässt, tippt das Baby mit seinem Finger erst auf die Papierseite – und dann auf sein eigenes Bein. Die Transferleistung, die das Baby hier erbringt, scheint völlig an dem vorbeizugehen, was uns als Beobachtende evident erscheint, es scheint geradezu absurd – und ergibt dennoch Sinn. Das einjährige Mädchen hat gelernt, dass es mit Fingertippen bestimmte Gegenstände in der Welt steuern kann, die wechselnde Inhalte zeigen. Wenn das nun nicht funktioniert, ist es sehr intelligent, die notwendigen Bestandteile der Handlungsweise, mit der sonst erfolgreich verfahren wird, auf Wirksamkeit zu überprüfen.

Und: Das Baby spürt das Fingertippen am Bein, der Finger ‚funktioniert‘ also. Warum er auf der Papierseite nach wie vor ‚nicht funktioniert‘, bleibt dem Baby ein Rätsel.<sup>1</sup>

Wir sind „wahrscheinlich die letzte Generation, die noch einen deutlichen Unterschied zwischen Online- und Offline-Umgebungen erfährt“<sup>2</sup>. Diese Feststellung stammt von Luciano Floridi, einem der prominentesten Philosophen unserer modernen Informations- und Technologie-Kultur. In seinem Buch „Die 4. Revolution. Wie die Infosphäre unser Leben verändert“ untersucht er den Einfluss der Internettechnologie auf unser Denken, Wahrnehmen, Urteilen und Handeln, kurz: auf unsere Identität. Was auf den ersten Blick wie ein, je nach Standpunkt utopischer oder dystopischer, Sci-Fi-Avantgardismus klingt, ist, wenn man sich den ‚nicht funktionierenden‘ Baby-Finger unseres Beispiels vergegenwärtigt, gar nicht so unplausibel. Wir finden uns in bestimmten Umgebungen aufgrund bestimmter Vorannahmen zurecht, die wir über die ihr zugrundeliegenden Strukturen treffen, und aufgrund von Erfahrungswerten, die wir in ihr machen. Wenn nun zwei ‚Umgebungen‘ kollidieren, die nach völlig anderen Regeln funktionieren, gibt es Probleme: Um sich in der einen Umgebung, Online/Tablet, zurechtzufinden, so scheint es, müssen Handlungs- und Denkweisen greifen, die mit der anderen Umgebung, Offline/Print-Magazin, nichts zu tun haben, die mir zumindest für die Orientierung in dieser Umgebung nicht nützen. Dass aber digitale Technologien längst fester Bestandteil unseres Alltags sind, ist deutlich: Die Ausstattung der Haushalte mit digitalen Mediengeräten erreicht heute einen Sättigungsgrad von fast 100 Prozent.<sup>3</sup> Mithilfe von Tablet, Smartphone, Laptop und anderen Endgeräten nutzen inzwischen über 90 Prozent der deutschsprachigen Bevölkerung ab 14 Jahren Informations-, Kommunikations- und Unterhaltungsangebote.<sup>4</sup> Was folgt daraus? Schafft sich die Offline-Umgebung selbst ab? Ich kann zwar das Smartphone oder Tablet aus der Hand legen, mich gegen Smart Watch und Smart Home und vielleicht sogar gegen Facebook entscheiden. Unabhängig von diesen und anderen Digital-Detox-Varianten leben wir heute jedoch in einer Zeit, in der digitale Technologien zu einer für alle Lebensbereiche relevanten Infrastruktur geworden sind. Was tritt aber an die

---

<sup>1</sup> Video ist online verfügbar unter <https://www.youtube.com/watch?v=aXV-yaFmQNk> (abgerufen am: 08.01.19)

<sup>2</sup> Luciano Floridi, Die 4. Revolution. Wie die Infosphäre unser Leben verändert, eBook, Berlin 2015, Kapitel 4.

<sup>3</sup> Medienpädagogischer Forschungsverbund Südwest (mpfs), JIM-Studie 2017. Jugend, Information, (Multi-) Media. Basisuntersuchung zum Medienumgang 12- bis 19-Jähriger, Stuttgart, 61, <http://go.wvu.de/t501f> (abgerufen am 1.5.19).

<sup>4</sup> Beate Frees – Wolfgang Koch, ARD/ZDF-Onlinestudie 2018: Zuwachs bei medialer Internetnutzung und Kommunikation. Ergebnisse aus der Studienreihe „Medien und ihr Publikum“ (MiP), in: Media Perspektiven, 9/2018, 398–413, <http://go.wvu.de/rgcs2> (abgerufen am 1.5.2019).

Stelle der Erfahrung, die entweder online oder offline gemacht wurde, gibt es eine integrierende, die Welten verbindende Dimension?

Floridi bezeichnet diese neue Art der Erfahrung als „Onlife-Erfahrung“<sup>5</sup>: Die Grenzen zwischen Online- und Offline-Umgebungen reiben sich auf. Wer ich online bin, was ich online tue, mit wem ich online interagiere, hat wirklich mit mir zu tun. Es ist keine Realität zweiter Ordnung. Die Vorstellung einer bloß virtuellen Online-Identität, mithilfe der ich z. B. via Facebook verschiedene Identitäten ‚anprobieren‘ könnte, ist heute in dieser Form nicht mehr plausibel. Stattdessen hat das, was online erlebt wird, „reale Implikationen darauf, wie Menschen ihre Identität konstruieren, [...] hinsichtlich Emotionen und ihrer Verarbeitung, Teilhabe und Ausgrenzung, Beziehungsgestaltung, Selbstbild und Selbstwirksamkeit.“<sup>6</sup> Reliable Zusammenhänge z. B. zwischen psychischer Gesundheit und spezifischer Mediennutzung sind, trotz vieler Studien und Untersuchungen, nicht leicht festzustellen. „Als gesichert gilt aber inzwischen, dass aktive Social Media-Nutzung bei psychisch gesunden Nutzer\_innen zum Wohlbefinden beiträgt, da sie das soziale Kapital erhöht und das Gefühl der Einbindung unterstützt, während passive Nutzung eher soziale Vergleiche und Neid hervorruft und negative Affekte aufs subjektive Wohlbefinden nach sich zieht.“<sup>7</sup>

Der Kultur- und Medienwissenschaftler Felix Stalder hat in diesem Zusammenhang den Begriff „Digitalität“ geprägt. Digitalität beschreibt viel treffender als ‚Digitalisierung‘, wie tiefgreifend und umfassend die „Hybridisierung und Verfestigung des Digitalen [...] jenseits der digitalen Medien“<sup>8</sup> wirksam sind. Sie prägen die alltäglichen Praktiken, entlang derer sich unser Selbst- und Weltverhältnis vollzieht. Floridi etwa beschreibt die modernen Informations- und Kommunikationstechnologien auch als „Technologien des Selbst“ (ein Ausdruck von Michel Foucault). Er stellt fest, dass Identitäten informationelle Muster sind, d. h. jedes Selbst sozusagen seine eigene Information ist, sich selbst deutet. Es tut dies über einen einheitlichen Erinnerungsstrang, oder, wie es jüngere Denkansätze nahelegen, über gesellschaftlich und autobiografisch hervorgebrachte Narrative. Wenn digitale Technologien nun ein riesiges Projekt der Ausweitung, Beeinflussung und Neustrukturierung informationeller Muster sind, so Floridi, dann sind digitale Technologien unglaublich mächtige Formen, die direkt durchschlagen auf unsere jeweilige Identität. Alle Umwelt-, Sozial- und Beziehungsge-

---

<sup>5</sup> Floridi, Die 4. Revolution (s. Anm. 2) 5. Kapitel.

<sup>6</sup> Viera Pirker, Social Media und psychische Gesundheit, in: *Communicatio Socialis* 51 (2018) 4, 467–480, hier 467.

<sup>7</sup> Ebd. 470 (bezieht sich auf Vergleichsstudie Verduyn et al. 2017).

<sup>8</sup> Felix Stalder, *Kultur der Digitalität*, Berlin 2016, 20.

füge sind dabei, sich zu ändern, ebenso wie die Mittel und Möglichkeiten, uns selbst zu beobachten, uns ein Bild von uns und anderen zu machen.

Dabei sind alltägliche Praktiken z. B. der Kommunikation in der Digitalität wesentlich von einer „mobile[n] Hyperconnectivität“<sup>9</sup> gekennzeichnet. Im Zentrum steht also die Vernetzung, die von jedem Ort zu jeder Zeit möglich ist. Gerade im Hinblick darauf, dass die modernen Technologien so wirkmächtig sind und oft auch in Ausformungen auftreten, die es kritisch zu prüfen gilt – wie z. B. die Ausgestaltung des Kommunikationsraums danach, was für einflussreiche Tech-Unternehmen skaliert –, ist die Feststellung wichtig, dass das soziale Phänomen des Netzwerks schon vor Facebook, Google und Co. existierte. „Aufklärung, Industrialisierung, Bildungsniveau und Wohlstand stellen die Bedingungen dafür dar, dass der Mensch sich und andere mehr und mehr wahrnimmt als ein in Beziehungsstrukturen eingebettetes Individuum statt einer Gruppe zugehörig.“<sup>10</sup> Das zeigt, dass es Praktiken eines „vernetzten Individualismus“<sup>11</sup>, in denen Beziehungen vornehmlich als „stark vernetzter Zusammenschluss von autonomen Individuen“<sup>12</sup> verstanden werden, schon vor der Digitalität gab. Diese Feststellung ist aus zwei Gründen für eine konstruktive Betrachtung der Neuen Medien wichtig: Soziale Online-Netzwerke können nicht länger als Blaupause für jede kulturpessimistische Diagnose des digitalen Zeitalters dienen, wie sie z. B. der Psychologe Manfred Spitzer medienwirksam als „Cyberkrankheit“ stellt. Und diese historische Perspektive macht klar, dass sich ethische Probleme des digitalen Medienalltags nicht nur mittels digitaler Innovationen lösen lassen, da Werte nicht einfach technikkompatibel sind.<sup>13</sup>

Vielmehr hängt es immer auch mit unserem Selbstbild, wie wir uns selbst deuten, zusammen, welche Werte wir nun für angemessen halten und welche nicht. Wir sind, mit dem Philosophen Ernst Cassirer gesprochen, ein *animal symbolicum*. Ein sich selbst durch bestimmte Symbole deutendes Tier. Zwar wird diese symbolische Vermittlung heute stark durch „Technologien des Selbst“ geprägt. So werden diese Technologien, da jede Selbstdeutung immer auch etwas über die Zeit aussagt, in welcher der sich deutende Mensch lebt, zu einem Symbol unserer Zeit. Da ihnen aber eben

<sup>9</sup> Alexander Filipović, Individualismus – vernetzt, in: KatBl 138 (2013) 3, 164–169, hier 165.

<sup>10</sup> Ebd.

<sup>11</sup> Ebd.

<sup>12</sup> Ebd. 166.

<sup>13</sup> Christopher Koska – Alexander Filipović: Gestaltungsfragen der Digitalität. Zu den sozialetischen Herausforderungen von künstlicher Intelligenz, Big Data und Virtualität, in: Jochen Sautermeister u. a. (Hg.), Dem Wandel eine menschliche Gestalt geben: Sozialetische Perspektiven für die Gesellschaft von morgen. Festschrift zur Neueröffnung und zum 70-jährigen Bestehen des Katholisch-Sozialen Instituts, Freiburg 2017, 173–19, hier 188f.

auch die historische Relativität sozialer Phänomene wie dem „vernetzten Individualismus“ zugrunde liegen, können digitale Technologien allein – bei aller Wirkmächtigkeit – doch nicht erschöpfend Auskunft über unsere Zeit geben. D. h. auch Auskunft darüber, warum wir uns auf eine bestimmte Weise denken, wahrnehmen und beurteilen, warum wir wie handeln. Der Frage, was digitale Medien über unsere Zeit aussagen, müsste also eine weitere Frage an die Seite gestellt werden: Was sagt unsere Zeit über digitale Medien aus?

Jede Deutung des Menschen, sei es in Bezug auf ihn selbst, ihn umgebende soziale Ordnungsprinzipien oder eine ganze Epoche, bleibt also an ihre historische Relativität gebunden. So ist der Mensch auch ohne digitale Medien seiner Verfasstheit nach auf eine Form von ‚Connectivität‘ angewiesen, als ein In-Beziehung-Sein zu anderen – und darüber zu sich selbst. Der Mensch stellt sich immer schon Fragen über sich: Wer bin ich? Wer will ich sein? Diese Selbstreflexivität ist, lässt man das Cartesianische Subjekt und seine Nachfolger einmal außer Acht, notwendig auf andere, auf Vermittlung bzw. Medialität angewiesen. Nicht nur um Antworten auf Fragen nach der eigenen Identität zu finden, sondern bereits, um diese Fragen überhaupt stellen zu können. Wir machen uns immer über den Blick der anderen vermittelt ein Bild von uns selbst. Was nun die Besonderheit unserer Zeit betrifft, können wir mit Matthias Rath feststellen: „Das Neue des medialen Zeitalters ist das Bewusstsein von dieser medialen Abhängigkeit, von der Vermittlung unserer Welt an uns und untereinander durch Zeichensysteme [...]. Alles was unser Handeln bestimmt, ist medial erzeugt und symbolisch vermittelt.“<sup>14</sup>

Dieses gesteigerte Bewusstsein über unsere „mediale[] Selbstreflexivität“<sup>15</sup> findet bei Floridi in der Formulierung einer „Generation der ihrer selbst Hyperbewussten“<sup>16</sup> einen Ausdruck. Sich derart ‚selbst bewusst‘, wird unser Denken, Wahrnehmen, Urteilen und Handeln davon bestimmt, dass wir uns und andere immer wieder selbst deuten. Und uns ist klar, dass dieser Deutungsprozess nie final sein kann. Floridi stellt fest, dass wir uns in der Digitalität andere Formen der Wahrnehmung und der Selbstdeutung im Blick der anderen aneignen. Wir haben viel mehr Möglichkeiten, die Blicke der anderen zu beobachten und auch zu leiten. Aber wir erleiden auch mehr Blicke. Und wir liefern uns Blickkonventionen aus, z. B. bei speziellen Selfie-Posen (Duckface, T-Rex, Shelfie und Co.). Wir orientieren uns in der Digitalität in Umgebungen, die andere Begriffe von Raum und Zeit nach sich ziehen. Via Smartphone nutzen wir Infor-

---

<sup>14</sup> Matthias Rath, *Ethik der mediatisierten Welt. Grundlagen und Perspektiven*, Wiesbaden 2014, 87.

<sup>15</sup> Alexander Filipović, „Die Medien“ unter Beobachtung, in: *ThGl* 108 (2018), 321–334, 325.

<sup>16</sup> Floridi, *Die 4. Revolution* (s. Anm. 2) 3. Kapitel.

mations-, Kommunikations- und Unterhaltungsangebote weitgehend orts- und zeit-souverän, Inhalte sind omnipräsent verfügbar. Wir erhalten und verschicken Mitteilungen – geschrieben, gesprochen, verbildlicht – in Echtzeit und mit globaler Reichweite. Mit wem wir uns austauschen und in Kontakt treten, definiert sich nicht mehr vornehmlich ortsbasiert: „Daten stehen Mediennutzer/-innen also darüber zur Verfügung, dass ihre Träger beschreibbar sind. D. h. Nutzer/-innen schreiben sich sozusagen selbst in Datenträger ein, setzen sich in Bezug zu eigens und von anderen produzierten Daten und partizipieren so an einer gemeinschaftlichen Interpretation algorithmisch aufbereiteter Datennetzwerke.“<sup>17</sup>

Wie Floridi erläutert, erlaubt es die Digitalität, Ort und Präsenz als verschiedene Formen der Anwesenheit anzusehen. Ich kann hier sein, aber woanders präsent sein. Die Qualitäten beider Formen von Anwesenheit unterscheiden sich immer weniger. Daraus folgt nicht, dass Beziehungen einseitiger oder seichter würden, sondern nur, dass ihr Gelingen an neue strukturelle Muster des ‚Im-Raum-Seins‘ und ‚In-der-Zeit-Seins‘ gekoppelt ist. Letzteres zieht, so Floridi, allerdings nach sich, dass in der Digitalität unsere Daten nicht altern, andere Formen und Ausprägungen des Selbst – etwa unser Gesicht – altern aber schon. So verstärken sich „Effekt[e] des Dauerns“<sup>18</sup>. Damit hängen auch Praktiken des Sich-Erinnerns und der Interaktion zusammen. Erinnerungsverwaltung ist ein viel genutztes Angebot der Digitalität, die Unmengen von Fotos, die Chronik bei Facebook, Kalender über Jahrzehnte usw. Das Vergessen gehört aber zum Prozess der Selbstkonstruktion: „Je mehr Erinnerungen wir ansammeln und verbreiten, desto mehr Erzählschranken legen wir der Konstruktion und Entwicklung unserer Identität als Person auf.“<sup>19</sup> Das kann in Praktiken der Selbstdeutung zu Problemen der Asynchronität führen.

Wir stehen also heute vor der Herausforderung, uns in diesen neuen Raum-/Zeit-Umgebungen zu orientieren. Zwar zeigen sich unsere Orientierungshürden meist nicht ganz so plakativ wie es beim ‚nicht funktionierenden‘ Babyfinger aus unserem Anfangsbeispiel der Fall ist. Doch zeigt das nur umso mehr, wie wichtig ein kritischer Blick auf die neuen strukturellen Orientierungsmuster und die Praktiken der Selbstdeutung ist, die auch die Bedingungen für ein gelingendes Leben darstellen und insofern nicht unreflektiert gestaltet sein dürfen.

---

<sup>17</sup> Kristina Steimer – Alexander Filipović, Ethik der digitalen Alltagsmedien in: Zeitschrift für Didaktik der Philosophie und Ethik (2019) 1, 15–26, 17.

<sup>18</sup> Floridi, Die 4. Revolution (s. Anm. 2) 3. Kapitel.

<sup>19</sup> Floridi, Die 4. Revolution (s. Anm. 2) 3. Kapitel.

Kristina Steimer M.A./Doktorandin  
zem::dg – Zentrum für Ethik der Medien und der digitalen Gesellschaft  
Hochschule für Philosophie München  
Kaulbachstraße 31a  
80539 München  
kristina.steimer@zemdg.de  
Twitter: @KristinaSteimer

Prof. Dr. Alexander Filipović  
Lehrstuhl für Medienethik  
Hochschule für Philosophie München  
zem::dg – Zentrum für Ethik der Medien und der digitalen Gesellschaft  
Kaulbachstr. 31a  
80539 München  
<http://www.hfph.de/medienethik>  
Twitter: @hfph\_methik



## **Ein Strukturwandel zur digitalen Öffentlichkeit?**

Fragen danach, was digitale bzw. soziale Medien oder wahlweise auch gleich „das Internet“, „Digitalität“ oder „Smartphones“<sup>1</sup> als pars pro toto an unserer Wahrnehmung, unseren Beziehungen und unserem Selbstbild verändern, setzen oftmals die Frage nach einem gesellschaftlichen Wandel durch die Vorzeichen der Digitalität implizit voraus. Diese Beobachtung erscheint insofern wichtig, als auf ihrer Grundlage leichter unterschieden werden kann, welche anzuführenden Phänomene nun tatsächlich Veränderungen sind, die durch den digitalen Wandel hervorgerufen werden, und welche anderen Erscheinungen sich in der ganzen Medienlandschaft davon unabhängig vollziehenden Transformationen bzw. sonstigen Weiterentwicklungen unserer alltäglichen Kommunikationskultur zuzuschreiben sind. Doch warum lohnt es sich, diese Differenzierung gleich zu Beginn einzuführen? Die basale Unterscheidung dient schlicht zur Bemühung dieser These: „Dieses Internet“ ist nicht an allem schuld!

Es ist prinzipiell nicht falsch zu sagen, dass die Kommunikation in digitalen Medien und sozialen Netzwerken von Schnelligkeit und Informationsdichte geprägt ist, und es ist davor zu warnen, dass sich die Entstehungsbedingungen dieser Kommunikation via firmeneigenen Algorithmen öffentlicher Kontrolle und vor allem dem Bewusstsein der Kommunizierenden entziehen. Echo-Kammer-Effekte und der confirmation bias führen zu Selbstbestätigung und Zirkeln, die mit Hermeneutik wenig zu tun haben. Kommunikation erscheint emotionalisierter, weil auf diese Weise mehr Menschen schneller erreicht werden können und eine manchmal gebotene Affektkontrolle nicht mehr zwangsläufig Element des Kommunikationsgeschehens ist.

Überhaupt scheint an manchen Stellen das Axiom der Optimierung hinsichtlich einer größtmöglichen Reichweite und Nutzer\*innenzahl das der Relevanz und Wahrheitsfindung zu überdecken; Clickbait – die Priorisierung von Titel und Bildern, welche mehr Aufmerksamkeit erzeugen – dominiert (bild-)redaktionelle Entscheidungen. Wir werden unterhalten statt informiert – und dies nicht unbedingt aus bösem Willen, sondern weil wir es aus der Perspektive der Algorithmen eben durchaus zu wollen scheinen. Informationen sind allzeit für jede\*n abrufbar; bislang verdrängte oder nicht wahrgenommene Komplexität wird plötzlich sichtbar und eindrücklich. Ambiguitätstoleranz und Kritikfähigkeit sind nicht mehr hehre Forderungen aus verstaubten Tugendkatalogen sondern alltagsrelevant.

---

<sup>1</sup> Mit dieser Reihung ist auf keinen Fall eine Gleichstellung von allen Genannten gemeint, sondern wird darauf angespielt, dass diese Art von Frage schon häufig mit jeweils anderem Subjekt gestellt wurde.

Netzwerke wie Twitter forcieren eine Verkürzung von Sachverhalten auf 280 Zeichen (oder einen Thread, eine Abfolge von mehreren Tweets). Zur selben Zeit bleibt es dennoch wichtig im Blick zu behalten, dass das, was wir konsumieren, nicht schon das Gros der existierenden Neuigkeiten abbildet. Ja, wir nehmen durch die digitalen Medien viele Infos wahr, nichtsdestotrotz sind das nicht alle; ihre schiere Masse allein ist kaum mehr adäquat vorstellbar: Wäre Kants „gestirnter Himmel über mir“ im Jahr 2018 vielleicht eine Metapher über das Faszinosum eines stetigen „Rauschen des Netzes“ geworden?

Und dennoch: Viele dieser Tendenzen sind nicht erst durch das Internet und die Digitalisierung unserer Kommunikation in die Welt gekommen. So berichten beispielsweise auch Zeitungen nicht über alles; aber im besten Fall ist mir die Tatsache bewusst, dass ich beim Aufschlagen der Frankfurter Allgemeinen Zeitung sicherlich zumeist nicht die Meinung von taz-Redakteur\*innen vorfinde, sondern eben mit einem zwar selbst gewählten, aber immer auch selektiven Ausschnitt und einer bestimmten, prononcierten Perspektive auf das Weltgeschehen konfrontiert bin – nicht zuletzt ist dies ja wahrscheinlich auch genau einer der Gründe, warum ich mich für die FAZ und nicht die Süddeutsche entschieden habe. Auch Kommunikations-Phänomene wie der confirmation bias existieren nicht erst seit Facebook und Co: Die so benannte Beobachtung, dass wir in einer Diskussion den jeweils stärksten Argumenten der eigenen Seite und den schwächsten Argumenten der gegnerischen Seite am meisten Aufmerksamkeit zuteilwerden lassen, hat kein Mark Zuckerberg als erster Mensch getätigt. *Audiat et altera pars*, das Bedenken ungewollter Gegenmeinungen, scheint schon den sentenzprägenden Römer\*innen oftmals zu kurz gekommen zu sein. Im Gegenteil, dieser Appell ist immer wieder vonnöten; am Stammtisch genauso wie in jeder professionellen Debatte, etwa im Bundestag. Es ist somit nicht verwunderlich, dass dieser unserem Denken scheinbar inhärente Bestätigungsfehler eben auch in digital geführten Diskussionen greift und unsere Wahrnehmung beeinflusst. Hier fällt er jedoch auf besonders fruchtbaren Boden und prägt zusammen mit einer erhöhten Schnelligkeit, der Tendenz zur Komplexitätsverkürzung, algorithmisch gestützten Filterbubble-Effekten, welche durch eine algorithmisch vorsortierte und auf individuelles Nutzer\*innenverhalten zugeschnittene Auswahl das Angezeigte filtern und anderen Faktoren die Debattenkultur. Sämtliche genannten Besonderheiten finden sich vergleichbar auch im analogen Leben, bekommen als Probleme des öffentlichen Diskurses allerdings vor allem in den sozialen Medien eine Bedeutung.

Wichtig ist die Erkenntnis, dass Digitalität die Rahmenbedingungen unseres Lebens zwar modifiziert, aber nicht gänzlich umstößt. Durch ihren digitalen Charakter werden bestimmte Aspekte unserer Kommunikation hinzugefügt, andere abgeschwächt und viele verändert. Gleichzeitig kann man den digitalen Medien indes eben nicht grundsätzlich anlasten, was in ihnen geschieht oder wozu sie von den User\*innen genutzt werden. Die Begrifflichkeit täuscht: Netzwerke, Plattformen und Medien sind weder a priori sozial noch asozial. Vielmehr bieten sie bestimmte Grundlagen, die es zu gestal-

ten, zu formen und zu nutzen gilt. Ja, digitale Medien haben Einfluss auf unsere Wahrnehmung, unsere Beziehungen, unser Selbstbild. Dies gilt aber allein bereits deshalb, weil wir nicht in einem luftleeren Raum leben. Unsere Wahrnehmung, unsere Beziehungen und unser Selbstbild sind stets durch unsere Umwelt geprägt. Diese Prägekraft entfalten unsere Mitmenschen, die „klassischen Medien“, unsere persönlichen Interessen und Vorlieben etc. gleichermaßen. Sie alle können dementsprechend ebenso Einfluss auf die Art und Weise haben, wie öffentlich debattiert werden kann.

Spannend ist allerdings der Punkt, an dem der Einfluss der digitalen Medien keine Verschiebung etwa unserer Selbstwahrnehmung bedingt oder Probleme sich neu manifestieren, sondern an dem digitale Medien einen strukturellen gesellschaftlichen Wandel mit sich bringen – als neuer Aspekt gesellschaftlichen Seins. Sascha Lobo, Spiegel Online-Kolumnist, Twitter-Debattenkönig und in manchen Kreisen auch so etwas wie ein Prophet der digitalen Medien, bringt es auf den Punkt, wenn er sagt, was den wesentlichen Innovationscharakter des Internets und damit der sozialen Medien auszeichnet: „Und zwar genau durch die Vernetzung, dass Menschen untereinander interagieren. Und diese soziale gegenseitige Bestätigung [...] ist eben viel mehr als nur ein Informationskanal. [...] Das Internet ist nicht ein weiterer Kanal, ein weiteres Medium, mit einer weiteren Veröffentlichung. Das Internet ist etwas strukturell Neues, vor allem dadurch, dass eine neue Form der Öffentlichkeit entsteht.“<sup>2</sup> Im Anschluss an Habermas kann an dieser Stelle durchaus ein neuerlicher Strukturwandel diagnostiziert werden, wandelt sich doch die Art, wie „kollektive Selbstverständigung“ stattfinden kann.<sup>3</sup> Es bildet sich eine Öffentlichkeit, die neue Möglichkeiten bietet, um schneller, ungefilterter und unmittelbarer zu teilen, zu diskutieren, zu kommentieren. Eine Öffentlichkeit, welche die klassischen Gatekeeper des Agendasettings), die die Themen auf die „Tagesordnung der gesellschaftlichen Öffentlichkeit“ setzen können aushebelt und mit ihnen die Einstimmigkeit über die Grenzen des Sagbaren infrage stellt. Und ja, davon ausgehend gibt es auch weitere Folgen, die in unsere Kultur und Gesellschaft hineinstrahlen. Folgen, die etwa Auswirkungen darauf haben, wie wir gesellschaftliche Öffentlichkeit und uns als Teil davon wahrnehmen.

Twitter als soziales Netzwerk etwa kann dafür sorgen, dass ich in einer vorher nicht dagewesen Dichte und Schnelligkeit neue Informationen zu verschiedensten Themen gleichzeitig auf meinen Screen bekomme. Zugleich kann ich aber auch mithilfe einer in Hashtags gebündelten Debattenkultur Input aus der ganzen Welt zu einer ganz spezifischen Frage abrufen. Auf Instagram mag ich durchaus Eindrücke bekommen, die mir ein überkritisches Körper- oder Selbstbild vermitteln, wenn ich mich durch die kura-

---

<sup>2</sup> Sascha Lobo, Der Debatten-Podcast. Soziale Medien. Nicht einmal Facebook versteht Facebook. 01:01:48 f. Online verfügbar unter: <http://go.wwu.de/mxmj8> (abgerufen am 1.12.2018.).

<sup>3</sup> Vgl. Patrizia Nanz, Öffentlichkeit, in: Hauke Brunkhorst u.a. (Hg.), Habermas-Handbuch, Stuttgart 2009, 358.

tierten, zumeist bearbeiteten Highlights der Leben anderer durchscrollte, die eigentlich einen „Für dieses gepostete Bild wurden 100 andere aufgenommen und gelöscht“-Disclaimer bräuchten, um sie in ein kritisches Verhältnis zu sich selbst zu setzen. Gleichzeitig ermöglicht die Plattform es aber beispielsweise NGOs durch eine emotionale Bildsprache politische Forderungen und humanitäre Anliegen leichter zu kommunizieren. Und auf Facebook verliert man sich einerseits zwar leicht von einem unqualifizierten Kommentar ausgehend im Morast an Beleidigungen und Hate Speech, die schnell über eine einzelne Person hereinbrechen können. Andererseits kann ich Betroffenen auf der ganzen Welt solidarisch zur Seite stehen. Entsprechende Beispiele finden sich bei #ichbinhier und #hopespeech. Die Art und Weise, wie wir uns selbst, andere und die öffentliche Kommunikation in den und durch die digitalen Medien erleben, ist von den verschiedensten Faktoren abhängig und vor allem eines: nicht immer gleich.

Wessen bedarf es also? Wissen um das Phänomen, die nötigen Differenzierungen, einen steten Dialog über unterschiedliche Erfahrungen und eine konstruktive Auseinandersetzung über die Art der Öffentlichkeit, die online stattfinden soll, sowie eine Idee davon, wie wir sie gestalten wollen. Was es nicht braucht? Pauschalisierung, Ver-teufelung, undifferenzierte Kritik. Eine Rede über digitale Medien als dystopische Untergangsbringer und das Skizzieren einer jungen, medienabhängigen Generation, welche mit dieser düsteren Zukunft nicht mehr zurechtkommen wird, wie es etwa der Artikel „Die entrückte Jugend“ im ZEITMagazin wie folgt unternimmt: „Heute dringt statt Punkrock nur noch digitales Flackern aus den Kinderzimmern.“<sup>4</sup> Kurz: Kulturpes-simismus. Ob sich Eltern in den 1970er-Jahren über das ständige Bildschirmleuchten wohl weniger echauffiert hätten als über indizierte Punk-Texte? Tiefgreifende Wand-lungsprozesse unserer Kommunikation sind freilich nicht schicksalhaft hinzunehmen, sondern zu gestalten; sich ihnen vermeintlich prinzipientreu zu verweigern, kann aber kaum eine Lösung sein.

Manchmal scheint es, als würde an der Art und Weise des Diskurses über digitale Me-dien genau das deutlich, was dieser beklagt: Es gibt eine neue Form der Öffentlichkeit. Das bedeutet, dass alle, die Lust, Zeit und vor allem (ausreichend) Internet haben, in digitalen Medien ihrer Wahl an der Debatte über diese teilhaben können. Sie können Factchecking betreiben, mit Menschen auf der ganzen Welt in Kontakt treten und die-sen leichter und schneller halten. Und ein Artikel wie der zitierte muss kein verhallen-des Statement sein, welches eine thematische Debatte mit dem letzten gesetzten Punkt schon wieder beendet, bevor sie wirklich zustande kam, sondern kann vielmehr seinem Potenzial gerecht werden, eine Diskussion – in der Kommentarspalte und dar-über hinaus – anzustoßen und damit seinen Beitrag an einer steten, unabgeschlosse-

---

<sup>4</sup> Diana Weis, Pubertät. Die entrückte Jugend. Online verfügbar unter: <http://go.wwu.de/1rilg> (abgerufen am 01.12.2018).

nen Suche und einem Ringen um richtige Antworten zu leisten, das im Idealfall in einer dialogischen, öffentlichen Debatte stattfindet.

Das bedeutet aber auch, dass jede\*r Profi sein darf, wenn sie\*er sich zu Fragen der digitalen Medien äußert. Digital wie analog. Jede\*r kann eine Nische finden, in der Gleichgesinnte bereits den Stammtisch eingedeckt haben. Jede\*r darf ihre\*seine eigene Meinung ungefiltert in die Welt hinaustwittern. Auf Youtube gibt es Videos über die Gefahren der digitalen Medien. Doch statt sich bereitwillig durch die von der Video-Plattform vorgeschlagenen Videos zu immer krasserem Themen zu klicken, könnte man sich auch Gedanken dazu machen, ob es nicht sinnvoller wäre, das Internet bei dieser Recherche selbstbestimmter zu nutzen. Man könnte zum Beispiel einen frei zugänglichen Artikel über die Möglichkeiten der Demokratisierung von öffentlichen Debatten auf Facebook teilen und diskutieren (und sich dabei über die Vorteile von Open Source freuen). Und nicht wie die ZEIT darüber schimpfen, was die digitalen Medien mit „unserer Jugend“ anstellen,<sup>5</sup> sondern wahrnehmen, welche zukünftige Kompetenzen Digital Natives – die Generation derer, die mit digitalen Werkzeugen aufgewachsen sind – bereits erwerben können, und produktiv darüber nachdenken, inwiefern gemeinsam um eine angemessene, konstruktiv medienkritische Auseinandersetzung gerungen werden kann – für eine solche könnte man die digitalen Medien übrigens auch nutzen.

Man sollte um die Risiken digitaler Kommunikation und Informationen wissen, im Anschluss daran aber konstruktiv nach Wegen suchen, diese einzuhegen. So will beispielsweise der Online-Dienst PIQD Filterblasen bewusst aufbrechen, indem eine Vielzahl von Journalist\*innen Inhalte einer großen Menge von Online-Medien empfiehlt und so gänzlich Unbekanntes, das sonst wohl nicht den Weg in die eigene Timeline gefunden hätte, täglich per E-Mail frei Haus liefert. Zugleich bietet das Internet bisher ungeahnte Chancen der Kommunikation, teilweise schlicht deshalb, weil es das einzige Medium ist, das uns so eindrücklich mit dem Schicksal, den Freuden und Ängsten anderer Menschen konfrontiert: Auf kiva.org durch eine NGO vermittelte Mikrokredite zu gewähren, die im besten Fall benachteiligten Menschen eine Existenzgründung oder -sicherung ermöglichen, wäre ohne die kommunikativen Potenziale des Internets und digitales Storytelling niemals möglich gewesen. Sicherlich sind auch diese beiden Dienste nicht perfekt; auch sie verfolgen selbstverständlich eine spezifische Agenda – und doch leisten sie einen ersten Beitrag zu dem, was man unter einer *verantworteten digitalen Kommunikation* verstehen könnte.

Ausgehend davon ist es wohl die wichtigste Erkenntnis, dass die digitalen Medien primär ein neues Setting für die öffentliche Kommunikation schaffen. Und darauf aufbauend haben wir die Möglichkeit, anders an dieser zu partizipieren und können sie anders wahrnehmen. Wir können auf eine neue, schnelle, direktere und öffentlichere

---

<sup>5</sup> Vgl. Weis, Pubertät (s. Anm. 4).

Art und Weise interagieren und uns selbst und unsere Gegenüber so immer wieder neu entdecken. Manchmal ist dies mühsam und bisweilen fordernd – spannend ist es aber alle Male.

Mag. theol. Jonatan Burger  
Katholische Akademie des Bistums Dresden-Meißen  
Nonnenmühlgasse 2  
04107 Leipzig  
burger@ka-dd.de  
jonatan.burger@y-nachten.de  
ka-dd.de

Mag. theol. Hannah Ringel  
Katholische Erwachsenenbildung im Bistum Limburg  
Haus am Dom  
Domplatz 3  
60311 Frankfurt am Main  
h.ringel@bistumlimburg.de  
hannah.ringel@y-nachten.de

Beide Autor\*innen sind Redakteur\*innen des Theologie-Blogs [www.y-nachten.de](http://www.y-nachten.de).

## Was *Digitalisierung* in der Kirche heißen kann Auch eine Antwort an Andreas Mertin

Die größten Kritiker der Elche ...

Im Herbst vergangenen Jahres setzte Andreas Mertin, Publizist und Medienpädagoge, einer der Pioniere auf dem Gebiet der deutschsprachigen theologischen Online-Zeitungen (theomag.de), einen bissigen Artikel über Digitalisierung und Kirche gleich in einigen evangelischen Pfarrblättern der Republik ab. Hier sammelt er Notizen über *Digitalisierung in der Kirche und was sie nicht heißen kann*.<sup>1</sup> Er startet mit einem charmanten Bekenntnis zur Langeweile. Sie überkomme ihn, wenn er einem Link folgt wie z. B. digitale-kirche.evangelisch.de.

Eine gut gesetzte Pointe, hätte man nicht zugleich den Eindruck, dass hier einer die Langeweile liebt. Schließlich gibt es weitaus bessere Beispiele. Von diesen wird weiter unten noch die Rede sein. Dennoch werden viele beim Lesen genickt haben. Es ist immer gut, bürstet einer einmal ein bisschen frech die Dinge gegen den Strich.

Mertins Thesen: Es sei zu wenig, wenn gesagt werde, dass die Digitalisierung Verwaltungsabläufe in der Kirche verbessern könnte. Es sei für Kirche kaum eine zentrale Herausforderung, dass durch Digitalisierungsprozesse Arbeitsplätze wegrationalisiert würden. Vielmehr benennt er als Leitthese: Digitalisierung sei eine Weise, die Wirklichkeit wahrzunehmen, zu interpretieren und in ihr zu wirken, nicht nur eine Technik, die ethisch beurteilt werden müsse.<sup>2</sup> Eine wichtige Klarstellung, die Folgen impliziert. Mertin will, dass über Digitalisierung theologischer als bislang nachgedacht wird. Zugleich sollte er wissen, dass die wenngleich nicht große, aber doch intensiv geführte deutschsprachige praktisch-theologische Diskussion zu Digitalisierungs- und Mediatisierungsprozessen bereits auf einige gute Beiträge verweisen kann, dass ein Netzwerk Religion und Medien im Aufbau ist und international bereits eine große Gruppe von Praktischen Theologinnen und Theologen das Thema Digitalisierung bearbeitet.<sup>3</sup> Aber ja, es kann und soll und wird mehr unternommen werden.

---

<sup>1</sup> Andreas Mertin, Was ‚Digitalisierung‘ in der Kirche nicht heißen kann, in: Evangelischer Pfarrfrauen- und Pfarrerverein (Hg.), Hessisches Pfarrblatt, 9 (2018) 10, 152–160 und in vielen weiteren Pfarrblättern aufzufinden.

<sup>2</sup> Vgl. Mertin, Digitalisierung (s. Anm. 1) 155.

<sup>3</sup> Kristin Merle – Ilona Nord (Hg.), Mediatisierung religiöser Kultur. Praktisch-theologische Standortbestimmungen im interdisziplinären Kontext, Berlin/Leipzig 2019; eine Literaturübersicht zu älteren Veröffentlichungen findet sich in Ilona Nord – Swantje Luthe (Hg.), Social Media, christliche Religiosität und Kirche, Jena 2015; zur internationalen Debatte vgl. Heidi Campbell, Surveying theoretical approaches within digital religion studies, in: new media&society 19 (2017) 1, 15–24.

Mertins weitere Thesen sind auch andernorts zu hören, deshalb wird auf sie nun genauer eingegangen.

Zu diesen gehört z. B. der Satz ‚Digitale Theologie gibt es nicht‘. Das Wortgebilde sei unsinnig, weil es nicht präzise beschreibe, um was es der Theologie zu gehen habe. Eine Theologie des Digitalen zu verfassen, fiel schließlich aus. Doch warum sollte gerade dies nicht unternommen werden? Im Sinne einer historisch entwickelten kulturwissenschaftlich informierten und philosophisch-theologischen Anthropologie hat z. B. der israelische Historiker Yuval Harari<sup>4</sup> hierzu bereits durchaus mit großer Verve einen Beitrag vorgelegt. Er entfaltet zwar nicht die Menschwerdung Gottes, wie es eine Theologie, die sich auf die christliche Tradition bezieht, erwarten ließe, sondern gerade umgekehrt die Vergöttlichung des Menschen, und dies durch und entlang von Digitalisierungsprozessen. Damit bearbeitet er aber genau die Frage, die auch bei Theologinnen und Theologen Befürchtungen auslöst. Es geht um die Frage, wie wir (digitalisiert) Mensch bleiben können.<sup>5</sup>

Daneben ist zu sehen, dass der Ausdruck Digitale Theologie nicht weniger und nicht mehr anzeigen möchte, als dass Theologie sich hier auf eines der großen zeitgenössischen Problemfelder zur Gestaltung planetaren Lebens begibt. Dies taten zuvor die Eco-Theology ebenso wie die Feminist Theology u. a. m. Sie hegten keinesfalls den Anspruch, Theologie an und für sich zu sein, sondern schafften und schufen Aufmerksamkeit für ein dringliches politisches Thema. Der Satz, Digitale Theologie gebe es nicht, klingt hingegen wie ein Sprechakt mit ganz eigenem Machtanspruch. Wer entscheidet denn hier warum, was es gibt und was es geben darf? Da scheint die Theo-Polizei unterwegs zu sein.

Wer Theologie als Mediengeschichte entwickle, sitze mythischem Denken auf, so lautet eine weitere These. Gemeint ist die hiermit als Mythos bezeichnete Auffassung, dass das Christentum eine Buchreligion sei. Zunächst ist tatsächlich zuzustimmen, dass die Wiederholung der Argumente dafür, dass das Christentum, insbesondere der Protestantismus, eine Medien- und Buchreligion sei, diese Position theologisch nicht von sich aus gehaltvoller werden lässt. Es ist längst deutlich, dass das Schriftprinzip vielmehr in die Krise gekommen ist.<sup>6</sup> Aber trotz dieser sicher unterstützenswerten Kritik an einer überhitzten Profilierung des protestantischen Bezugs auf die Bibel als Urdokument des Glaubens bleibt ja doch weiter richtig, dass die Bibel immer wieder neu ausgelegt wird und dass zu diesem Auslegungsprozess sehr verschiedene Medien genutzt werden. Diese beeinflussen dabei nicht nur die Rezeption biblischer Texte im

---

<sup>4</sup> Vgl. für die Rezeption innerhalb der Systematischen Theologie Klaas Huizing, Der Gott der großen Datenströme. Eine Lektüre der Bücher von Yuval Noah Harari, in: Merle – Nord (Hg.), Mediatisierung (s. Anm. 3).

<sup>5</sup> Volker Jung, Digital Mensch bleiben, München 2018.

<sup>6</sup> Z. B. bei Ingolf Dalferth, Wirkendes Wort. Bibel, Schrift und Evangelium im Leben der Kirche und im Denken der Theologie, Leipzig 2018.

Rahmen von Verkündigungsprozessen, sondern sie gestalten sie auch. So hat die christliche Tradition eigene Medien hervorgebracht wie etwa das Gesangbuch oder auch andere intensiv genutzt wie etwa den Brief, der in den biblischen Schriften ebenso zu finden ist wie noch heute im päpstlichen Hirtenbrief. Eine sozusagen christliche Medienwissenschaft oder mindestens auf das Christentum bezogene Medienkunde eröffnet bislang noch häufig unterbelichtete Seiten der eigenen Traditionsgeschichte<sup>7</sup> und muss keineswegs dazu führen, dass ein Mythos im einfachen, ungebrochenen Sinne aufgebaut wird. Wiederum gilt: Die Rede vom Christentum als Buchreligion leuchtet in bestimmten Kontexten und für bestimmte Zielgruppen ein, weil sie die Bedeutung von Textkulturen für diese Religion stark macht. Damit ist noch nicht gesagt, dass ein Mythos konstruiert wird, der einem fundamentalistischen Schriftverständnis folgen würde und Tradition und Kirche sowie wissenschaftliche Exegese ausblenden wollte.

Schließlich: Die größten Kritiker der Elche sind meistens selber welche. Derjenige der in Sachen Buchkultur die Mythenbildung in kirchlichen und theologischen Digitalisierungsdebatten kritisiert, baut selbst gern an einem wirkmächtigen Mythos: dem Mythos von der Feindschaft zwischen personaler und digitaler Kommunikation. Dadurch, dass ethische Debatten immer wieder davon reden, dass KI oder insgesamt Digitalisierung dazu führten, dass Menschen die Souveränität über technische Prozesse bereits verloren hätten bzw. immer weiter verlieren werden, entsteht der Eindruck, dass die Maschine selbst zum Subjekt werde, die letztlich dann z. B. die Pfarrerinnen und Pfarrer zu ersetzen drohten (womit der Autor selbst wieder auf das Argument der Rationalisierung als zentralem zurückkommt, das er zuvor als relativ markiert hatte ...):

„Selbstverständlich können wir Pfarrerinnen und Pfarrer auch durch Maschinen ersetzen, vielleicht nicht restlos, aber in vielem [...] Warum sollten die lästigen Beerdigungen nicht durch Automaten durchgeführt werden, die aus den zur Verfügung stehenden BigData des Verstorbenen sicher eine bessere und persönlichere Beerdigungspredigt zusammenstellen könnten als all die Geistlichen, denen ich in den letzten Jahren bei diesem Ritus zuhören durfte? Warum sollten wir nicht virtuelle Gottesdienste mit virtuellem Abendmahl feiern? Wem es Spaß macht und wer das für Religion hält – bitte schön. Es wäre nur nicht meine Religion und ich persönlich hätte auch überhaupt kein Interesse daran. Nur weil etwas geht, muss man es nicht unbedingt machen.“<sup>8</sup> Dementsprechend werden Experimente wie der Wittenberger Segensroboter als sinnlos dargestellt.<sup>9</sup>

---

<sup>7</sup> Vgl. z.B. Martin Leutzsch, Medien in der Bibel – Bibel als Medium – Bibel in den Medien, in: Ilona Nord – Hanna Zipernovszky, Religionspädagogik in mediatisierter Welt. Stuttgart 2017, 61–79 sowie Johannes Burkhardt, Die Reformation – Religion als Medienereignis, in: Nord – Zipernovszky, Religionspädagogik, 95–103.

<sup>8</sup> Mertin, Digitalisierung (s. Anm. 1) 156.

<sup>9</sup> Mertin, Digitalisierung (s. Anm. 1) 157.

Wiederum ist zuzustimmen: Nur weil etwas geht, muss man es sicherlich nicht unbedingt machen. Dies gilt etwa für die Anwendung von Atombomben. Doch verhält es sich genauso im Fall der Digitalisierung von Pfarrbüros bzw. im Fall der Anwendung von digitalen Tools in der Gemeindepädagogik? Wie steht es mit der schulischen Religionspädagogik? Alle Schulfächer sind derzeit dabei zu prüfen, wie sie aus fachwissenschaftlicher Perspektive Digitalisierungsprozesse tatsächlich sinnvoll realisieren können. Dies schließt einen kritischen Umgang mit Digitalisierungsprozessen in der Gesellschaft und innerhalb von Kirche und Theologie nicht aus, sondern ein.<sup>10</sup>

#### Vier Perspektiven darauf, was Digitalisierung in Kirche(n) heißen kann

1. Zum Reformationsjubiläum in Wittenberg entwickelt die Evangelische Kirche in Hessen und Nassau in Kooperation mit der Evangelischen Kirche in Deutschland einen Segensroboter. Er hat weltweit enorm viel Resonanz erhalten, positive wie negative, sowie viele neue Fragen zu religiöser Kommunikation in digitalisierten Lebenswelten aufgeworfen.<sup>11</sup> Aktionen, die mit digitalisierter Technik im Bereich religiöser Kommunikation experimentieren, zu initiieren, zu evaluieren und zu reflektieren, ist ein neues wichtiges kirchliches und theologisches Handlungsfeld. Erst wenn der Blick dafür geschult wird, warum wer wann wo und in welcher Weise sowie unter welchen Leitperspektiven z. B. Experimente wie den Segensroboter BlessU2 interessant fand, ihn begeistert benutzte, sich ihm skeptisch näherte oder ihn rundheraus ablehnte, erhalten Kirche(n) und Theologien Informationen darüber, wie verschiedene Gruppen von Menschen im religiösen Feld mit digitaler Technik umgehen. Kirche(n) und Theologie(n) geben dann auch ihre Beobachtungsposition, ihre distanzierte Deuteposition auf und steigen in den Prozess der Digitalisierung selbst produktiv ein. Nutzungsperspektiven, also welche Bedeutung die Nutzung von IT im religiösen Feld hat, erhalten dann eine völlig andere Bedeutung für religiöse Kommunikationen als dies zuvor der Fall war. Theologinnen und Kirchenvertreter sollten wissen wollen, wie Mensch-Computer-Interaktionen in Zukunft gestaltet sein sollen, nicht nur, aber insbesondere auch wenn es um Religion(en) geht.

2. Das Szenario, das Pfarrpersonal zukünftig wegrationalisierbar werde, schürt die Wahrnehmung, dass Digitalisierung für Kirche bzw. ihr theologisch gebildetes Personal zur Existenzfrage wird. Auf diese Weise wird das Aufgabenfeld Digitalisierung strategisch verengt und skandalisiert, ohne dass daran gearbeitet wird, die arbeitsmarktbezogenen Probleme zu lösen.

<sup>10</sup> Michael Betancourt, Kritik des digitalen Kapitalismus, Darmstadt 2018 (englische Originalausgabe 2016).

<sup>11</sup> Swantje Luthe – Ilona Nord – Diana Löffler – Jörn Hurtienne, Segensroboter „BlessU-2“. Forschungsimpulse für die Praktische Theologie angesichts der Entwicklung sozialer Roboter, in: Religion in sozialen Praktiken, Pastoraltheologie 108 (2019) 3, 107–123.

3. Es steigert die Sachkundigkeit, wenn Digitalisierungsprozesse im kirchlichen und theologischen Kontext nicht allein unter dem Schlagwort „Substitution“ diskutiert werden. Sicher ist das Ersetzen von analogen durch digitale Arbeitsprozesse, das Ersetzen einer Person, die einen vor allem technischen Arbeitsplatz ausfüllt, z. B. einen Bus oder eine U-Bahn führt, durch einen Autopiloten eine derzeit viel diskutierte Rationalisierungsmaßnahme. Sie liegt jedoch auf einer anderen Ebenen als das Szenario, eine Pfarrperson durch einen Roboter zu ersetzen. Schaltet man beide Diskussionen gleich, folgt man einer Tendenz in der öffentlichen Diskussion zur Robotik, in der häufig Science-Fiction-Szenarien aufgebaut werden. Dagegen zeigt die Realität der Robotik, nicht zuletzt aktuell an Sophia<sup>12</sup>, dass die technischen Möglichkeiten keineswegs soweit reichen, dass KI-gesteuert komplexe Kommunikationen geführt werden können wie Pfarrpersonen dies in vielen verschiedenen Bezügen tun.

Der auf Substitution eingestellte Fokus verhindert in den meisten Fällen einen Blick auf konkrete Transformationsprozesse, die sich durch Digitalisierungsprozesse bei denjenigen, die IT nutzen, ergeben.

Das sogenannte SAMR-Modell, das für den Bildungsbereich in den USA entwickelt wurde, differenziert in diesem Sinne Substitution, Augmentation, Modifikation und Redefinition.<sup>13</sup> *Substitution* meint das alleinige Ersetzen analoger Medien durch digitale Medien wie etwa, wenn man anstatt eines Notizblocks nun ein Tablet als solchen benutzt. Mit *Augmentation* werden Erweiterungen vorgenommen: Die auf dem Tablet festgehaltenen Notizen können durchsucht, verändert und leichter als zuvor distribuiert werden. *Modifikation* bezieht sich auf eine Veränderung, die ein Schreibgerät wie das Tablet enthält, dadurch dass weitere Medienformate integriert sind: Eine Kamera und ein Mikrofon z. B. eröffnen individuelle Wege, Kommentare zu Vorgegebenem aufzuzeichnen. Mithilfe einer Internetverbindung des Tablets kann das Notizbuch geteilt werden und durch entsprechende Cloud-Software kooperativer Nutzung bereitgestellt werden. *Redefinition* weist auf neue Nutzungsmöglichkeiten hin, die durch die Kombination verschiedener zuvor getrennter Medienformate zugänglich werden. Am Beispiel des SAMR-Modells zeigt sich, wie differenziert Digitalisierung im Bereich der (religiösen) Bildung eingesetzt und reflektiert werden kann. Gemeindemitglieder, Kirchen- und Pfarrgemeinderäte sowie Pfarrpersonal nutzen alltäglich Tablets, Smartphones, PCs bzw. Notebooks. Noch sind empirische Kenntnisse über ihr Nutzungsverhalten und die Haltung zu Digitalisierungsprozessen innerhalb der Kirche(n) rar.<sup>14</sup> Hier

---

<sup>12</sup> Ursula Scheer, Sophia, warum siehst du aus wie eine Frau?, in: <http://go.wvu.de/2oovh> (abgerufen am 26.3.2019).

<sup>13</sup> Erica R. Hamilton u. a., The Substitution Augmentation Modification Redefinition (SAMR) Model: a Critical Review and Suggestions for its Use, in: *TechTrends* 60 (2016): doi:10.1007/s11528-016-0091-y (abgerufen am 23.3.19).

<sup>14</sup> Ilona Nord – Katharina Alt – Thomas Zeilinger, Digitalization Strategies within the Evangelical Lutheran Church in Germany, *Ecclesial Practices. Journal of Ecclesiology and Ethnography* 2019 (im Erscheinen).

mehr zu erfahren, ist absolut notwendig, will man die Frage beantworten, was Digitalisierung in den Kirche(n) heißen kann.

4. IT-Aktivitäten insbesondere in freikirchlichen Gemeinden zeigen, dass Gemeinden vitaler<sup>15</sup> werden, weil z. B. mit einer App viel alltäglicher und häufiger miteinander interagiert werden kann und so das Gemeindeleben kein Sonderleben neben dem sozusagen normalen Leben ist, sondern auf vielfältige Weise selbstverständlicher Bestandteil des eigenen Lebens wird. Hierfür ist die im Jahr 2016 innerhalb der CityChurch Würzburg entwickelte *Communi-App* ein Beispiel.<sup>16</sup> Die Angebote, die innerhalb dieser App von den Beteiligten weitergegeben werden, reichen von alltagspraktischen bis hin zu solchen, die explizit religiös sind. „Sie hilft mir dabei“, wie eine Nutzerin im Interview sagte, „mich mit meiner Gemeinde mehr verbunden zu fühlen. Ich weiß, dass Hilfe nur einen Klick weit entfernt ist und es gibt immer jemanden, der sich mit mir spontan trifft, wenn ich mal jemanden zum Reden brauche.“<sup>17</sup> Keinesfalls werden hier Hauptamtliche überflüssig gemacht, vielmehr wird gemeindliche Kommunikation insgesamt transparenter und vielseitiger zugänglich. Zudem beginnt ein Geben und Nehmen zu florieren, das Verbindungen initiiert und eben auch im doppelten Sinne unterhält. Die Projektgruppe von *Communi App* hat quasi ein digitales schwarzes Brett entwickelt. Alle Beteiligten können sich an der Erstellung von Veranstaltungen wie zum Beispiel einem Spieleabend oder einem spontanen Spaziergang nach dem Gottesdienst beteiligen. Sie können Gesuche, Gebote, Empfehlungen und offizielle Informationen miteinander teilen. „Leute, die sich davor kaum kannten, gehen jetzt zusammen klettern. Eine syrische Familie hat einen neuen Fernseher und ich eine neue Mitbewohnerin. Es ist schön zu sehen, wie hilfsbereit die Menschen in unserer Gemeinde sind. Und ich bin überzeugt davon, dass sie das überall wären, wenn man ihnen die Chance dazu gibt, denn oft würde man gerne helfen, bekommt aber nicht mit, dass man gebraucht wird.“<sup>18</sup>

Was Digitalisierung in der Kirche sein kann, das wird auf jeden Fall sehr vielfältig zu sehen sein und sollte kontextuell kooperativ entwickelt werden. Am Beispiel der *Communi App* lässt sich aber bereits ablesen, dass eine Dimension in der Möglichkeit liegt, intensiver und interaktiver als bislang zu kommunizieren. Auch diese Entwicklungen haben Ambivalenzen, die zu beschreiben und zu überdenken sind. Gemeindeaufbau hängt immer davon ab, ob und wie die Einzelnen sich in dieser erfahren: Machen sie Erfahrungen, dass sie zum Gemeinsamen etwas beitragen können? Füh-

---

<sup>15</sup> Vgl. mit exemplarischen Studien, jedoch noch ohne Bezug zu Digitalisierungsprozessen Sabrina Müller, *Fresh Expressions of Church – Beobachtungen und Interpretationen einer neuen kirchlichen Bewegung*, Zürich 2016.

<sup>16</sup> Ich danke Linda Mahler, Mitarbeiterin im Projekt RELab – digital für den Hinweis auf und die Informationen zu *Communi*.

<sup>17</sup> Bislang unveröffentlichtes Interview mit Linda Mahler, Privatbestand Ilona Nord.

<sup>18</sup> Ebd.

len sie sich involviert? Erhalten sie Ermutigung und emotionale Bestätigung?<sup>19</sup> Wenn diese Fragen mit ‚Ja‘ beantwortet werden können, dann heißt es auch, dass es kaum langweilig ist in dieser Gemeinde.

Prof. Dr. Ilona Nord  
Universität Würzburg  
Institut für Evangelische Theologie  
Wittelsbacherplatz 1  
D-97074 Würzburg  
ilona.nord@uni-wuerzburg.de

---

<sup>19</sup> Vgl. Albert Bandura, Self-Efficacy. Toward a Unifying Theory of Behavioral Change, in: Psychological Review 84 (1977) 2, 191–215, der Selbstwirksamkeitserwartung gespeist aus vier Quellen beschreibt: eigene Erfolgserlebnisse, stellvertretende Erfahrung, verbale Ermutigung sowie emotionale Erregung/Involvement. Das Konzept kann aus praktisch-theologischer Perspektive als eine gelungene Umschreibung zu dem aufgefasst werden, was die Entfaltung des Verständnisses von Glauben als ‚Courage to be‘ (Paul Tillich) für viele Menschen attraktiv machte.



**Und kaum eine/r hört zu ...  
Der Blues von der religiösen Tradierung  
Gesellschaftliche und kirchliche Realitäten und das Beispiel  
eines religiösen Elternkurses in der Schweiz**

Abstract

Die religiöse Tradierung gelingt den großen konfessionellen Kirchen immer weniger. Die Familie als religionsproduktiver Ort ist darum zu Recht ins Zentrum des Interesses gelangt. Doch die zunehmende Distanzierung der jüngeren Generationen wird zur Herausforderung für eine Kirche, die sich daran gewöhnt hat, dass die Menschen zu ihr kommen. Der Artikel zeigt auf, wie schwierig es ist, heutige Eltern mit Bildungsangeboten zum Thema „religiöse Erziehung“ zu erreichen.

The mainstream churches today are struggling with how to best pass down their religious heritage to the next generations. The family, being a religiously productive space, has rightly become an object of interest. However, the increasing detachment of the younger generations presents a major challenge to a church that has become used to providing services and programs. The article shows how difficult it is to reach today's parents with offers of religious education.

## 1. Einleitung

Die christlichen Großkirchen in der Schweiz befinden sich in einer unvorteilhaften Situation. Es steht außer Zweifel: Ihre Reihen lichten sich. Jahr für Jahr ziehen zahlreiche Menschen ihre Mitgliedschaft zurück oder gehen innerlich auf Distanz, der natürliche Nachwuchs bleibt weitgehend aus und neue Mitglieder finden sich kaum.

Die Rede von Schwund und Bedeutungsverlust der christlichen Großkirchen konnte in den vergangenen Jahren einen bemerkenswerten wirklichkeitsgenerierenden Charakter entfalten. Die darin beschriebene Wirklichkeit wurde für viele – innerhalb und außerhalb der Institutionen – zu einem Abbild der Wirklichkeit schlechthin. Was für die einen jedoch wie eine Hymne auf die Emanzipationsbewegung der Moderne klingt, hört sich für andere wie ein Blues an, in dem die Verlusterfahrungen immer wieder von Neuem besungen werden.

Doch der Blues erzählt nicht ohne Heiterkeit und Hoffnung von schwierigen Erfahrungen im Leben. Gerade im Perspektivenwechsel liegt oft die Möglichkeit für neue oder alternative Einsichten und Einschätzungen dessen, was als Wirklichkeit zu gelten hat und gestaltbar ist.

Vor diesem Hintergrund sind die folgenden Überlegungen zu lesen. Sie greifen die Frage der Zukunftsfähigkeit der Kirchen am Beispiel der religiösen Tradierung auf und beleuchten diese im Lichte divergierender religionssoziologischer Diagnosen und ei-

nes kirchlichen Projekts. Mit welchen Herausforderungen die AkteurInnen angesichts der unverfügbaren wie gestaltbaren Wirklichkeit konfrontiert werden, ist Gegenstand dieses Artikels.

## 2. Die Deinstitutionalisierung der Religion

Die Veränderungen der religiösen Landschaft der Schweiz hat seit Jahrzehnten ein Ausmaß angenommen, das insbesondere für die etablierten religiösen Institutionen zu einer schmerzlichen Erfahrung geworden ist. Seit den 1960er-Jahren müssen sie einen kontinuierlichen Mitgliederschwund und eine zunehmende Überalterung hinnehmen. An der Tatsache kann auch die Migration nichts ändern, obschon die christlichen Migrantinnen und Migranten mancherorts zu einer Stabilisierung der Mitgliederzahlen führen – insbesondere in der katholischen Kirche. Das Bild von der Abwärtskurve ist trotzdem nicht wegzuwischen, denn prozentual zur Bevölkerung schrumpfen die großen Konfessionskirchen in der Schweiz seit über 50 Jahren ungebremst. 2016 war die Gruppe der Konfessionslosen erstmals größer als die der Reformierten.<sup>1</sup> Weiter zeigt sich, dass die Mehrheit der Mitglieder in den Großkirchen eine distanzierte Haltung entwickelt hat. Sie bezahlen die Kirchensteuern, weil sie noch einen Rest an Verbundenheit spüren oder weil sie das soziale Engagement der Kirchen in der Gesellschaft schätzen. Die Konfessionszugehörigkeit hat für sie jedoch lebenspraktisch keine große Bedeutung und als Instanzen für Sinnstiftung und Orientierung spielen die Kirchen für sie kaum eine Rolle.<sup>2</sup>

Die Verluste im Umfeld der historisch gewachsenen kirchlichen Religion sind auch durch die teilweise boomenden und jungen freikirchlichen Gemeinschaften nicht zu kompensieren, denn ihre Mitglieder machen nur gerade drei Prozent der Schweizer Bevölkerung aus.<sup>3</sup>

Diese Entwicklungen und die parallel dazu verlaufenden Narrative zeigen ihre Wirkungen. Die Ressourcenfrage hat an Bedeutung zugenommen<sup>4</sup> und die Verinnerlichung der Niedergangsdiaagnosen hat das Selbstbild der Kirchen und ihrer VertreterInnen geprägt. Nicht zu Unrecht wird in diesem Zusammenhang oft von einer „self fulfilling prophecy“<sup>5</sup> gesprochen, die der pessimistischen Sicht einen wirklichkeitsgenerativen

---

<sup>1</sup> <https://kirchenstatistik.spi-sg.ch/religionslandschaft-schweiz/> (abgerufen am 04.09.2018).

<sup>2</sup> Jörg Stolz – Judith Könemann – Mallory Schneuwly Purdie – Thomas Englberger – Michael Krüggeler, Religion und Spiritualität in der Ich-Gesellschaft. Vier Gestalten des (Un-)Glaubens, Zürich 2014, 75.

<sup>3</sup> Jörg Stolz – Oliver Favre – Caroline Gachet – Emmanuelle Buchard, Phänomen Freikirchen. Analysen eines wettbewerbsstarken Milieus, Zürich 2014, 38.

<sup>4</sup> Das betrifft nicht allein die Finanzen, auch die kirchlichen Berufe haben ihre Anziehungskraft verloren und die Rekrutierung von qualifiziertem Personal wird zunehmend schwierig.

<sup>5</sup> Thomas Schlag, Öffentliche Kirche. Grunddimensionen einer praktisch-theoretischen Kirchentheorie, Zürich 2012, 12.

Schub verleiht und da und dort zu einem resignierten Verwalten des verbleibenden Rests verleitet.<sup>6</sup>

Eine Veränderung der Sehroutine eröffnet neue Zugänge zur Wirklichkeit, die sich plötzlich auch noch anders präsentiert. Wo Religion nicht ausschließlich anhand von kirchensoziologisch geprägten Kategorien wie Mitgliedschaft, Kirchengang, Gebet und spezifischen Gottesvorstellungen vermessen wird, treten neue und andere Fakten zutage.

### 3. Das subjektiven Interesse an Spiritualität

Empirische Studien, die sich auf einen weiter gefassten Religions- bzw. Transzendenzbegriff stützen, liefern einerseits Belege dafür, dass die bekenntnisförmige Zustimmung zum Glauben an Gott zwischen 1968 und 2008 – also parallel zum Rückgang des normativen Einflusses der christlichen Volkskirchen – in der Bevölkerung um etwa 11% von 84% auf 73% abgenommen hat. Andererseits machen sie deutlich, dass in der Zeitspanne zwischen 1999 und 2009 der Glaube an ein transzendentes Prinzip konstant von 82% der Schweizer Bevölkerung geteilt wurde und sich einer Semantik bediente, die mit den normativen Vorgaben kirchlicher Religiosität kompatibel war. Die Krise der religiösen Institutionen ist also nicht zwingend und linear mit dem Abschmelzen der individuellen Religiosität bzw. Spiritualität verknüpft und die Befunde stützen eher die Annahme des Gestaltwandels des Religiösen statt seines Verschwindens. Aus individualisierungstheoretischer Perspektive kann gefolgert werden, dass der Glaube an Transzendentes nicht nur Transzendenzenerfahrungen voraussetzt, „sondern auch das Interesse, sich mit derartigen Erfahrungen auseinanderzusetzen, sie zu deuten und in konsistenter Weise in ein Weltbild einzufügen.“<sup>7</sup> Stimmt diese Annahmen, ist davon auszugehen, dass das Interesse der Menschen an Transzendenz hierzulande nach wie vor vorhanden ist und darum auch einen Resonanzraum bietet für religiöse bzw. kirchliche Kommunikation.<sup>8</sup>

---

<sup>6</sup> Vgl. Paul Zulehner, Kirchenumbau: Den Untergang verwalten, <http://go.wwu.de/61bn9> (abgerufen am 04.09.2018).

<sup>7</sup> Stefan Huber, Säkularisierung und Individualisierung. Volkskirchliche Perspektiven in der gegenwärtigen Umwälzung der religiösen Landschaft, in: David Plüss – Matthias D. Wüthrich – Matthias Zeindler (Hg.), *Ekklesiologie der Volkskirche. Theologische Zugänge in reformierter Perspektive*, Zürich 2016, 17–28, hier 26.

<sup>8</sup> Vgl. Stefan Huber, Kommentar: Gott ist tot! Tatsächlich? Transzendenzenerfahrungen und Transzendenzglaube im ALLBUS 2012, in: Heinrich Bedford-Strohm – Volker Jung (Hg.), *Vernetzte Vielfalt. Kirche angesichts von Individualisierung und Säkularisierung. Die fünfte EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft*, Gütersloh 2015, 267–276; Vgl. auch Detlef Pollack, Der religiös-kirchliche Traditionsabbruch seit den 1960er-Jahren in Westdeutschland, in: ders. – Gerhard Wegner (Hg.), *Die soziale Reichweite von Religion und Kirche. Beiträge zu einer Debatte in Theologie und Soziologie*, Würzburg 2017, 183–214.

Auch diese Sicht der Dinge hat Tradition, obschon sie sich nicht auf umfassende Längsschnittstudien beziehen kann und im kirchlichen Kontext bisher nicht im gleichen Maße rezipiert worden ist wie die These vom Niedergang. Ihre Kritiker argumentieren, dass auch individualisierte und alternative Formen von Religiosität und Spiritualität auf Orte religiösen Wissens und religiöser Kommunikation angewiesen bleiben. So auch der Transzendenzglaube, der – wie jede subjektive Wirklichkeit – potenziell vom Zweifel bedroht ist und für sein Entstehen wie für sein Überdauern des Rückgriffs auf vorhandene Repertoires (religiöser) Deutung und der Rückversicherung durch andere bedarf.<sup>9</sup>

Fragestellungen verlangen nach bestimmten Untersuchungsmethoden und führen zu unterschiedlichen Daten, die innerhalb eines gewählten Theorierahmens interpretiert werden, der auf bestimmten Prämissen basiert. Unterschiedliche Herangehensweisen an eine komplexe Wirklichkeit erzeugen unterschiedlichen Erkenntnisse und ermöglichen so eine differenzierte, wenn auch nicht widerspruchsfreie Sicht der Dinge.

#### 4. Die religiöse Tradierung

Die Kirchen sind vom gesellschaftlichen Wandel betroffen. Als Erinnerungs- und Erzählgemeinschaften hängt ihre Zukunft wesentlich davon ab, ob es ihnen gelingt, ihr Erbe an die nachfolgenden Generationen weiterzugeben. Die wachsende Zahl derer, die sich von den Kirchen lossagen bzw. zu ihnen auf Distanz gehen, macht deutlich, dass genau das nicht mehr automatisch gelingt.<sup>10</sup>

Besonders stark zeigt sich der Distanzierungstrend bei den jüngeren Generationen, die auch in religiösen Dingen zunehmend ihre eigenen Wege gehen und sich kaum mehr dauerhaft auf etwas verpflichten oder an einen Ort binden wollen. In einem Klima der Distanzierung und der allgemeinen Traditionskepsis, der schwindenden Bindungsbereitschaft und der spirituellen Selbstermächtigung wird die religiöse Tradierung prekär.

Empirische Untersuchungen belegen, dass junge Eltern in der Regel heute kirchendisanziiert unterwegs sind. Für sie ist die religiöse Erziehung der Kinder entweder nicht wichtig oder sie fühlen sich nicht in der Lage bzw. nicht zuständig, diese selbst in die Hand zu nehmen. Darum delegieren sie die Aufgabe an die Schulen oder die Kirchen, ohne jedoch deren Bestrebungen aktiv zu unterstützen. Als Schulfach wird Religion in vielen Familien, aber auch zunehmend von den Schulen, als unwichtig eingestuft und

---

<sup>9</sup> Peter L. Berger – Thomas Luckmann, *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit*, Frankfurt am Main 2003, 164f.; Detlef Pollack, *Rückkehr des Religiösen?*, Tübingen 2009, 44–59; Gerhard Wegner, *Religiöse Kommunikation und Kirchenbindung*, Leipzig 2014.

<sup>10</sup> Eva Baumann-Neuhaus, *Glauben lernen – Möglichkeiten und Grenzen des pädagogischen Kalküls*, 2011, in: *Theo-Web. Zeitschrift für Religionspädagogik* 10 (2011) 2, 278–301, <http://go.wwu.de/lrk02> (abgerufen am 04.09.2018)

das Vertrauen der Eltern in die Kirchen ist gerade im Bereich der Erziehung nicht mehr vorbehaltlos.<sup>11</sup>

Für eine gelingende Tradierung ist die Einstellung und Haltung der Eltern jedoch nicht zu unterschätzen. Empirische Studien belegen, dass ein Mensch die Grundwerte und -orientierungen, die er während seiner Kindheit und Jugend erlernt und internalisiert hat, im späteren Leben in der Regel nur noch geringfügig verändert. Die Ergebnisse jedes sekundären und tertiären Sozialisationsprozesses bleiben im Vergleich zu diesen Grundwerten und -orientierungen labil, denn ihnen haftet nicht dieselbe Unausweichlichkeit und Ganzheitlichkeit an wie den Prägungen, die während der ersten Lebensjahre entstanden sind. Das hat nachhaltige Folgen, denn es bedeutet, dass Kinder von religiös und kirchlich distanzierten Eltern mit einer hohen Wahrscheinlichkeit im späteren Leben auch keinen Bezug zur Kirche haben bzw. keine Bindung zur Kirche entwickeln werden.<sup>12</sup> Eltern geben also nicht nur ihre Religiosität, sondern auch ihre Nicht-Religiosität an die Kinder weiter.<sup>13</sup> Unter diesen Bedingungen bleiben die Zweifel an den Tradierungsbemühungen der Kirchen, die meist erst mit dem Primarschulalter einsetzen, begründet. Ob und wie die während der familiären Sozialisation entstandene Tradierungslücke mit entsprechenden Maßnahmen geschlossen oder gar verhindert werden kann, bleibt ungewiss.<sup>14</sup>

Die ambigen Realitäten im religiösen Feld, wie sie oben dargestellt wurden, sind den Kirchen Herausforderung und Chance zugleich, denn sie werfen grundlegende Fragen auf: Ist der beobachtbare Trend der Entfremdung der Menschen von den religiösen Institutionen Ausdruck eines nicht beeinflussbaren gesellschaftlichen Wandels oder auch Ausdruck eigenen Versagens?

---

<sup>11</sup> Stolz u. a., Religion und Spiritualität (s. Anm. 2), 182–186.

<sup>12</sup> Berger – Luckmann, Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit (s. Anm. 9) 141–142; Michael Domsgen, Kirchliche Sozialisation. Familie, Kindergarten, Gemeinde, in: Jan Hermlink – Thorsten Latzel (Hg.), Kirche empirisch, Gütersloh 2008, 74f.

<sup>13</sup> Längsschnittstudien aus den USA zeigen, dass sich die intergenerationelle Weitergabe von Einstellungen und Verhaltensweisen zwischen 1970 und 2005 nicht wesentlich verändert hat. Eltern geben ihre religiösen Einstellungen, ihre religiöse Praxis und ihre kirchlich-institutionelle Bindung an ihre Kinder weiter. Sie geben aber auch ihre religiös-kirchliche Distanzierung weiter. Als gesellschaftliche Institution ist die Familie jedoch geprägt vom gesellschaftlichen Wandel und damit vom sich verändernden Stellenwert der Religion in der Gesellschaft. Der „generational gap“ ist hier unverkennbar und scheint in eine zunehmende kirchlich-religiöse Distanzierung zu münden. Vgl. Vern L. Bengston – Casey E. Copen – Norella M. Putney – Merril Silverstein, A Longitudinal Studie of the Intergenerational Transmission of Religion, in: International Sociology 24 (2009) 3, 325–345.

<sup>14</sup> Stolz u. a., Religion und Spiritualität (s. Anm. 2), 182–186; Forschungsgruppe Religion und Gesellschaft (Hg.), Werte, Religion, Glaubenskommunikation: Eine Evaluationsstudie zur Erstkommunionkatechese, Wiesbaden 2015, 26.

## 5. Die Kirche als Akteurin

Über das dynamische Zusammenspiel von gesellschaftlichem Wandel und systeminherenten Problematiken sind sich die kirchlichen VertreterInnen nicht nur im Klaren, sie suchen auch nach Wegen und Strategien, um dies lösungsorientiert anzugehen. So ist in den letzten Jahren auch ein verstärktes Bewusstsein für die Familie als Ort der religiösen Tradierung<sup>15</sup> gewachsen. Die Kirchen wollen und können es sich nicht leisten, das Gespräch mit der jungen, bereits hochgradig distanzierter Elterngeneration abbrechen zu lassen. Das würde einer Resignation gleichkommen, die eine Sozialisierung der Nachwuchsgenerationen in ein Distanzverhältnis zur Kirche nicht nur hinnehme, sondern sogar unterstützte.

In diesem Zusammenhang ist der in der Schweiz 2010 lancierte Elternkurs zu verstehen, der für ein zeitgenössisches Publikum konzipiert wurde und soziologische Diagnosen mit pädagogischem Know-how verbindet. Der Kurs, der seither vor allem in einem Kanton von den zwei großen Kirchen in ökumenischer Zusammenarbeit angeboten wird, konnte jedoch bis heute nicht richtig Fuß fassen. Darum wurde 2017 eine Evaluation in Auftrag gegeben. Die Studie wurde als externe Evaluation durchgeführt und sollte eine Entscheidungsgrundlage für Optimierungen oder eine Absetzung des Kurses liefern.

## 6. Die Elternbildung als Maßnahme

Die nachfolgende Zusammenfassung der Evaluation zeigt am Beispiel einer kirchlichen Maßnahme, wie im Bereich der religiösen Tradierung gesellschaftliche und kirchliche Problematiken aufeinandertreffen und wie kirchlichen AkteurInnen mit der Herausforderung kirchlich-religiöser Kommunikation in einem von Kirchendistanzierung geprägten Umfeld umgehen.

### Gegenstand

Bei diesem Kurs handelt es sich um ein standardisiertes kirchliches Bildungsangebot für Eltern von Kindern zwischen zwei und zehn Jahren, das von Fachpersonen in An-

---

<sup>15</sup> Für weiterführende Überlegungen siehe Thomas Schlag, Eine Chance für systemische Bildung – Die Bedeutung der Eltern für religiöse Erfahrungen von Konfirmandinnen und Konfirmanden und Konsequenzen für die kirchliche Elternarbeit, in: Zeitschrift für Pädagogik und Theologie 69 (2017) 3, 242–256; Helmut Fend, Was Eltern ihren Kindern mitgeben – Generationen aus der Sicht der Erziehungswissenschaft, in: Harald Künemund – Marc Szydlik (Hg.), Generationen. Multidisziplinäre Perspektiven, Wiesbaden 2009, 81–104; Sabine Zehnder Grob – Christoph Morgenthaler, Religiöse Sozialisation in Familie und Unterricht, in: Christoph Käppler – Christoph Morgenthaler (Hg.), Werteorientierung, Religiosität, Identität und die psychische Gesundheit Jugendlicher. Praktische Theologie heute, Band 126, Stuttgart 2012, 81–100.

lehnung an die Individualpsychologie Alfred Adlers und ihre pädagogische Anwendung durch Rudolf Dreikurs entwickelt wurde.<sup>16</sup> Der Kurs ist klar strukturiert und basiert auf Impulsvorträgen, Übungen und praktischen Tipps für den Erziehungsalltag. Dabei wird auch dem Erfahrungsaustausch unter den Teilnehmenden Raum gelassen.

In seiner Ausrichtung auf die religiöse Erziehung in der Familie zielt der Kurs auf die Befähigung der Eltern, sich gemeinsam mit ihren Kindern den existenziellen Fragen des Lebens zuzuwenden. Die Eltern sollen lernen, sich auf die Gedankenwelt und Neugier des Kindes einzulassen, selbstdeckendes Lernen zu unterstützen und dabei die Fragen und Ideen des Kindes ebenso ernst zu nehmen wie die eigenen Sichtweisen und Überzeugungen. Die Voraussetzungen dafür sind eine von Vertrauen und Offenheit geprägte Eltern-Kind-Beziehung, ein nicht-direktiver und ressourcenorientierter Erziehungsstil sowie eine ermutigende Lernatmosphäre. In dieser Atmosphäre soll das Kind befähigt werden, im Umgang mit religiös-spirituellen Themen eine eigene Sprache zu entwickeln.

Hinsichtlich seiner expliziten religiösen Zielsetzungen zeigt das Kurskonzept eine große Offenheit und bleibt relativ unkonkret. Die Teilnehmenden werden zu einer individuellen Religiosität bzw. Sinnsuche ermutigt. Implizit jedoch suchen die Kirchen mit dem Angebot die Nähe zu einer zunehmend distanzierten Elterngeneration, die ihre religiöse Sprachfähigkeit verliert bzw. verloren hat, sich für die religiöse Tradierung nicht mehr zuständig oder fähig fühlt und an der kirchlichen Gemeinschaft kaum mehr teilhat. Darum werden die Eltern im Verlaufe ihres Kursbesuches auch an die christlichen Traditionen und die kirchliche Gemeinschaft herangeführt.

Dass es sich bei der Elterngeneration nicht um eine homogene Gruppe handelt, ist den Verantwortlichen zwar klar, trotzdem unterscheiden sich ihre Vorstellungen über die genauen Adressatinnen und Adressaten des Kurses. Die einen wollen mit dem Kurs Kirchnahe und Kirchendistanzierte, Mitglieder und kirchliche Ungebundene erreichen, die anderen dagegen nur interessierte Mitglieder. Neben der Definition der Zielgruppe(n) bleiben auch die Ziele der Implementation diffus. Hinsichtlich der Häufigkeit der Durchführung oder der regionalen Verteilung des Kurses, der von lokalen kirchlichen Kooperationspartnern übernommen und verantwortet und von ausgebildeten Kursleiterinnen und Kursleitern durchgeführt wird, liegen keine expliziten Zielsetzungen vor.

Zwischen 2010 und 2017 erhielten 29 Personen das Zertifikat zur Kursleiterin bzw. zum Kursleiter. Die Personen stammten zu ungefähr gleichen Teilen aus der römisch-katholischen und der evangelisch-reformierten Kirche. Der Kurs wurde in diesem Zeitraum jedoch aufgrund mangelnden Interesses nur fünf Mal durchgeführt. Die meisten KursleiterInnen konnten darum keine Kurserfahrungen sammeln.

---

<sup>16</sup> Rudolf Dreikurs – Vicki Soltz, *Kinder fordern uns heraus. Wie erziehen wir sie zeitgemäß?*, Stuttgart <sup>19</sup>2014.

## Vorgehen

Die Evaluation bezweckte eine Bilanzierung des Kurses. Es handelte sich um eine summative Evaluation<sup>17</sup>, um zu beurteilen, ob und inwieweit die Kursziele hinsichtlich der Zielgruppenerreichung, der Umsetzung des Kurskonzeptes sowie der Lerneffekte bei den Teilnehmenden erreicht wurden. Vergleiche zwischen den postulierten und erreichten Zielzuständen waren im vorliegenden Fall jedoch nicht vollumfänglich möglich, da konkrete und explizite Zielsetzungen in allen drei Bereichen weitgehend fehlten und auch der Zugang zur Zielgruppe schwierig war. Es blieb darum in der Regel bei einer beschreibenden Beantwortung der Fragen. Eine Bewertung des Kurskonzeptes wurde nicht angestrebt. Die Resultate ermöglichten diesbezüglich aber trotzdem einige Schlussfolgerungen.

Folgende Fragen wurden bearbeitet:

- Inwiefern erreicht der Elternkurs seine Zielgruppe?
- Inwiefern wird das Kurskonzept umgesetzt?
- Inwieweit werden die Ziele des Kurses erreicht?

Für die Bearbeitung der Fragestellungen wurden im Sinne einer Methodentriangulation eine Dokumentenanalyse, eine schriftlichen Befragung der KursleiterInnen, leitfadengestützte qualitative Interviews mit Eltern, Expertinnen und Experten sowie eine teilnehmende Beobachtung und ein Gruppengespräch mit KursleiterInnen angestrebt und durchgeführt. Die einzelnen Bausteine der Datenerhebung und Auswertung wurden zu Beginn der Evaluation festgelegt, jedoch im Sinne eines iterativen Prozesses immer wieder angepasst. Auf diese Weise konnten die Zwischenergebnisse laufend differenziert werden.

## Bemerkenswertes zur Datenlage

Von den 29 KursleiterInnen schickten 17 einen vollständig ausgefüllten Fragebogen zurück. Die Rekrutierung von ehemaligen KursteilnehmerInnen über die Kursleitung gestaltete sich dagegen äußerst schwierig, denn die Kontakte waren zwischenzeitlich weitgehend abgebrochen. Eltern, die sich gegen eine Teilnahme am Kurs entschieden hatten, konnten nicht befragt werden, da entsprechende Namen und Kontakte ebenfalls nicht vorhanden waren. Es blieb darum bei drei qualitativen Interviews mit kirchennahen und religiös praktizierenden Eltern. Glücklicherweise standen mehrere schriftliche Elternfeedbacks zum Kurs zur Verfügung, die ebenfalls ausgewertet wurden. Eine Kontrastierung mit Eltern unterschiedlicher Herkunft und Orientierung sowie mit Eltern ohne Kurserfahrung war aber im Rahmen der Evaluation nicht möglich. Weil aufgrund der Datenlage eine abschließende Bewertung der Zielgruppenerrei-

---

<sup>17</sup> Wolfgang Beywl – Jochen Kehr – Susanne Mäder – Melanie Niestroj, Evaluation Schritt für Schritt, Heidelberger Institut Beruf und Arbeit, Münster 2007, 14.

chung und der Lerneffekte bei den Kursabsolventen und -absolventinnen nicht möglich war, blieb es in vielen Teilen bei Schlussfolgerungen.

Die Datenauswertung erfolgte je nach Datensorte anhand von quantitativen und qualitativen Methoden. Für die Beantwortung der Fragen flossen die Analyseresultate jeweils mehrerer Datenquellen ein.

### Ergebnisse Zielgruppenerreichung

Die Nachfrage nach dem Kurs blieb insgesamt sehr gering und seine Reichweite beschränkte sich auf kirchennahe und kirchlich interessierte Eltern, denen die religiöse Erziehung der Kinder bereits vor dem Kurs wichtig gewesen war. Bis auf eine Ausnahme hatten kirchlich Ungebundene und Distanzierte während der untersuchten Zeitspanne vom kirchlichen Angebot keinen Gebrauch gemacht.

Die Kursleitenden machten dafür nicht beeinflussbare Faktoren des gesellschaftlichen Wandels verantwortlich, bedauerten aber auch das mangelnde Bewusstsein der Kirchen für die zentrale Bedeutung der Familie als Ort der religiösen Sozialisation.

Die Evaluation macht gleichzeitig deutlich, dass die Kursleitenden, insbesondere das kirchliche Personal, vor allem Kontakte zu kirchennahen und kirchlich engagierten Eltern unterhielten oder gar keinen persönlichen Zugang zur Zielgruppe hatten. Sie erinnerten sich teilweise nicht einmal mehr an die Namen ehemaliger Kursteilnehmerinnen und -teilnehmer.

### Ergebnisse Umsetzung

Obschon sich alle Kursleitenden mit der inhaltlichen und methodischen Ausrichtung des Kurses identifizierten, hatten viele von ihnen während der untersuchten Zeitspanne keine Gelegenheit, das während der Ausbildung Gelernte in die Praxis umzusetzen.

Wer über Kurserfahrungen verfügte, erzählte von Umsetzungsschwierigkeiten: Bei der Bewerbung und Durchführung der Kurse weitgehend auf sich gestellt, bemängelten sie das Fehlen einer professionellen Werbestrategie und vermissten da und dort auch eine verlässliche Unterstützung durch die zuständigen kantonalen Fach- und Koordinationsstellen, die kirchlichen Behörden und/oder die Mitarbeitenden vor Ort. Vereinzelt kam es sogar vor, dass freiwillige Kursleitende von angestellten Mitarbeitenden an der Durchführung eines Kurses gehindert wurden.

Auch hinsichtlich des Kurskonzepts und des Kursformats äußerten die praktizierenden Kursleitenden Umsetzungsschwierigkeiten. Die meisten von ihnen nahmen inhaltliche und zeitliche Anpassungen vor, indem sie die Themen selektiv behandelten und die Kursdauer verkürzten. Damit versuchten sie, das Angebot niedrigschwelliger zu gestalten, denn für die meisten Eltern war der zeitliche und organisatorische Aufwand, den sie betreiben mussten, um den Kurs zu besuchen, zu hoch. Nicht nur mussten sie freie

Abende dafür investieren, sondern auch noch eine Kinderbetreuung organisieren und bezahlen.

### Ergebnisse Zielerreichung Teilnehmende

Als persönlichen Gewinn schätzten einige Eltern die im Kurs erlernte Fähigkeit, sich in die Perspektive und Situation des Kindes versetzen zu können. Auch die Einsicht, in der Erziehung nicht alles im Griff haben zu müssen, entlastete sie im Alltag.

Im Bereich der religiösen Erziehung blieb der Wissens- und Kompetenzzuwachs bei allen Befragten jedoch sehr gering. Für die meisten hatte die religiöse Erziehung schon vor dem Kursbesuch einen hohen Stellenwert und sie sahen sich lediglich in ihrer Praxis bestätigt.

Auch das Verhältnis der Befragten zur Kirche wurde durch den Kurs nicht wesentlich verändert, denn als Kirchnahe waren die Eltern schon vor dem Kurs präsent und aktive Kirchenmitglieder und blieben es auch weiterhin.

Eine Ausnahme gab es trotzdem: Bei einer Person änderte sich durch den Kurs nicht nur das Bild von der Kirche und die grundsätzliche Einstellung zu Religion, sie konnte auch ein Bewusstsein dafür entwickeln, dass Religion in der Erziehung einen Platz haben sollte. Dieser Teilnehmer war von seiner Partnerin zum Kursbesuch motiviert worden.

## 7. Einsichten zur kirchlich-religiösen Kommunikation

Evaluationen sind dazu da, die Güte und Tauglichkeit, aber auch die Wirksamkeit von Projekten oder Maßnahmen hinsichtlich ihrer eigenen Zielsetzungen zu überprüfen und zu bewerten. Damit werden sie auch zu Entscheidungsgrundlagen für Veränderungen im Umgang mit den evaluierten Projekten oder Maßnahmen.

Die Präsentation der Resultate der Kursevaluation war für alle Beteiligten und Betroffenen ernüchternd. Die Verantwortlichen ließen sich von der Bilanz jedoch nicht entmutigen, sondern zeigten sich motiviert, auf der Grundlage der Ergebnisse nach Lösungen für die Umsetzung jener Anliegen und Bestrebungen zu suchen, die sie am Kurskonzept beeindruckten. Dabei gaben sie sich weder einem Machbarkeitswahn hin noch versuchten sie, sich über gesellschaftliche Gegebenheiten hinwegzusetzen. Vielmehr kam ein umfassender Reflexions- und Validierungsprozess in Gang, der auch grundsätzliche Fragen der Familienpastoral, Elternbildung und Tradierung thematisierte.

Die folgende Darstellung gibt einen zusammenfassenden Überblick über die wichtigsten Befunde der Evaluation und die daraus gewonnenen Einsichten.

### Die Professionskirche ist überfordert

- Die Kirchen adressierten und erreichten mit dem Elternkurs in der Schweiz bisher ausschließlich Personen aus dem traditionellen Milieu kirchennaher Mitglieder. Diese befanden sich sowieso im Kommunikationsradius der örtlichen Pfarreien und Kirchgemeinden und brachten das Interesse am Thema bereits mit.
- Das kirchliche Personal hatte über diesen Personenkreis hinaus kaum Kontakte zu Eltern.
- Den Ursachen für die fehlenden Beziehungsnetze, die auf der Ebene der Kompetenzen, des Zeitbudgets und des Berufsverständnisses der kirchlichen Mitarbeitenden vermutet werden, konnte im Rahmen der Evaluation nicht nachgegangen werden.<sup>18</sup>
- Für eine Erweiterung des Kommunikationsradius und eine Entlastung der Professionellen ist es unabdingbar, ehrenamtliche Mitarbeiter und Mitarbeiterinnen einzubeziehen und zu befähigen.

### Die Bildungskirche greift zu kurz

- Der evaluierte Kurs macht deutlich, dass sich die Kirchen nach wie vor als Orte des Redens verstehen, wo die Menschen hinkommen und zuhören. Für das Angebot wurde kirchlicherseits nicht nur ein Bedarf ausgemacht, die Anbietenden definierten auch die Bedürfnisse der Eltern, an die sich das Angebot richten sollte. Das Interesse blieb jedoch sehr klein, auch bei den kirchennahen Personen – eine Nachfrage war nicht wirklich auszumachen.
- Im umworbene Freizeitbereich müssen auch kirchliche Angebote Konkurrenzfähigkeit beweisen. Wo die Zeit knapp ist und die Freizeitangebote vielfältig sind, wählt das Individuum jene Angebote aus, die subjektiv attraktiv, sinnvoll und nützlich erscheinen. Nicht immer steht der Wissens- und Kompetenzzuwachs dabei im Vordergrund. Anschlussfähig sind oft gerade jene Angebote, die lebensnah und erlebnisorientiert sind und Möglichkeiten zur Mitgestaltung bieten.<sup>19</sup>
- Gewohnt, ihr Leben selbstverantwortlich zu planen und zu gestalten, wollen gerade jüngere Menschen als Experten und Expertinnen ihres persönlichen Lebenszusammenhangs wahrgenommen und mit ihren Fragen, Bedürfnissen, Sorgen, Vorlieben

---

<sup>18</sup> Vgl. Evangelische Publizistik (Hg.), Öffentlichkeitsarbeit für Nonprofit-Organisationen, Band 1, Wiesbaden 2004, 2; Annette Noller, Diakonat und Kirchenreform. Empirische, historische und ekklesiologische Dimensionen einer diakonischen Kirche, Stuttgart 2016, 131.

<sup>19</sup> Vgl. Baumann-Neuhaus, Glauben lernen (s. Anm. 9); Elisa Kröger, Wie lernt Kirche Partizipation? Theologische Reflexion und praktische Erfahrungen, Würzburg 2016.

sowie ihrem Know-how ernstgenommen werden – jenseits von Bindungszumutungen und Dogmen.<sup>20</sup>

- Ein klassisches Bildungsangebot kann den Ansprüchen des Marktes und seiner Klientel kaum mehr genügen.

#### Profilierung und Relevanz sind gefragt

- Das Kurskonzept reagiert auf eine komplexe Problematik und eine heterogene Zielgruppe in vielschichtiger Weise. Einerseits sollen unterschiedliche Zugänge zu Religion offengehalten werden, um Eltern mit unterschiedlichen Hintergründen und Bedürfnissen gleichermaßen abzuholen. Andererseits werden die Kursteilnehmenden im Verlaufe des Kurses an die christliche Praxis und die kirchliche Gemeinschaft herangeführt.
- Während also die inhaltlichen Ziele des Kurses unbestimmt bleiben und die Teilnehmenden in ihrer individuell-religiösen Suche ermutigt werden, bleiben die sozialen Zielsetzungen nicht voraussetzungs- und intentionslos. In der gleichzeitigen Offenheit und Konkretheit liegt die Chance wie Problematik des Kurses. Er bietet Raum für vieles und ist gleichzeitig nicht richtig greifbar. Das macht es auch schwierig, ihn zu bewerben, denn es ist angesichts der Heterogenität der Zielgruppe kaum möglich, einen für alle erkennbaren Mehrwert deutlich zu machen.
- Anschlussfähige Angebote sind nicht in erster Linie pluralismusfähig und offen, sondern zielgruppenspezifisch und profiliert, d.h. in ihrer Aussage für die jeweilige Zielgruppe erkennbar, plausibel und relevant. Das gelingt nicht allein durch begrifflich-sprachliche Anpassungen, sondern auch durch eine Kontextualisierung der Botschaft auf die jeweilige Zielgruppe hin.<sup>21</sup>
- Jedes kundenorientierte Angebot hat, so betrachtet, eine exkludierende Seite. Es ist eine Illusion und grenzt an imperiale Allüren zu glauben, dass kirchliche Kommunikation noch flächendeckend funktionieren kann.<sup>22</sup> Im Zeitalter der Optionenvielfalt und der individuellen Wahl ist es zielführender, verschiedene Angebote für und mit verschiedenen Zielgruppen zu gestalten.

---

<sup>20</sup> Das hat Wade Roof schon in den USA der 1980er-Jahre mit dem Begriff des „new voluntarism“ beschrieben und damit auf die Individualisierung von Sinn und Lebensstil sowie auf die Problematik herkömmlicher Gemeinschaftsformen hingewiesen: Wade Roof, *A Generation of Seekers: The Spiritual Journey of the Baby Boom Generation*, San Francisco 1994.

<sup>21</sup> Vgl. Gerhard Wegner, *Religiöse Kommunikation und Kirchenbindung. Ende des liberalen Paradigmas?*, Leipzig 2014, 15–44.

<sup>22</sup> Vgl. Matthias Sellmann, *Pastoraltheoretische und pastoralplanerische Bedeutung des soziologischen Netzwerktheorie*, in: Miriam Zimmer – Matthias Sellmann – Barbara Hucht, *Netzwerke in pastoralen Räumen*, Würzburg 2017, 69–95, hier 75ff.

## Die Grenzen der Machbarkeit akzeptieren

Die Evaluation sollte die Ergebnisse und Wirkungen des untersuchten Elternkurses hinsichtlich seiner eigenen Ziele messen und bewerten. Gleichzeitig sollte sie auch Entscheidungsgrundlagen für allfällige Optimierungen des Kurses liefern. Die Beteiligten waren sich aber jederzeit darüber im Klaren, dass die Ergebnisse und Einsichten aus der Evaluation und die daraus abgeleiteten Folgerungen für die Praxis immer nur vor dem Hintergrund zu verstehen sind, dass gesellschaftliche Trends nicht einfach hintergebar sind, auch mit den besten Maßnahmen und Programmen nicht. Die Religion ist in unserer Zeit und Gesellschaft zur Option geworden und religiös aktive und kirchenverbundene Eltern sind noch keine Garantie für eine religiöse Orientierung und kirchliche Bindungsbereitschaft beim Nachwuchs, denn der „generational gap“, der in den 1960er- und 1970er-Jahren entstanden ist, prägt bis heute.<sup>23</sup> Kirchliche Elternarbeit kann darum nicht zum Ziel haben, vergangene Zeiten zurückzuholen, sondern in veränderten Zeiten sprach- und dialogfähig zu bleiben, Räume zum Zuhören und zum Mitreden zu öffnen und damit auch mit der Möglichkeit zur Veränderung aller Beteiligten rechnen.

*Den Blues gibt's schon so lange wie die Welt. An einem klaren Nachmittage, wenn die Sonne im Westen untergeht und alles ruhig ist, kannst du aus der Ferne eine Stimme hören. Stimmen tragen weit. Du kannst eine Stimme hören, die von ganz weit weg kommt und sagt: „Lass uns wieder an die Arbeit gehen ...“*

*Rufus Thomas, Blues- und Soulsänger*

Eva Baumann-Neuhaus, Dr. sc.rel et lic.phil I (Religionswissenschaft und Ethnologie)  
Schweizerisches Pastoralsoziologisches Institut  
Gallusstraße 24  
CH-9000 St. Gallen  
eva.baumann-neuhaus@spi-sg.ch  
www.spi-sg.ch

---

<sup>23</sup> Vgl. Vern L. Bengtson – Casey E. Copen – Norella M. Putney – Merrill Silverstein, A Longitudinal Study of the Intergenerational Transmission of Religion, in: *International Sociology*, 24 (2009) 3, 325–345.



## ***Benignitas pastoralis* in der Geschichte und in der Lehre von Papst Franziskus**

### Abstract

Papst Franziskus ruft die Kirche zur pastoralen Erneuerung auf, die darin besteht, die gute Nachricht von Gottes Barmherzigkeit in die Welt zu tragen. Auf diese Weise setzt der Papst der Tradition der *benignitas pastoralis fort*, deren Vertreter St. Johannes Chrysostomus (349–407), St. Alfons Maria de Liguori (1696–1787) und Henri J.M. Nouwen (1932–1996) sind. Die Pastoral der Sanftmut besteht in der Nachahmung Gottes, der in Jesus Christus zu den Menschen hinabsteigt, um sich ihnen in einer Weise zu offenbaren, die ihrer Wahrnehmungskapazität angemessen ist und sie in ihrer Schwäche auf dem Weg zur Vollendung zu unterstützen. Papst Franziskus bezieht sich auf dieses Konzept des pastoralen Dienstes, indem er zur Verkündigung der Guten Nachricht von Gott voller Zärtlichkeit, Geduld und Wohlwollen für die Menschen appelliert, der nach der „Logik der Barmherzigkeit“ handelt. Die Aufgabe der Seelsorger ist es, Gottes *benignitas pastoralis* nachzuahmen, indem sie sich den schwachen und desorientierten Menschen mit Zärtlichkeit nähern und sie zur Bekehrung bewegen. Der Papst ermutigt die Seelsorger, sich nicht hinter der Lehre der Kirche zu verstecken, aber sie in der Art zu benutzen, damit sie dem Beispiel Jesu folgend zum Anwalt der Sünder werden. Indem sie die Menschen begleiten und ihnen den Weg zur Fülle des christlichen Ideals zeigen, helfen sie dem Nächsten, sich der „Therapie Gottes“ zu unterwerfen, die zur vollständigen Heilung führt, die im Christentum mit der Heiligkeit gleichzusetzen ist. In der so verstandenen *benignitas pastoralis* erkennt die Kirche die angemessene pastorale Antwort auf die spirituellen Bedürfnisse der Menschen.

Pope Francis has called for the Church to embrace pastoral renewal, consisting of bringing the Good News of God's mercy to the world. The Pope thus becomes a perpetuator of the tradition of *benignitas pastoralis*, whose previous representatives were St. John Chrysostom (349–407), St. Alphonsus Maria de Liguori (1696–1787), and Henri J.M. Nouwen (1932–1996). The “pastoral of gentleness” consists of imitating God who descended to humans in Jesus Christ in order to reveal himself to them in a way appropriate to their perceptive capacity and to support them in their weakness on the path to perfection. Pope Francis refers to this concept of pastoral ministry by appealing to the proclamation of the Good News of God, who acts according to the “logic of mercy,” full of tenderness, patience and goodwill. The task of pastors is to imitate God's *benignitas pastoralis* by approaching weak and disoriented persons with tenderness. The Pope admonished pastors not to hide behind the teachings of the Church, but to follow the example of Jesus and become the advocates of sinners. By accompanying people and showing them the way to the fullness of the Christian ideal, they help others to submit to the “therapy of God,” which leads to the full healing Christianity equates with holiness. The Church views the *benignitas pastoralis* as the appropriate pastoral response to the spiritual needs of people.

Es besteht kein Zweifel daran, dass die Offenheit der Kirche für die Menschen und ihr im Sinne der missionarischen *Communio* verstandenes Hinausgehen in die Welt (vgl. EG Nr. 23–24) Papst Franziskus am Herzen liegt. Deshalb wendet er sich an alle Katholik\_innen mit dem Appell um die pastorale Neuausrichtung, die sich in der Annahme

der „missionarischen Option“ (vgl. EG Nr. 27) ausdrückt. Die Kirche kann nicht in sich geschlossen werden, sondern muss sich immer wieder an ihre Berufung zur Evangelisierung der Welt erinnern. Das Evangelium muss allen Menschen ohne Ausnahme verkündet werden, wie es der Sohn Gottes tat, indem er den Armen, Kranken und Sündern die Barmherzigkeit erweist. Für ihn ist niemand ausgeschlossen, und deshalb ruft er ständig seine Jünger auf, „aus der eigenen Bequemlichkeit hinauszugehen und den Mut zu haben, alle Randgebiete zu erreichen, die das Licht des Evangeliums brauchen“ (EG Nr. 20).

Das nachsynodale apostolische Schreiben *Amoris laetitia*, insbesondere das Kapitel VIII, kann als eine spezifische Konkretisierung des Postulates der pastoralen Umkehr in Betracht gezogen werden. Dieses Dokument gibt die Richtung vor für die pastorale Erneuerung, die eine Praxis der Barmherzigkeit werden soll (vgl. AL Nr. 7; 291–312; EG Nr. 27).<sup>1</sup> Eine solche Auffassung von der Pastoral der Kirche ist bereits in den Schriften von St. Johannes Chrysostomus, St. Alphons Maria de Liguori und Henri J.M. Nouwen zu finden. Für die Seelsorger bedeutet das die Notwendigkeit des Eintauchens in die menschliche Wirklichkeit und die Nachahmung der Güte und Zärtlichkeit Gottes, dessen barmherzige Liebe der Welt Heil bringt.<sup>2</sup>

Vor diesem Hintergrund erscheint die Lehre von Franziskus als eine Aktualisierung des in der Bibel formulierten und anthropologisch begründeten Aufrufs zur Pastoral der Barmherzigkeit, die sich als eine neue, an die heutigen seelsorglichen Herausforderungen angepasste Interpretation der in der Geschichte des Christentums propagierten *benignitas pastoralis* verstehen lässt. Man kann also annehmen, dass Papst Franziskus in seiner Lehre die Tradition der Kirche fortsetzt, indem er sich deutlich auf die Praxis der pastoralen Milde bezieht, die den menschlichen Zustand, vor allem die

---

<sup>1</sup> Vgl. Rainer Bucher, Mehr als Stellschrauben. Das nachsynodale Schreiben des Papstes bedeutet eine pastoraltheologische Rekontextualisierung von Moraltheologie und Kirchenrecht, in: Herder Korrespondenz (2016) 6, 15–16; Raphael Gallagher, The Reception of *Amoris Laetitia*, in: The Pastoral Review 4 (2016), 6; Michaela C. Hastetter, *Via Caritatis* – Pastoral Care of the Divorced and Remarried. An Ecumenical Comparison in the Context of *Amoris Laetitia*, in: Thomas Knieps-Port le Roi (Hg.), *A Point of No Return? Amoris Laetitia on Marriage, Divorce and Remarriage*, Berlin 2017, 212.

<sup>2</sup> Vgl. Silvio Botero, *La benignidad pastoral. Hacia una pedagogía de la misericordia*, Bogotá 2005, 10; Marek Kotyński, *Odkupienie w myśli św. Alfonsa Marii de Liguoriego*, in: Ryszard Hajduk – Marek Kotyński (Hg.), *Ogarnięci tajemnicą Chrystusowego odkupienia. W poszukiwaniu inspiracji pastoralnych w „ośrodku wszechświata i historii”*, Kraków 2006, 157; Sebastian Schmidt, *Die Begriffe Caritas – Barmherzigkeit – Diakonie in der Frühen Neuzeit*, in: Michaela Collinet (Hg.), *Caritas – Barmherzigkeit – Diakonie. Studien zu Begriffen und Konzepten des Helfens in der Geschichte des Christentums vom Neuen Testament bis ins späte 20. Jahrhundert*, Berlin 2014, 97; Thomas Söding, *Barmherzigkeit – Gottes Gabe und Aufgabe. Neutestamentliche Orientierungen in einem zentralen Begriffsfeld*, in: George Augustin (Hg.), *Barmherzigkeit leben. Eine Neuentdeckung der christlichen Berufung*, Freiburg i.Br. 2016, 20.

Schwäche des Menschen und seine Neigung zur Sünde berücksichtigt und versucht, ihn zu einem würdigeren Leben zu ermutigen (vgl. AL Nr. 27).

## 1. Die göttliche *συγκατάβασις* in der Theologie von St. Johannes Chrysostomus

In der Theologie von Johannes Chrysostomus (um 349–407) ist *συγκατάβασις* der Schlüsselbegriff.<sup>3</sup> Er weist auf das Wohlwollen, die Sanftmut des Schöpfers und die Liebe Gottes hin, die zu den Menschen hinabsteigt, um mit ihnen in eine heilsbringende Kommunikation einzutreten. Im Geheimnis der Menschwerdung Jesu Christi nimmt Gott die menschlichen Beschränktheiten an und spricht zu den Menschen in einer verständlichen Art und Weise. Die göttliche Botschaft ist in den „Körper“ der menschlichen Worte gekleidet.<sup>4</sup> In den Texten der Offenbarung ist die Wahrheit übertragen, durch die die Liebe Gottes die Menschen zum Heil führen will.

Unter Berufung auf den hl. Johannes Chrysostomus spricht das Zweite Vatikanische Konzil von der „Herablassung“ der Weisheit Gottes zu den Menschen, „damit wir die unsagbare Menschenfreundlichkeit Gottes kennenlernen und erfahren, wie sehr er sich aus Sorge für unser Geschlecht in seinem Wort herabgelassen hat“ (DV Nr. 13). Das Wort *συγκατάβασις* weist also auf die empathische Bewegung Gottes, der in seinem Wesen unbegreiflich ist. Aus der eigenen Initiative wendet er sich dem Menschen auf diese Weise zu, damit der Schöpfer von ihm erkannt und verstanden werden kann. Die Ursache dieses „Herabsteigens“ (*κατάβασις*) ist seine Liebe zu den schwachen und sündigen Menschen, die in der Offenbarung des menschengewordenen Sohnes Gottes ihren Höhepunkt erreicht. „Zusammen mit“ (Präfix *συγ-*) dem „Herabsteigen“ (*κατάβασις*) Christi, der der Menschheit seinen Vater zu erkennen gibt, öffnet sich für uns der Weg zur Kommunion, das heißt, zur Teilnahme am Leben Gottes. Dieser Abstieg wurde sichtbar gemacht, denn der Sohn Gottes war körperlich unter den Menschen gegenwärtig.<sup>5</sup>

Der Mensch hat Schwierigkeiten mit dem Aufstieg zum himmlischen Vater, d.h. mit dem Streben nach der Vereinigung mit Gott, darum kommt der Schöpfer selbst ihm zu Hilfe. Er berücksichtigt die Schwäche des Menschen, für den sein Wesen immer ein unergründliches Mysterium bleibt. Darum offenbart sich Gott den Menschen in einer Weise, die ihrer Fähigkeit, ihn zu erkennen, entspricht und eine Beziehung zu ihm her-

---

<sup>3</sup> Vgl. David Rylaarsdam, *John Chrysostom on Divine Pedagogy. The Coherence of his Theology and Preaching*, Oxford 2014, 8.

<sup>4</sup> Vgl. George T. Montague, *Understanding the Bible. A Basic Introduction to Biblical Interpretation*, New York 1997, 40.

<sup>5</sup> Vgl. Andriy Oliynyk, *Συγκατάβασις τὸ φαινόμενον. Interpretacja reguł kaznodziejskich św. Jana Chryzostoma w pismach Anthony'ego Coniarisa jako przykład współczesnej homiletyki prawosławnej*, Kraków 2013, 19; Ryszard Hajduk, *Miłosierdzie duszpasterskie w tradycji kościelnej i w Amoris laetitia papieża Franciszka*, in: *Forum Teologiczne XVIII* (2017), 183–184.

stellen lässt. Diese Erniedrigung Gottes (συγκατάβασις) ist ein Ausdruck seiner Barmherzigkeit, mit der sich der Schöpfer dem Menschen zuwendet, und ihm hilft, näher zu ihm zu kommen.<sup>6</sup> In seinem Wohlwollen steigt Gott zu den Menschen hinab, um sie zu erlösen, zu rehabilitieren und ihnen den Weg zur Bekehrung zu zeigen, der im „Eintreten“ in den Himmel (ἀνάβασις) sein Ziel erreicht.<sup>7</sup> Der Mensch, der sich der Handlung Gottes öffnet, erlangt die Vergöttlichung (θέωσις), indem er Christus ähnlich wird und zur Vollkommenheit gelangt.

Auf die göttliche συγκατάβασις antwortet der Mensch im Glauben durch Philosophie und Tugend.<sup>8</sup> Die Philosophie ist die Liebe der Weisheit, was für die Christen die Liebe zu Christus bedeutet, der die Offenbarung der wahren Weisheit Gottes ist. Sie bringt die Antwort schlechthin auf die Frage nach dem Sinn des Lebens, des Glücks und der Freiheit. Die Welt, die durch die Wahrheit des Evangeliums verwandelt wird, bietet dem Menschen das beste Ambiente für seine Personentfaltung an. Die auf der göttlichen Wahrheit begründete Philosophie ist keine abstrakte Größe, sondern konkrete Verwirklichung der in der Person Christi verkörperten Liebe. Sie ist ein Weg des Lebens, das die Liebe Christi ausstrahlt und jedem Menschen zuteil werden kann.

Die Tugend besteht in der Verkörperung der Liebe, die sich durch die Mitwirkung der Gnade Gottes und des menschlichen Willens verwirklicht. Durch die Öffnung auf die Kraft des Heiligen Geistes erhält die menschliche Person Unterstützung für die Gestaltung seiner Haltung, sodass sich in seinem Leben die göttliche Wahrheit verwirklicht, die dem Volk durch Christus offenbart wurde. Gott kommt dem Menschen zu Hilfe, indem er durch seinen Geist im Menschen wirkt, dessen Aufgabe es ist, seinen Willen zur Mitwirkung mit Gott (συνεργεία) aufrechtzuerhalten und mit ihm in enger Verbindung zu leben. Dies führt zu einer allmählichen Umwandlung des Menschen, der nach seiner persönlichen Erfüllung, d. h. nach der Heiligkeit strebt. Man kann dann über die Gestaltung des spirituellen Lebens sprechen, das darin besteht, dass sich die menschliche Person der Wirkung des Heiligen Geistes ergibt und dadurch imstande ist, die christlichen Werte zu verwirklichen.<sup>9</sup>

Der Umgang Gottes mit den Menschen, die vom heiligen Johannes Chrysostomus als συγκατάβασις beschrieben wird, soll auch das Wirken der Kirche inspirieren. Gottes Gnade ist in der Liebe verwurzelt, die auch das Leben der Menschen durchdringen

<sup>6</sup> Vgl. Benedict XVI, *The Fathers of the Church. St. Clement of Rome to St. Augustine of Hippo*, Grand Rapids/Cambridge 2009, 85; Andriy Oliynyk, *Συγκατάβασις τὸ φαινόμενον*, 109–110.

<sup>7</sup> Vgl. Rudolf Brändle, *Συγκατάβασις als hermeneutisches und ethisches Prinzip in der Paulusauslegung des Johannes Chrysostomus*, in: Georg Schöllgen – Clemens Scholten (Hg.), *Stimuli. Exegese und ihre Hermeneutik in Antike und Christentum. Festschrift für Ernst Hassman*, Münster 1996, 302; Botero, *La benignidad pastoral* (s. Anm. 2) 13; Oliynyk, *Συγκατάβασις τὸ φαινόμενον* (s. Anm. 5) 113.

<sup>8</sup> Vgl. Sylvie Hauser-Borel, *Participantes à la Résurrection*, Neuchâtel 2006, 31–33.

<sup>9</sup> Vgl. Rylaarsdam, *John Chrysostom on Divine Pedagogy* (s. Anm. 3) 191; Luiz C. de Oliveira, *Continuar o Redentor. Dimensões da espiritualidade redentorista*, Aparecida 1996, 11.

und sie befähigen will, ihren Nächsten nach dem Vorbild des Schöpfers und Erlösers die Barmherzigkeit zu erweisen. Συγκατάβασις soll der pastoralen Aktivität der Kirche die Richtung geben, damit sie sich den Bedürfnissen der Menschen zuneigt, ihnen die Botschaft vom Heil in einer für sie verständlichen Weise verkündet und den Weg zeigt, der zum ewigen Heil führt.<sup>10</sup>

## 2. Die pastorale Milde nach St. Alfons Maria de Liguori

Von der Gnade Gottes, die die Erlösung dem in Sünden verstrickten Menschen bringt, lehrt Alfons Maria de Liguori (1696–1787). Er fordert die Seelsorger auf, vom den Sünder ablehnenden Rigorismus zur Sünderannahme, d. h. zur pastoralen Milde überzugehen.<sup>11</sup> Der Heilige aus Neapel wurde in der Geschichte der Kirche als ein großer Moraltheologe und Gebetslehrer berühmt, der in seinen Werken die menschlichen geistigen Bedürfnisse und die Form des pastoralen Dienstes im Auge hat. Indem er gegen den Rigorismus kämpft, fordert er die Seelsorger auf, „Anwälte der Sünder“ zu sein.<sup>12</sup> Alfons Maria de Liguori ist überzeugt, dass die Strenge im Umgang mit den Menschen nicht zu ihrem Heil beiträgt. Es dient auch nicht dem Menschen, sein Gewissen in einen Zustand der Ungewissheit und Angst zu versetzen. Der eifrigste Doktor der Kirche ist voll Mitgefühl für die desorientierten und in der Ignoranz gefangenen Menschen. Er behandelt sie in seiner pastoralen Praxis mit Sanftmut und Zärtlichkeit, um die schwachen und sündigen Gläubigen zur Nachfolge Christi zu ermutigen. Seiner Meinung nach ist es in der pastoralen Tätigkeit genauso wichtig, den Menschen die Barmherzigkeit zu erweisen und sie auf das Gesetz des Evangeliums hinzuweisen. Beide müssen Hand in Hand gehen, was bedeutet, dass die *benignitas pastoralis* die Menschen immer auffordert, dem Beispiel Christi zu folgen und nach der Vollkommenheit zu streben.<sup>13</sup>

Für den heiligen Alfons spielt die pastorale Milde eine besonders wichtige Rolle im Dienst der Beichtväter. Die höchste Norm ihres Dienstes im Beichtstuhl soll das Beispiel sein, das der Sohn Gottes durch sein Verhalten gegenüber den Sündern gibt.<sup>14</sup> In

---

<sup>10</sup> Vgl. Botero, *La benignidad pastoral* (s. Anm. 2) 39; Brändle, Συγκατάβασις als hermeneutisches und ethisches Prinzip (s. Anm. 7) 306.

<sup>11</sup> Vgl. Marciano Vidal, *Carisma redentorista y propuesta moral*, in: Noel Londoño (Hg.), *Ser redentorista hoy. Testimonios sobre el carisma*, Roma 1996, 419; Hajduk, *Miłosierdzie duszpasterskie w tradycji kościelnej i w Amoris laetitia papieża Franciszka* (s. Anm. 5) 184–185.

<sup>12</sup> Vgl. Théodule Rey-Mermet, *La morale selon Saint Alphonse de Liguori*, Paris 1987, 99; Sabatino Majorano, *La teologia morale e il ministero sacerdotale nella visione alfonsiana*, in: *Studia Moralia* 1 (1996), 450.

<sup>13</sup> Vgl. Vidal, *Carisma redentorista y propuesta moral* (s. Anm. 11) 419–420; Silvio Botero, *La benignidad pastoral* (s. Anm. 2) 41–43.

<sup>14</sup> Vgl. Majorano, *La teologia morale e il ministero sacerdotale nella visione alfonsiana* (s. Anm. 12) 454; Ryszard Hajduk, *Therapeutische Beichtpraxis. Eine Rückbesinnung auf die Rolle des*

Jesus Christus offenbart sich die Sanftmut und Philanthropie Gottes (vgl. Phil 2,6n; Tit 2,11; 3,3). Gott ist unbegreiflich, aber er will den Menschen nahe sein. Sein Mitleid bewegt den Schöpfer, in seinem Sohn zum Menschen hinabzusteigen und ihn aufzurichten. Sein Verlangen ist es, alle Menschen zu retten, indem er sie einlädt, sein gutmütiges Gesicht zu entdecken und in eine Vertrauensbeziehung mit ihm einzutreten. So auch versteht der heilige Alfons den pastoralen Dienst: mit den Menschen so umgehen, wie es Jesus selbst getan hat, und ihnen helfen, die Güte und Großzügigkeit Gottes zu erfahren.<sup>15</sup>

Gottes Barmherzigkeit und Liebe sind Themen, die alle Werke des Gründers des Redemptoristenordens durchdringen. Er ist überzeugt, dass es nur einen Pfad gibt, der den Menschen zur Vollkommenheit führt – die Liebe. Sie ist die Ursache der erlösenden Menschwerdung des Sohnes Gottes. Jesus ist das menschengewordene Bekenntnis der Liebe, das Gott an seine Geschöpfe richtet. Die Passion Christi ist nicht so sehr für das dramatische Werk der Wiedergutmachung als für die ehrenvolle Demonstration der unausgesprochenen Barmherzigkeit des Vaters zu halten. Die Liebe zu den Sündern ist das Mittel, durch das Gott mit seiner vollen Macht unser Herz für seine Gnade öffnet. Die unermessliche Liebe, die sich im Kreuzestod Christi manifestiert, zieht die Menschen mit erstaunlicher Macht zu Gott. Er erweist ihnen seine Liebe, damit sie ihn auch im gleichen Maß lieben. Alfons Maria de Liguori zeigt, dass die gekreuzigte Liebe Gottes in der Wurzel des Geheimnisses der Erlösung liegt, die Jesus zur erbärmlichsten von allen Arten des Todes führt. Die Liebe, die darum bemüht ist, von den Geliebten bekannt zu sein, kümmert sich nicht um ihre eigene Würde, sondern tut alles, um sich dem zu offenbaren, den sie liebt.<sup>16</sup>

Die Liebe Gottes, die sich im Leiden und Tod Jesu den Menschen voll kundmacht, drängt die Seelsorger, sich auf Christus hin zu orientieren und, wie er, zu den Sündern „herabzusteigen“, um ihnen den Weg zur Fülle des Lebens zu weisen. Indem sie Jesus als dem mitfühlenden Arzt nachahmen, dürfen sie auf keinen Menschen mit Ungeduld oder Ärger zugehen, weil sie auf diese Weise ihn verletzen und ihm dadurch schaden könnten.<sup>17</sup> Die Güte des Seelsorgers den Sündern gegenüber spiegelt sich in einer an sie gerichteten herzlichen Einladung wider, die Herzen vor Gott zu öffnen. Auf diese Weise verbindet der Seelsorger sein Mitleid für den Sünder mit einem Aufruf zum Vertrauen auf die Barmherzigkeit Gottes. Die Liebe des himmlischen Vaters, die von

---

Beichtvaters nach dem Buch *Praxis confessarii* vom Heiligen Alphons Maria de Liguori, in: *Studia Moralia* 1 (2000), 12.

<sup>15</sup> Vgl. Rey-Mermet, *La morale selon Saint Alphonse de Liguori* (s. Anm. 12) 99–100; Velocci, *Cristo: centro della spiritualità alfonsiana*, in: *Spicilegium Historicum* 45 (1997), 43; Silvio Botero, *La benignidad pastoral* (s. Anm. 2) 46–47.

<sup>16</sup> Vgl. Ryszard Hajduk, *Duchowość odkupienia według św. Alfonsa Marii de Liguoriego*, in: *Revertimini ad fontes* 1 (2004), 182.

<sup>17</sup> Vgl. Alfonso M. de Liguori, *Praxis confessarii*, in: *Opere morali di S. Alfonso Maria de Liguori*, B. III, Torino 1848, 754.

den Menschen in der Haltung des Seelsorgers erfahren wird, zeigt ihnen den Weg zur inneren Befreiung und zum neuen Leben in Beziehung zu Gott. Wiederum entmutigen Strenge und Rücksichtslosigkeit den Menschen, von dem Sakrament der Buße Gebrauch zu machen, sie erregen Furcht und tragen letztlich zu seinem dauerhaften Unglück bei.<sup>18</sup>

Alfons Maria de Liguori ist davon überzeugt, dass jeder für die Gnade Gottes offene Mensch die christliche Vollkommenheit erreichen kann, denn er kann Gott und seinen Nächsten unabhängig von seinem Bildungsniveau und gesellschaftlichen Status lieben.<sup>19</sup> In Liguoris Lehre hat der Mensch Vorrang vor dem Recht, und das Bußsakrament ist kein Instrument der Unterdrückung, sondern der Befreiung.<sup>20</sup> Die Seelsorge muss sich auf den Menschen konzentrieren, der nach der wahren Freiheit und Heilung sucht. Die schwache und durch die Sünde verwundete Person braucht die Wahrheit, aber nur jene, die für ihn zur Quelle der Heilung wird.<sup>21</sup> Alles, was der Seelsorger macht, soll auf die geistige Entwicklung des Menschen hinzielen. Dem dient die *benignitas pastoralis*, die die Menschen zum Streben nach dem Guten dauerhaft motivieren kann.

### 3. Die Seelsorge als mitfühlender Dienst nach Henri J.M. Nouwen

Einer der letzten großen Vertreter der *benignitas pastoralis* ist der niederländische Priester und Schriftsteller Henri J.M. Nouwen (1932–1996). In seinen Werken plädiert er für die Pastoral als Praxis der Barmherzigkeit, die durch Mitgefühl und Solidarität gekennzeichnet ist. Er zeigt den Seelsorgern die Notwendigkeit des Denkens, Sprechens und Handelns im Namen und im Geiste Jesu, der sich durch seine Menschwerdung entäußert hat, um sich mit dem Menschen zu vereinigen und ihm den Weg zu weisen, der zum ewigen Leben führt.<sup>22</sup>

Henri Nouwen ist es wichtig, dass die Seelsorger in ihrem eigenen Namen nichts tun, sondern dass sie immer auf den Herrn hinweisen, der ihrem Dienst den Rückhalt gibt. Der Seelsorger soll so reden und handeln, damit seine Worte und Taten aus der Quelle hervorkommen, die Gott selbst ist.<sup>23</sup> Und er ist ein barmherziger und mitfühlender

---

<sup>18</sup> Vgl. ebd., 755.

<sup>19</sup> Vgl. Sabatino Majorano, *Essere Chiesa con gli abbandonati. Prospettive alfonsiane di vita cristiana*, Materdomini 1997, 42.

<sup>20</sup> Vgl. de Liguori, *Praxis confessarii* (s. Anm. 17) 755.

<sup>21</sup> Vgl. ebd., 756; Majorano, *Essere Chiesa con gli abbandonati* (s. Anm. 19) 77.

<sup>22</sup> Vgl. Henri J.M. Nouwen, *In the Name of Jesus. Reflections on Christian Leadership*, London 1998, 66; Kerry Walters, *Merciful Meekness. Becoming a Spiritually Integrated Person*, Mahwah 2004, 87; Hajduk, *Miłosierdzie duszpasterskie w tradycji kościelnej i w Amoris laetitia papieża Franciszka* (s. Anm. 5) 185–186.

<sup>23</sup> Vgl. Henri J.M. Nouwen, *Suche nach Einklang. Von der geistlichen Kraft der Erinnerung*, Freiburg i. Br. 1993, 46.

Gott, den menschliches Unglück zur Intervention in das Leben der Welt veranlasst. Er ist ein menschenfreundlicher Gott, der sich liebevoll dem Menschen zuneigt, um seine Freuden und Schmerzen zu teilen und ihn vor dem Bösen zu schützen und zu verteidigen.

Der Gott Jesu Christi ist ein mitleidender Gott, der den Menschen seine *benignitas* offenbart. Er ist von Erbarmen und Mitgefühl bewegt, um ins menschliche Leiden einzutauchen. Das ist die gute Nachricht, die Jesus Christus, der Sohn Gottes, den Menschen verkündet. Er kommt in die Welt, um den Menschen den barmherzigen Vater zu offenbaren. Das tut er nicht nur durch die Worte, sondern auch durch die Verkörperung der Barmherzigkeit Gottes in seiner Haltung. Der Sohn Gottes nimmt das menschliche Schicksal an, um abgelehnt der Zurückgewiesenen willen, hungrig für die Hungrigen und krank für die Kranken zu werden. So will er von unten her durch seine Solidarität den Menschen die Zärtlichkeit und Güte des himmlischen Vaters offenbaren.<sup>24</sup>

Nach Nouwen sollen die Christinnen und Christen ihren Mitmenschen dasselbe Wohlwollen zeigen, mit dem sich ihnen der himmlische Vater in Jesus Christus zuneigt. Der Ausgangspunkt für den pastoralen Dienst ist das Wissen der Seelsorger um das eigene Herz und seine Verwundungen. Indem sie nach Antworten auf ihre unerfüllten Wünsche und ihr Leiden suchen, öffnen sie sich für die Begegnung mit der Liebe Gottes. Die Erfahrung der menschlichen Gebrechlichkeit veranlasst sie, in die Liebe Gottes einzutauchen, der den Menschen mit seiner Barmherzigkeit durchdringt, um ihn zu einem selbstlosen Dienst zu befähigen. Wer von der Liebe Gottes überwältigt ist, kann nichts anderes tun als dienen.<sup>25</sup>

Die Barmherzigkeit und pastorale Sorge drücken sich im Dienst an den Leidenden aus. Henri Nouwen weist darauf hin, dass sich die lateinischen Wurzeln des Wortes „Mitgefühl“ (*cum-pati*) auf Leiden beziehen. Darum ist die Aufgabe des Seelsorgers, menschlichen Schmerz, Angst, Ungewissheit und Qual zu teilen. Das Mitgefühl fordert die Seelsorger auf, im Sinne von der *benignitas pastoralis* zu handeln. Sie sind nämlich verpflichtet, die Wunden des Nächsten zu seinen Wunden zu machen, d. h. mit denen zu schreien, die in Schwierigkeiten sind, mit denen zu trauern, die niedergedrückt werden, und mit denen zu weinen, die in Verzweiflung geraten sind.<sup>26</sup>

<sup>24</sup> Vgl. Henri J.M. Nouwen – Donald P. McNeill – Douglas A. Morrison, *Compassion. A Reflection on the Christian Life*, London 1997, 16–17.

<sup>25</sup> Vgl. Wunibald Müller, Henri Nouwen. Springen. Das Wagnis von Nähe, Münsterschwarzach 2002, 109; Ryszard Hajduk, Powołani do bycia z Bogiem. Duchowy charakter działalności pastoralnej według Henriego J.M. Nouwena, in: Stanisław Sojka – Stefan Ewertowski (Hg.), *In nomine Domini. Księga Pamiątkowa ku czci Księdza Biskupa Jana Styry w 50. rocznicę posługi kapłańskiej*, Olsztyn – Elbląg 2015, 146.

<sup>26</sup> Vgl. Nouwen – McNeill – Morrison, *Compassion* (s. Anm. 24) 4; Deirdre LaNoue, *The Spirituals Legacy of Henri Nouwen*, New York 2001, 127; Mirosław Dawlewicz, *Duszpasterz jako terapeuta du-*

Die dem Nächsten erwiesene Barmherzigkeit muss in der Liebe zu Gott und in Gottes Vertrauen verwurzelt sein, denn er ist ein guter und einfühlsamer Vater. Die milde Annahme des Nächsten ist aus dem Gehorsam dem Willen Gottes gegenüber geboren. Jesus als der geliebte Sohn des himmlischen Vaters gibt den Seelsorgern dieses Verhaltensmuster. Diese Erfahrung des Geliebtseins verleiht Jesu Denken, Sprechen und Handeln Gestalt. Auf dieser Überzeugung beruht sein anteilnehmender Dienst.<sup>27</sup>

Nouwen betont, dass der Weg des Seelsorgers „hinunter“ führt, denn er ist zur Nachahmung der Demut Jesu berufen. Der Seelsorger steigt zu den Menschen mit dem gebrochenen Geist, zu den Leidenden, Marginalisierten und Einsamen hinab. Das ist der Weg zu denen, die nach Barmherzigkeit schreien. Der Seelsorger muss seinem Nächsten mit Gottes Mitgefühl entgegenkommen, wie Jesus es getan hat. Mitleid (Erbarmen) zwingt den Seelsorger, in die menschliche Wirklichkeit hinabzusteigen, d. h. die Haltung der Solidarität im Unglück anzunehmen, statt sich auf die Suche nach Anerkennung und Erfolg zu begeben. Das ist kein Weg der heroischen Gesten und außergewöhnlichen pastoralen Errungenschaften, denn es geht nur um eine liebevolle tägliche Nähe zu den Menschen, die oft von den Sünden verletzt werden.<sup>28</sup>

Die Pastoral besteht vor allem in der Begleitung des Nächsten, um ihm zuzuhören und sich mit ihm in seiner Zerbrechlichkeit, in seinem Leiden und Sterben zu identifizieren. Das ist möglich, wenn der Seelsorger aufhört, sich auf sich selbst zu konzentrieren, und sich die Wünsche und Bedürfnisse seines Mitmenschen zu eigen macht. Mitleiden kann nur der Seelsorger, der andere nicht richtet und beurteilt. Eine mitfühlende Sorge um den Nächsten muss von der Tendenz frei sein, ihn zu kontrollieren und sich ihn unterwerfen zu wollen. In der Pastoral geht es darum, jedem Menschen einen Raum für die persönliche Entwicklung zu schaffen, in dem er selbst neue Richtungen suchen und neue Entscheidungen treffen kann. Dabei ist es nicht immer festzustellen, dass die Menschen durch die seelsorglichen Bemühungen von allem Leid und allen Sorgen befreit werden. Manchmal ist es nicht möglich, einen Menschen von Not und Schmerz frei zu machen; immer aber kann man ihm beistehen und dadurch in seiner Schwachheit unterstützen.<sup>29</sup> Eine solche pastorale Haltung erinnert an die *benignitas Dei*, mit der sich Gott in seinem Sohn Jesus Christus den Menschen nähert.

---

chowy w ujęciu Henriego J.M. Nouwena, in: Ryszard Hajduk (Hg.), *Boża terapia*, Kraków 2005, 207–208; Kerry Walters, *Merciful Meekness* (s. Anm. 22) 86.

<sup>27</sup> Vgl. Henri J.M. Nouwen, *Was mir am Herzen liegt. Meditationen*, Freiburg i. Br. 1995, 97.

<sup>28</sup> Vgl. Henri J.M. Nouwen, *Der dreifache Weg*, Freiburg i. Br. 1991, 99.

<sup>29</sup> Vgl. Henri J.M. Nouwen, *Feuer, das von innen brennt. Stille und Gebet*, Freiburg i. Br. 1987, 31; Jurien Beumer, Henri Nouwen. *A Restless Seeking for God*, New York 1997, 133.

#### 4. Die Pastoral der Barmherzigkeit in den Dokumenten von Papst Franziskus

Franziskus macht die Pastoral der Zärtlichkeit und der Barmherzigkeit (vgl. EG Nr. 288; AL Nr. 310) zum Leitmotiv seiner Lehre über die Sendung der Kirche in der Welt von heute. Er ruft die Seelsorger auf, eine vollständige Harmonie zwischen der verbalen Verkündigung des christlichen Kerygmas, d. h. der rettenden Botschaft über die zuvor-kommende Liebe Gottes zu den Sündern und der Umgangsart mit den schwachen und durch das Böse verwundeten Menschen nach der Logik des Mitgefühls aufrechtzuerhalten. Das gleiche Evangelium ist sowohl die Grundlage der christlichen Lehre als auch die wichtigste Quelle des Modells der pastoralen Tätigkeit, die sich auf Gottes „Logik der Barmherzigkeit“ stützt (vgl. AL Nr. 308)<sup>30</sup>, denn die Barmherzigkeit ist „das pulsierende Herz des Evangeliums“ (vgl. MV Nr. 12).

Franziskus' Ziel ist, die Seelsorger zu einer solchen Ausübung ihres Dienstes zu bewegen, damit sie ein Spiegelbild des Gotteshandelns an den Menschen sind, die auf seine Sanftmut und Güte, d. h. auf die *benignitas Dei* angewiesen sind. Die Mission der Kirche versteht der Papst als die Teilnahme an der Heilssendung Jesu, des Sohnes Gottes. Er offenbart den Menschen das wahre Gesicht des himmlischen Vaters. Alle seine Worte und Taten zeigen Sanftmut, d. h. die Zärtlichkeit und Geduld Gottes, der die Menschen einlädt, im Einklang mit dem Ideal des Reiches Gottes zu leben (vgl. MV Nr. 8, AL Nr. 60).

Wenn der Erlöser in seine zuvorkommende Liebe die Sünder mit einschließt, wird sie zur Barmherzigkeit, denn Gott verurteilt die Schwachen und Verirrten nicht, sondern er hat für sie Mitgefühl und nähert sich ihnen mit Zärtlichkeit. Er tut dies, damit sich der durch Gottes Güte bewegte Mensch auf den Weg der Umwandlung begibt und ins Haus des immer liebenden Vaters geht (vgl. AL Nr. 27).<sup>31</sup> In der Person des Sohnes Gottes zeigt der Schöpfer, wie die Kirche ihre pastorale Mission erfüllen soll: sich auf die Suche nach den Menschen begeben, die leiden, von Hilflosigkeit geplagt sind und „an den unterschiedlichsten existenziellen Peripherien leben, die die moderne Welt in oft dramatischer Weise hervorbringt“ (MV Nr. 15). Die Seelsorger sollen ihre Anstrengungen nicht nur auf die Weitergabe der Glaubenswahrheiten und der Moralgrundsätze beschränken, sondern der Situation gerechte Maßnahmen einleiten, in denen sich die christliche Barmherzigkeit ausdrückt.<sup>32</sup> All das verlangt, dass sie „die Logik der Barmherzigkeit“ von Jesus lernen, der mit seiner Liebe den Menschen vorausgeht.

In seiner Lehre appelliert Papst Franziskus, weder Gottes Barmherzigkeit um ihren wahren Sinn zu berauben (vgl. AL Nr. 311) noch der Versuchung des Relativismus zu erliegen (vgl. AL Nr. 307). Aus diesem Grunde soll man sich in der Seelsorge darum

---

<sup>30</sup> Vgl. Andreas Wollbold, Ermutigung zur Seelsorge, in: Herder Korrespondenz (2016) 6, 13–14, hier: 13.

<sup>31</sup> Vgl. Raphael Gallagher, The Reception of Amoris Laetitia (s. Anm. 1) 9.

<sup>32</sup> Vgl. Thomas Massaro, Mercy in Action. The Social Teachings of Pope Francis, Lanham 2018, 115.

bemühen, bei der Verkündigung der christlichen Wahrheit die Menschen im Streben nach dem Ideal des christlichen Lebens nicht allein zu lassen, sondern ihnen konkreten Beistand auf dem Weg zur Vollendung des Evangeliums zu gewähren. Die Aufgabe der Seelsorger ist es, die Menschen unter Berücksichtigung der Komplexität ihres Lebens mit Barmherzigkeit und Geduld auf dem Weg zum christlichen Ideal zu unterstützen (vgl. AL Nr. 308). Dann werden die Übermittlung der Botschaft des Evangeliums und die Gestaltung der christlichen Einstellungen nicht außerhalb der „Logik der Barmherzigkeit“ stattfinden. Andernfalls wird die pastorale Tätigkeit von den in der Sünde verwickelten Menschen nicht als Hilfe wahrgenommen, sondern als unwillkommene Reaktion auf die falsche Einschätzung ihrer Situation und eine Geste der Widerlegung verstanden.<sup>33</sup>

In seinen Schriften nimmt Papst Franziskus im Sinne der *benignitas pastoralis* eine Position des Anwaltes der Schwachen und Verstoßenen ein, indem er Jesus nachahmt, der sich mit den Sündern identifiziert und auf ihrer Seite steht (vgl. Joh 1,29; 1 Joh 2,1). In *Amoris laetitia* sieht der Bischof von Rom zwischen der Verkündigung der christlichen Wahrheit über die Ehe und Familie und dem durch die Barmherzigkeit durchdrungenen Dienst an „den schwächsten Kindern der Kirche, die unter verletzter und verlorener Liebe leiden“ keinen Widerspruch. Die Aufgabe der Seelsorger ist es, sie „aufmerksam und fürsorglich zu begleiten und ihnen Vertrauen und Hoffnung zu geben wie das Licht eines Leuchtturms im Hafen oder das einer Fackel, die unter die Menschen gebracht wird, um jene zu erleuchten, die die Richtung verloren haben oder sich in einem Sturm befinden“ (AL Nr. 291).

Der „Petrus unserer Zeit“ ermutigt die Seelsorger, mit den Augen Gottes auf die Christen zu schauen, die in nicht-sakramentalen Beziehungen leben. Der Blick Gottes auf die Menschen ist immer voll von Güte und Barmherzigkeit. Daher sollte die Annäherung der Seelsorger an diejenigen, die in „unregelmäßigen“ Situationen leben, der *benignitas pastoralis* entsprechen, d.h. voll von Sanftmut und Mitgefühl für die Schwachen sein, ohne sie lieblos zu beurteilen. Die gute Nachricht, die Christus verkündet, befiehlt seinen Jüngern, weder zu richten noch zu verurteilen (vgl. AL Nr. 308). Die Seelsorger sind verpflichtet, sich für die Angelegenheiten der Menschen zu interessieren und konkrete Fälle in Wahrheit und Liebe zu unterscheiden (vgl. AL Nr. 300). Es ist auch wichtig, jedem mit der Überzeugung zu begegnen, dass „ein kleiner Schritt inmitten großer menschlicher Begrenzungen Gott wohlgefälliger sein kann als das äußerlich korrekte Leben dessen, der seine Tage verbringt, ohne auf nennenswerte Schwierigkeiten zu stoßen“ (AL Nr. 305).

Papst Franziskus fordert die Seelsorger auf, sich auf die kirchliche Lehre so zu berufen, dass sie wie Jesus zu Fürsprechern der Sünder werden können. Er ist dagegen, dass man die menschliche Wirklichkeit nur nach dem Kriterium „schwarz oder weiß“ beur-

---

<sup>33</sup> Vgl. Ryszard Hajduk, Apel Franciszka o „nawrócenie pastoralne” w *Amoris laetitia*, in: *Homo Dei* 1 (2018), 22; Raphael Gallagher, *The Reception of Amoris Laetitia* (s. Anm. 1) 6.

teilt. Denn sie zeichnet sich in der Regel durch verschiedene Farbtöne aus, weil der Mensch erst auf dem Weg zur Vollkommenheit ist und sein Verhalten von psychologischen, historischen und biologischen Faktoren beeinflusst wird (vgl. AL Nr. 308). Darum erinnert der Bischof von Rom in seiner Lehre daran, dass „man mitten in einer objektiven Situation der Sünde – die nicht subjektiv schuldhaft ist oder es zumindest nicht völlig ist – in der Gnade Gottes leben kann, dass man lieben kann und dass man auch im Leben der Gnade und der Liebe wachsen kann, wenn man dazu die Hilfe der Kirche bekommt“ (AL Nr. 305). Das Bewusstsein und die Verantwortung für die moralische Entscheidungsfindung verringern solche Faktoren wie Unwissenheit, Unaufmerksamkeit, Zwang, Angst, Gewohnheit, unkontrollierte Gefühle und Schwierigkeiten mit dem „Verstehen der Werte, um die es in der sittlichen Norm geht“ (AL Nr. 301). Indem die Seelsorger die mildernden Umstände im Umgang mit den schwachen und unvollkommenen Menschen berücksichtigen, erinnert ihr Handeln an die in der kirchlichen Geschichte bekannte *benignitas pastoralis*.

In der Lehre von Papst Franziskus zeigt sich die Kirche als ein Feldkrankenhaus (vgl. AL 291) nach einem Kampf, wo die menschlichen Verletzungen geheilt werden.<sup>34</sup> Viele Menschen leiden unter spirituellen Wunden, die ihnen der in der heutigen Welt herrschende Nihilismus zufügt, indem er sie den wahren Sinn des Lebens nicht wahrnehmen lässt. Eine der bedeutenden Ursachen für das Leiden des modernen Menschen ist seine Unfähigkeit, in der Einheit mit Gott zu leben, was wiederum zur Sklaverei der Sünde, Trauer und Isolation führt (vgl. EG Nr. 1). Ohne Bezug zum Schöpfer verlieren die Menschen ihre Orientierung in der Wirklichkeit und erfahren eine geistige Leere, denn es fehlt ihnen das Licht des Glaubens, um den Sinn der Anstrengung im Streben nach der Wahrheit und der Verwirklichung des Guten zu entdecken.<sup>35</sup>

Die Menschen leiden auch an tiefen, innerlichen Verwundungen, die in den zwischenmenschlichen Verhältnissen entstehen. Einige Menschen tragen durch ihr Verhalten zur Erzeugung eines „toxischen Umfelds“ bei, das für die menschliche Entwicklung hemmend ist. Dies gilt besonders für Familien, die den ökonomischen Prinzipien unterworfen und durch die Abwesenheit von Eltern und Störungen in den interpersonalen Beziehungen gekennzeichnet sind.<sup>36</sup>

Angesichts dieser Umstände appelliert Papst Franziskus an die Seelsorger, Jesus – dem guten Hirten (vgl. Mt 9,36; Mk 6,34) und dem göttlichen Arzt (vgl. Mk 2,17; Lk 4,23; 13,32) zu folgen, der in die Welt gekommen ist, um den Sündern die Barmherzigkeit zu erweisen und die Kranken und Leidenden aufzurichten, die von dem Bösen ver-

<sup>34</sup> Vgl. Stephan Goertz – Caroline Witting, Wendepunkt für die Moraltheologie? Kontext, Rezeption und Hermeneutik von *Amoris laetitia*, in: dies. (Hg.), *Amoris laetitia – Wendepunkt für die Moraltheologie?*, Freiburg i. Br. 2016, 89.

<sup>35</sup> Vgl. Ryszard Hajduk, *Apel Franciszka o „nawrócenie pastoralne” w Amoris laetitia* (s. Anm. 33) 26–28.

<sup>36</sup> Vgl. Pierino Gelmini, Alessandro Meluzzi, *Cristoterapia. Dialogo di vita, fonte di speranza*, Roma 2008, 97.

sklavt wurden. Die Aufgabe der Seelsorger ist es, die menschliche Schwäche mit Mitgefühl zu betrachten und harte Urteile zu vermeiden, die im Geiste „einer kalten Schreibtisch-Moral“ formuliert werden (vgl. AL Nr. 312).<sup>37</sup> Sie sollen dem Verhalten des Vaters aus dem Gleichnis vom verlorenen Sohn nachahmen und wie er den reuigen Sünder umarmen und sich über seine Rückkehr freuen. Der von der Sünde verwundete Mensch, der an der Abgeschlossenheit von Gott leidet, sehnt sich nach Mitgefühl, Liebe und Akzeptanz. Darum braucht man im pastoralen Dienst *benignitas*, die den Menschen Mut zuspricht, die Vergebung schenkt und zum Leben in Übereinstimmung mit der Wahrheit des Evangeliums ermutigt (vgl. EG Nr. 114)<sup>38</sup>.

Barmherzigkeit und Zärtlichkeit sollen die ganze pastorale Tätigkeit der Kirche durchdringen (vgl. AL Nr. 308, 310). Die Seelsorger, die Christus nachfolgen, sind verpflichtet, sich über jedes Leiden zu beugen; sie sollen sich bemühen, den innerlichen Zustand der Menschen zu verstehen und ihnen mit Feingefühl zu begegnen. Ihr Dienst kann sich jedoch nicht darauf beschränken, dass sie dem menschlichen Elend nur mit Mitleid entgegengehen. Das Wichtigste ist die Vermittlung der rettenden Liebe Gottes. Die Pastoral, die an die in der Welt verlorenen, in der Sünde verstrickten und durch den Mangel an Liebe leidenden Menschen gerichtet wird, soll die Form der Begleitung annehmen (vgl. EG Nr. 24, 44; AL Nr. 294, 300), die traditionell als therapeutisches Handeln verstanden wird.<sup>39</sup> Wenn die Menschen sich der „göttlichen Therapie“ unterziehen, die zur vollständigen Heilung führt, deren Synonym im Christentum die Heiligkeit ist<sup>40</sup>, können sie ihrem Leben einen neuen Anfang geben.

\* \* \*

Indem man die seelsorgliche Lehre des Papstes mit dem Konzept der *benignitas pastoralis* vergleicht, kann man feststellen, dass die Vision der Pastoral des heutigen Bischofs von Rom ähnliche Züge hat, wie die von Johannes Chrysostomus, Alfons Maria de Liguori und Henri J.M. Nouwen. Papst Franziskus benutzt zwar den vom heiligen Bischof von Konstantinopel verwendeten Begriff *συγκατάβασις* nicht; er weist jedoch auf das Hinabsteigen von Gott in Jesus Christus hin, der dadurch die Liebe des Vaters zu seinem Volk enthüllt. Wie Johannes Chrysostomus sieht Franziskus in der barmherzigen Liebe Gottes die an den christlichen Glauben anziehende Kraft. In den päpstlichen Dokumenten taucht die für den heiligen Johannes typische Überzeugung auf, dass Gott in Christus aus seiner Fülle zu unserer Armseligkeit herabsteigt und voll Mitgefühl für die menschliche Schwäche und die Einschränkungen in der Welt handelt.

---

<sup>37</sup> Vgl. Thomas Massaro, *Mercy in Action* (s. Anm. 32) 116.

<sup>38</sup> Vgl. Matthias Ambros, *Das Bußsakrament. Vermittlung und Erfahrung von Gottes Barmherzigkeit in einer barmherzigen Kirche*, in: *Klerusblatt* 12 (2015), 261.

<sup>39</sup> Vgl. Ryszard Hajduk, *Współczesne modele pastoralnej działalności Kościoła*, Olsztyn 2011, 106.

<sup>40</sup> Vgl. Francisco Alvarez, *El Evangelio de la salud. Por qué es saludable creer*, Madrid 1999, 48.

In den Aussagen des Papstes aus Argentinien kann man die gleichen Motive entdecken, die in der Lehre des Alfons Maria de Liguori über den Dienst des Beichtvaters vorhanden sind. Sowohl für den eifrigsten Kirchenlehrer als auch für den heutigen Bischof von Rom ist Christus ein Modell der pastoralen Liebe, die sich den Menschen durch das Verständnis für ihre Verwirrung und Hilflosigkeit zuneigt. Beide Lehrer des christlichen Lebens betonen, dass nur die Barmherzigkeit die Menschen zu Gott zieht, und die Liebe und die evangelischen Forderungen Hand in Hand gehen sollen. Sowohl im ersten als auch im zweiten Fall werden die Seelsorger aufgerufen, im Umgang mit den Sündern übertriebene Strenge zu meiden und nicht seelenlos das Gesetz über den Menschen und seinen moralischen Zustand zu stellen.

Die Lehre von Papst Franziskus über die pastorale Barmherzigkeit hat auch gemeinsame Elemente mit dem Konzept der mitleidenden pastoralen Liebe, von der Henri J.M. Nouwen in seinen Büchern schreibt. Beide Autoren rufen die Seelsorger auf, Jesus nachzufolgen, der Gottes Solidarität mit den Sündern offenbart und sich in die menschliche Wirklichkeit hineinsenkt. Sowohl der Nachfolger Petri als auch der niederländische Theologe appellieren an die Seelsorger, den Menschen nicht zu verurteilen, sondern ihm Verständnis zu zeigen und ihn auf dem Weg zur Fülle des Lebens zu begleiten.

Die obige Beobachtung zeigt, dass die Lehre von Franziskus über die Praxis der Barmherzigkeit in der Seelsorge eine Hervorhebung und Bestätigung des sich im Laufe der Geschichte entwickelnden Konzeptes der pastoralen Milde darstellt. Die Autorität des Papstes bestätigt die Geltung der früheren theologischen Ansichten und ihren unveränderlichen pastoralen Wert. Die Lehre von Franziskus ist aber keine bloße Erinnerung an alte Ideen, sondern ein Versuch, durch die barmherzige Seelsorge eine angemessene Antwort auf die heutige Situation vieler Menschen zu geben, die von Schwäche geplagt und in die Sünde verstrickt sind. Den leidgeprüften, oft hilflosen und verzweifelten Menschen kommt Gott durch die von den Seelsorgern praktizierende *benignitas pastoralis* mit seiner barmherzigen Liebe entgegen, um sie zu sich selbst zu ziehen, zu erleuchten, zu stärken und zu befreien (vgl. EG Nr. 164). In dieser Weise setzt die Kirche das Heilswirken Jesu Christi fort, der in die Welt herabgestiegen ist, um den Menschen die Gnade Gottes zu offenbaren, sie zur Wahrheit zu führen und durch seine Armut reich zu machen (vgl. 2 Kor 8,9).

Prof. Dr. Ryszard Hajduk

Professor für Pastoraltheologie an der Ermländisch-Masurischen Universität zu Olsztyn (Polen)

Gastprofessor an der Katholischen Universität zu Cochabamba (Bolivien).

reich-hart@wp.pl

## Qualitätsversprechen der Krankenhauseelsorge Der lange Weg vom Bekenntnis bis zur Umsetzung

### Abstract

Zu Recht wird den pastoralen Akteur\_innen zunehmend die Reflexion ihrer Arbeit unter der Perspektive der Qualität aufgetragen. Viele empfinden dies als ein Widerfahrnis. Im besten Fall wird es als eine sinnvolle Gestaltungsaufgabe begriffen. Am Beispiel der Krankenhauseelsorge kann diese Entwicklung treffend nachgezeichnet werden, weil dort zwei recht unterschiedliche Qualitätskulturen aufeinanderprallen: die eines Dienstleistungsunternehmens, in dem die Qualität der erbrachten Leistungen ein entscheidender Wettbewerbsparameter ist, und die der pastoralen Arbeit, in der so gut wie keine ausgearbeiteten Qualitätsmodelle existieren. In diesem Schnittfeld ist die Krankenhauseelsorge im Hinblick auf ihre Qualität in besonderer Weise angefragt.

Increasingly, pastoral actors are rightly being asked to provide reflections on the quality of their own work. Many consider this a valuable experience or at best a meaningful organizational task. The example of clinical pastoral care aptly describes this development, being a place where two very different quality cultures collide: a service company in which the quality of the services provided is a decisive competitive parameter; and pastoral work, which lacks quality models altogether. At that interface, hospital pastoral care is in special demand in terms of quality.

Qualität ist zwischenzeitlich ein Schlüsselbegriff moderner Dienstleistungsgesellschaften. Der Umgang damit wird Unternehmen, Einrichtungen und Behörden ungefragt zugemutet. Auch den Akteur\_innen in der pastoralen Arbeit wird zunehmend die Reflexion ihrer Arbeit unter dem Begriff der Qualität aufgetragen und die damit verbundenen Anfragen an die eigene Arbeit abgefordert. Diese Entwicklung kann man in der Krankenhauseelsorge besonders gut beobachten, weil dort zwei recht unterschiedliche Qualitätswelten – die des Gesundheitswesens und die der Seelsorge – aufeinanderprallen. Die Krankenhauseelsorge steht damit im Schnittfeld sehr unterschiedlich ausgeprägter Qualitätskulturen: Während in den Krankenhäusern die Qualität der erbrachten Leistung einer der wesentlichen Wettbewerbsparameter ist, existieren in der pastoralen Arbeit wenig systematische Qualitätsmodelle. Diese besondere Position hat Auswirkungen auf den Qualitätsdiskurs in der Krankenhauseelsorge und fordert sie in besonderer Weise heraus.

In diesem Beitrag wird am Beispiel der Krankenhauseelsorge gezeigt, wie diese sich im Hinblick auf den Qualitätsdiskurs entwickelt hat und welche weiteren Entwicklungen anstehen. In einem ersten Schritt wird verdeutlicht, dass die Anfrage an die Qualität des eigenen Handelns zugleich als Widerfahrnis und als Gestaltungsaufgabe verstanden werden sollte. Um die spezifische Situation der Krankenhauseelsorge im Qualitätsdiskurs darzulegen, wird in einem zweiten Schritt beleuchtet, wie unter-

schiedlich die Qualitätswelten im Krankenhaus und in der seelsorglichen Arbeit derzeit sind. Im weiteren Fortgang steht die Entwicklung der Qualitätsbemühungen in der Krankenhauseelsorge im Blick. Daher werden in einem dritten Schritt die Qualitätsversprechen der Krankenhauseelsorge in den deutschen Bistümern systematisiert und in einem vierten Schritt bewertet. Dabei wird deutlich, dass zwar viele Qualitätsversprechen gegeben werden, deren Umsetzung aber zumeist im Vagen bleibt. Dies scheint symptomatisch für viele pastorale Qualitätsversprechen zu sein. In einem fünften Schritt werden daher drei Initiativen vorgestellt, die sich systematisch und verbindlich auf den Weg gemacht haben, um die eigenen Qualitätsversprechen einzulösen. Die Reichweite dieser Initiative ist unterschiedlich: bundesweit, auf der Ebene einer Diözese und in Bezug auf einen Krankenhausträger. Ein letzter Schritt gibt einen Ausblick auf die weitere Entwicklung und die anstehenden Aufgaben. Diese Überlegungen beziehen sich zwar auf die Seelsorge im Krankenhaus, können aber vermutlich ohne weiteres auf andere pastorale Handlungsfelder übertragen werden.

## 1. Qualität als Widerfahrnis und Gestaltungsaufgabe

Die Aufwertung des Qualitätsgedankens steht in unmittelbarem Zusammenhang mit einer gesamtgesellschaftlichen Entwicklung: Der Globalisierungsprozess und der damit einhergehende Wettbewerb lenken den Blick auf die Qualität von Produkten und Dienstleistungen; die Umgestaltung ehemals mildtätiger kirchlicher Einrichtungen zu Dienstleistungsorganisationen befördert eine stärkere Orientierung an den Bedürfnissen der zu betreuenden Menschen und deren Vorstellungen von einer guten Versorgung; die Professionalisierung, insbesondere in den sozialen, pädagogischen und pastoralen Handlungsfeldern, adelt die Qualität der erbrachten Leistung zum unterscheidbaren Kriterium gegenüber nicht professionell geleisteter Arbeit; und schließlich rückt in individualisierten Gesellschaften mit ihren Wahlmöglichkeiten die Beschaffenheit eines Produkts oder einer Dienstleistung als Entscheidungskriterium auf der Rangliste der Leistungsempfänger\_innen weit nach oben.<sup>1</sup>

Unternehmen, Einrichtungen und Behörden haben den fulminant wachsenden Anspruch an die Qualität ihrer Produkte oder Dienstleistungen nicht durchweg freudig aufgegriffen. Ausnahmen mag es gegeben haben. Vielmehr wurden in der Regel die Qualitätsansprüche und die damit verbundenen Konsequenzen von außen an die Unternehmen herangetragen. Sich mit Qualitätssystemen beschäftigen zu müssen, wurde daher eher als ein Widerfahrnis verstanden, dem es sich zu beugen galt, denn als eine gerne zu verrichtende Aufgabe.

---

<sup>1</sup> Vgl. dazu auch Helmut Fend, Qualität und Qualitätssicherung im Bildungswesen. Wohlfahrtsstaatliche Modelle und Marktmodelle, in: Qualität und Qualitätssicherung im Bildungsbereich: Schule, Sozialpädagogik, Andreas Helmke – Walter Hornstein – Ewald Terhart (Hg.), Basel 2000, 55–72, hier: 55.

Allerdings müssen Gegebenheiten, die einem als Widerfahrnis entgegentreten, nicht von vornherein unnütz oder gar unsinnig sein. Oft liegen darin sogar Chancen, weil Gewohnheiten hinterfragt werden. So entwickeln bis heute einige Unternehmen, über ihr Pflichtprogramm im Qualitätsmanagement hinaus, äußerst sinnvolle und wirksame Initiativen, um die Qualität ihrer Dienstleistungen und Produkte zu verbessern. Hier spricht man mit gutem Recht von exzellenter Qualität.<sup>2</sup> Manche tun dies sogar aus Überzeugung und mit Leidenschaft. Das ist freilich der Idealfall und man wünscht mehr solcher Organisationen. Denn diese Unternehmen und Einrichtungen haben den Vorzug und die Grenzen von Qualitätsbemühungen erkannt und das Widerfahrnis Qualität als sinnvolle Gestaltungsaufgabe aufgegriffen, nicht als Selbstzweck, sondern zum Wohl ihrer Kund\_innen oder der ihnen anvertrauten Menschen.

Der Rezeption des Qualitätsgedankens, die gegenwärtig in den großen Kirchen im deutschsprachigen Raum in Gang kommt, folgt einem grundsätzlich ähnlichen Muster.<sup>3</sup> Auch hier erleben viele die Diskussion um die Qualität pastoraler Arbeit als ein Widerfahrnis, während andere sie als eine Gestaltungsaufgabe begreifen. Seitens der Kirche existieren kaum verpflichtende Qualitätsanforderungen an die pastorale Arbeit, ausgenommen die Ausbildungsstandards zu den pastoralen Berufen.

## 2. Die Qualitätswelten im Gesundheitswesen und in der Pastoral

Sehr gut kann man die Rezeption des Qualitätsgedankens in der kategorialen Seelsorge im Krankenhaus betrachten. Dies ist nicht verwunderlich, denn die Seelsorge im Krankenhaus erbringt ihren kirchlichen Auftrag im Kontext von Dienstleistungsunternehmen, in denen die Qualität zwischenzeitlich eine zentrale Bedeutung erlangt hat. Man kann ohne Übertreibung sagen: Hier prallen zwei recht unterschiedliche Qualitätskulturen aufeinander.

Während in den Einrichtungen des Gesundheitswesens in den vergangenen 20 Jahren die Qualität von einer randständigen Bedeutung in das Zentrum der gesundheitspolitischen Diskussion gerückt ist<sup>4</sup>, wird dieses Gedankengut in der Pastoral erst anfäng-

---

<sup>2</sup> Vgl. Klaus J. Zink, TQM als integratives Managementkonzept. Das EFQM Excellence Modell und seine Umsetzung, München/Wien 2004.

<sup>3</sup> Für diesen Prozess seien beispielhaft genannt: Thomas Wienhardt, Qualität in Pfarreien. Kriterien für eine wirkungsvolle Pastoral, Würzburg 2017; Michael Fischer, Die Qualität pastoralen Handelns. Braucht es ein pastorales Qualitätsmanagement?, in: Wege zum Menschen, 63 (2011) 3, 273–288; Folkert Fendler, Von der „Qualitas“ zur Messung. Theologisch verantwortet von Qualität reden, in: Liturgie und Kultur, 2 (2011) 1, 4–27; Rat der EKD, Kirche der Freiheit. Perspektiven für die evangelische Kirche im 21. Jahrhundert. Ein Impulspapier des Rates der EKD, Hannover 2006.

<sup>4</sup> Wer sich in die Entwicklung des Qualitätsdiskurses im Gesundheitswesen und deren Implikationen für konfessionelle Einrichtungen vertiefen möchte, sei verwiesen auf: Michael Fischer, Die Qualität konfessioneller Krankenhäuser. Zwischen gesellschaftlicher Relevanz und christlicher Identität, in:

lich rezipiert; es bestehen dort, teilweise zu Recht, erhebliche Bedenken gegenüber Qualitätssystemen. Während in den Krankenhäusern die erbrachte Qualität der Leistungen nicht nur zunehmend transparent gemacht wurde und von der Qualität in Zukunft Teile der Finanzierung und Krankenhausplanung abhängen, gibt es in der pastoralen Arbeit selten explizite Kriterien, die erfasst, bewertet und mit Konsequenzen bedacht sind. Das heißt: Qualität ist in Krankenhäusern zu einem entscheidenden Wettbewerbsparameter geworden, spielt jedoch in der pastoralen Arbeit keine oder nur eine untergeordnete Rolle.

Diese Gegenüberstellung verdeutlicht, wie unterschiedlich diese beiden Qualitätswelten in Theorie und Praxis ausgestaltet sind. Es wird verständlich, warum gerade an die Krankenhauseelsorge die Anfrage an ihre Qualität als Gestaltungsaufgabe zunehmend herangetragen wird. Um Missverständnisse zu vermeiden: Mit der Gegenüberstellung soll nicht unbesehen und pauschal ausgesagt werden, dass die einen – also das Gesundheitswesen mit seinen Einrichtungen – die Guten im Hinblick auf Qualität sind, und die anderen – die Kirche mit ihrer pastoralen Arbeit – die Schlechten und Verschlafenen sind. Ganz so einfach verhält es sich nicht.

Diese Gegenüberstellung hat eine andere Stoßrichtung: Es geht um die Initiierung eines wechselseitigen Lernprozesses. Hier ist zweifellos ausreichend Lernpotenzial in beide Richtungen vorhanden. In diesem Beitrag interessiert uns vornehmlich die Frage, welche Impulse die pastorale Arbeit von den Qualitätsanstrengungen im Gesundheitsbereich aufnehmen kann.

### 3. Qualitätsversprechen der Krankenhauseelsorge

Um einen ersten Einblick in den Stand der Qualitätsentwicklung in der Krankenhauseelsorge bundesweit zu erhalten, lohnt es sich, die diesbezüglichen konzeptionellen Grundlagen der Bistümer in Deutschland zu studieren und sie einer zusammenfassenden Analyse zu unterziehen. Zu diesem Zweck haben wir die verfügbaren Bistumskonzepte gesichtet und systematisiert.<sup>5</sup> Diese tragen unterschiedliche Bezeichnungen: Meistens werden sie Leitbilder genannt, aber auch die Begriffe Leitlinien, Orientierungsrahmen, Qualitätsstandards, Eckpunkte und Richtlinien finden sich als Bezeichnungen. Im Sprachgebrauch des Qualitätsmanagements markieren diese Begriffe recht unterschiedliche Grade der Verbindlichkeit. Diese unscharfe Verwendung der

---

Marianne Heimbach-Steins – Thomas Schüller – Judith Wolf (Hg.), *Katholische Krankenhäuser – herausgeforderte Identität*, Paderborn 2017, 107–129.

<sup>5</sup> In Deutschland gibt es insgesamt 27 Erzbistümer und Bistümer. In die Auswertung konnten wir 18 Konzepte einbinden. Von den neun nicht einbezogenen Erzbistümern oder Bistümern gab es keine entsprechenden Dokumente oder sie wurden nicht zur Verfügung gestellt. An dieser Stelle danke ich Frau Linda Schulte für ihre Mitwirkung.

Begrifflichkeiten deutet bereits darauf hin, dass in den meisten Konzepten im Unklaren bleibt, wie die versprochene Qualität verbindlich umgesetzt wird.

Zunächst sollten wir uns den inhaltlichen Ausführungen in diesen Konzepten widmen. Was steht dort und welche Leistungen werden versprochen? Die Aussagen können in folgende Themenbereiche untergliedert werden: das Selbstverständnis der Krankenhausseelsorge, die Grundlagen der seelsorglichen Arbeit, ihre Arbeitsweise, die relevanten Handlungsfelder, die notwendigen Kompetenzen eines Seelsorgers und die Qualität der Krankenhausseelsorge. Anhand dieser Themenfelder werden nun zusammenfassend die Konzepte vorgestellt.<sup>6</sup>

- Selbstverständnis

Sehr ausführlich finden sich, in einem theologischen Duktus formuliert, in nahezu allen Konzepten Aussagen zum kirchlichen Auftrag der Krankenhausseelsorge, ihrer anthropologischen Fundierung im christlichen Glauben sowie ihrem Verständnis von Krankheit.

- Grundlagen der seelsorglichen Arbeit

Es wird die besondere Situation jener Menschen ausgeführt, denen die Seelsorge im Krankenhaus begegnet, und mit welcher (christlichen) Grundhaltung diesen Menschen begegnet werden soll. Dabei ist die Basis dieses Begegnungshandelns eine geistliche Dimension.

- Arbeitsweise

Hier werden die Arbeitsformen der seelsorglichen Arbeit im Krankenhaus wie beispielsweise ihre Ansprechbarkeit und Schweigepflicht, die interdisziplinäre und ökumenische Zusammenarbeit und die Kooperation mit den Pfarrgemeinden dargelegt.

- Handlungsfelder

Aus den angeführten Handlungsfeldern wird deutlich, dass die Entwicklung von der Krankenseelsorge zur Krankenhausseelsorge weitgehend selbstverständlich vollzogen ist. Neben den Patienten, den Mitarbeitern und den Angehörigen als Zielgruppen der Seelsorge werden die Bereiche Liturgie und Sakramente, Ethik, Aus- und Weiterbildung, Ehrenamtliche und die Einbindung in das Organisationsgefüge des Krankenhauses als wichtige Handlungsfelder aufgeführt.

- Kompetenzen des Seelsorgers

In diesem Themenbereich werden geistliche und spirituelle Kompetenzen, soziale und persönliche Kompetenzen benannt.

---

<sup>6</sup> Diese knappe Zusammenstellung bedeutet nicht, dass sich in allen vorliegenden Konzepten zu jedem Themenfeld die entsprechenden Aussagen finden. Vielmehr ist hier ausgeführt, welche zentralen Aussagen sich in einer Gesamtschau herauskristallisieren lassen.

- Qualität

Unter dem Aspekt der Qualität finden sich folgende Themen: angemessene Ausbildungsstandards und Zusatzqualifikationen, wichtige Rahmenbedingungen wie Räumlichkeiten und Ausstattung, Maßnahmen zur Qualitätssicherung wie Supervision, Fallbesprechungen, kollegiale Beratung, Fortbildungen und Arbeitsgruppen.

#### 4. Vom Versprechen zur Einlösung

Entsprechend der erkenntnisleitenden Interessen kommt man in der Beurteilung dieser Konzepte zu unterschiedlichen Einschätzungen. Uns interessiert das Qualitätsversprechen und seine Umsetzung, also die Perspektive des Qualitätsmanagements. Vor diesem Hintergrund kann man feststellen: In nahezu allen Konzepten sind die theologischen und normativen Ausführungen über das Selbstverständnis und die Grundlage der Krankenhausseelsorge sehr ausführlich dargelegt. Dies gilt auch für den Themenbereich der Kompetenzen, in dem eingehend jene Kompetenzen aufgelistet werden, welche die Seelsorger\_innen besitzen sollen. In den beiden Themenfeldern Arbeitsweise und Handlungsfelder spiegelt sich das breite Spektrum der Aufgaben in der Krankenhausseelsorge wider. Am handlungsorientiertesten sind die Aussagen, die auf die Ausbildungsstandards und die Zusatzqualifikationen eingehen, die die Rahmenbedingungen klären und die sich auf die Teilnahme an reflektierenden Angeboten wie Supervision oder kollegiale Beratung beziehen.

In den Konzepten wird also umfänglich beschrieben, wie Krankenhausseelsorge sein soll. Offen bleibt die Frage, was dafür getan wird, dass dies in der konkreten Praxis auch so ist. Oder anders formuliert: Die Praktische Theologie fällt methodisch kaum ins Gewicht, dagegen überwiegen die systematisch-theologischen Aussagen. Aus der Perspektive eines Qualitätsmanagements ist das zu wenig, eigentlich nur die halbe Strecke auf dem Weg vom Versprechen zur Umsetzung. Grundlagen und Aufgaben sind klar benannt, der Weg dorthin verbleibt noch in vagen Andeutungen. Die erste Hälfte ist geschafft, nun sollte der restliche Weg beschrritten werden.

Im Vergleich zum Gesundheitswesen lässt sich ganz allgemein sagen: Die Qualitätskonzepte in den Krankenhäusern weisen ein hohes Maß an Methoden und Verfahren zur operativen Umsetzung auf<sup>7</sup>; dagegen leiden die Qualitätsüberlegungen in der Krankenhausseelsorge an einem Überhang normativer Überlegungen. Während also die Akteur\_innen im Gesundheitswesen ständig mit der Aufgabe befasst sind, auf welche Art und Weise sie bestmögliche Qualität erbringen können und zur Kontrolle zahlreiche Prüfverfahren einsetzen, macht sich die Krankenhausseelsorge zu wenig Gedanken darüber, wie sie ihre Qualitätsversprechen systematisch einlösen kann.

---

<sup>7</sup> Vgl. beispielsweise die aktuelle Richtlinie über grundsätzliche Anforderungen an ein einrichtungsinternes Qualitätsmanagement.

## 5. Auf dem Weg zu Qualitätsmodellen

In den vergangenen Jahren entwickelten sich in der Krankenhauseelsorge ernsthafte Bemühungen, die seelsorglichen Qualitätsversprechen auf der Grundlage eines systematischen Qualitätsmanagements einzulösen. Drei solcher Initiativen, die auf unterschiedlichen Ebenen angesiedelt sind, sollen hier kurz vorgestellt werden: Bundesweit gibt es das von konfessioneller Seite entwickelte Zertifizierungsverfahrens proCum Cert, in dem die Krankenhauseelsorge eigens abgebildet ist; auf Bistumsebene hat sich die Erzdiözese Freiburg auf den Weg gemacht; und schließlich soll am Beispiel der Vinzenz Gruppe in Wien ein Qualitätsentwicklungsprozess auf Trägerebene gezeigt werden. Die drei Beispiele können nicht umfassend beschrieben werden, intendiert ist vielmehr ein erster Einblick, in welche Richtung sich die jeweiligen Akteur\_innen auf den Weg gemacht haben.

### Die Krankenhauseelsorge in proCum Cert

proCum Cert ist eine konfessionelle Zertifizierungsgesellschaft, die im Jahr 1998 auf Initiative des Katholischen und Evangelischen Krankenhausverbands gegründet wurde.<sup>8</sup> proCum Cert hat sich zum Ziel gesetzt, „die Sicherung und Weiterentwicklung der Qualität in evangelischen und katholischen Einrichtungen im Zeitalter des Wettbewerbs sozialer Dienstleistungen“ voranzubringen.<sup>9</sup> Mithilfe von proCum Cert wird eine Gesamteinrichtung zertifiziert, die Krankenhauseelsorge ist in das Verfahren eingebunden. Da dieses Verfahren nur in konfessionellen Einrichtungen zur Anwendung kommt, ist es bei Seelsorger\_innen in Krankenhäusern kommunaler oder privater Trägerschaft kaum bekannt.

Wie andere Bereiche eines Krankenhauses ist die Seelsorge im Rahmen des Zertifizierungsverfahrens aufgefordert, ihr Handeln in Bezug auf ihre Struktur, Prozess- und teilweise auch Ergebnisqualität nachzuweisen.<sup>10</sup> Werden die Kriterien erfüllt, erhält man ein Zertifikat. Am Beispiel des Kriteriums ‚Organisation‘ kann dies beispielhaft veranschaulicht werden. Hier muss die Seelsorge zeigen, wie die Dienstzeiten, die Dienstpläne, die Vertretungen, die Erreichbarkeit, die Information der Mitarbeiter\_innen, die Zuständigkeiten, die Teambesprechungen, die interkonfessionelle Zu-

---

<sup>8</sup> Vgl. Michael Fischer, Das konfessionelle Krankenhaus. Begründung und Gestaltung aus theologischer und unternehmerischer Perspektive, Münster <sup>3</sup>2012, 315–330; siehe auch die Homepage von proCum Cert: <https://www.procum-cert.de>.

<sup>9</sup> proCum Cert (Hg.), Denkanstöße – Für eine eigenständige Zertifizierung konfessioneller Einrichtungen und Werke, Detmold 1999, 3.

<sup>10</sup> Auf weitere Details wird an dieser Stelle nicht eingegangen. So kann beispielsweise die Zertifizierung nach proCum Cert sowohl im Rahmen des KTQ-Verfahrens also auch im Rahmen einer DIN ISO-Zertifizierung erlangt werden.

sammenarbeit und die Zusammenarbeit mit nichtchristlichen Religionsgemeinschaften geregelt sind.

Freilich geht es in diesem Verfahren nicht nur um die Organisation der Krankenhausseelsorge, sondern alle relevanten Bereiche der Seelsorge müssen abgebildet werden. Dazu zählen: Rahmenbedingungen, Integration ins Krankenhaus, Abstimmung mit Diözesen/Landeskirchen, Qualifikation der Seelsorger\_innen, Einbindung in die Leitbildumsetzung und das Qualitätsmanagement, Seelsorge für Patient\_innen und Angehörige, Kommunikation und Dokumentation, Seelsorge für Mitarbeiter\_innen, interne und externe Öffentlichkeitsarbeit, Seelsorgekonzept, Ethikarbeit, Beteiligung an der Fort- und Weiterbildung, Ehrenamtliche und Zusammenarbeit mit den Kirchengemeinden.<sup>11</sup>

### Das Lern- und Qualitätssystem in der Erzdiözese Freiburg

Auf der Grundlage von acht Handlungsfeldern in einer sogenannten „lernHelix“ wird in der Erzdiözese Freiburg der Qualitätsprozess gesteuert.<sup>12</sup> An dieser Stelle kann nicht auf das gesamte Lern- und Qualitätssystem eingegangen werden, sondern nur auf die so benannten Spezifikationen. Derzeit gibt es in der Erzdiözese Freiburg 17 solcher Spezifikationen. Auf dieser Grundlage werden die Erfahrungen und das vorhandene Wissen bistumsweit gesammelt und für alle verfügbar gemacht. Die ersten fünf Spezifikationen lauten beispielsweise: Erreichbarkeit der Klinikseelsorge, ökumenische Zusammenarbeit im Krankenhaus, Kooperation und Vernetzung mit dem Krankenhaus, Seelsorgebegleitung von Patient\_innen sowie die Begleitung Sterbender und ihrer Angehörigen.

Alle Spezifikationen sind in fünf Stadien aufgeschlüsselt, die aufsteigenden Qualitätslevels entsprechen. Das Stadium fünf ist das höchste Level. Die Spezifikationen unterstützen die konkrete Arbeit und werden daher als ein multifunktionales Werkzeug eingesetzt. Sie dienen nicht nur der Wissensvernetzung, sondern setzen einen Denk- und Verständigungsprozess darüber voraus, was aus der Perspektive der unterschiedlichen Akteur\_innen unter einer guten Seelsorgequalität zu verstehen ist und wie diese in die Praxis umgesetzt werden soll. Somit unterstützen die Spezifikationen die persönliche Orientierung der Seelsorger\_innen und die Weiterentwicklung der Krankenhausseelsorge zum Beispiel durch eine Selbsteinschätzung oder durch eine alle vier Jahre bistumsweit stattfindende Visitation auf der Grundlage der Spezifikationen.

---

<sup>11</sup> Zu diesen Kriterien sind die Anforderungen im Selbstbewertungskatalog für Krankenhäuser von proCum Cert dezidiert aufgelistet.

<sup>12</sup> Vgl. Roland Mangold – Martina Reiser – Stefan von Räden, Auf dem Weg zu „guter Arbeit“, in: Michael Fischer (Hg.), Relevanz in neuer Vielfalt. Perspektiven für eine Krankenhausseelsorge der Zukunft, Rheinbach 2018, 113–128.

## Vinzenz Gruppe Wien

Die Vinzenz Gruppe ist ein Verbund von Ordenskrankenhäusern und anderen Gesundheitseinrichtungen in Österreich mit Sitz in Wien. Dort hat die Krankenhauseelsorge in den letzten Jahren ein Qualitätskonzept aufgebaut und eingeführt. Dafür gab es vier Gründe: Die Leistungen der Seelsorge sollten für die Krankenhausleitung sichtbar gemacht, ein gemeinsames Verständnis einer qualitätvollen Seelsorge erarbeitet, die Erwartungen an Seelsorge mit dem eigenen Selbstverständnis abgeglichen und schließlich blinde Flecken selbstkritisch aufgedeckt und Entwicklungsfelder gesichtet werden.

Im Rahmen dieses Lernprozesses entstanden strukturelle Qualitätskriterien, die sich beispielsweise auf notwendige Qualifikationen, einen verbindlichen Personalschlüssel, die Anforderungen anderer Berufsgruppen an die Seelsorge sowie die Begleitung und Führung Ehrenamtlicher beziehen; ebenso wurden Qualitätskennzahlen wie die Anzahl der Begegnungen der Haupt- und Ehrenamtlichen mit Patient\_innen und Mitarbeiter\_innen erstellt; schließlich einigten sich die Seelsorger\_innen auf sogenannte inhaltliche Qualitätskriterien.

Hier soll der Blick nur auf die Entwicklung dieser inhaltlichen Qualitätskriterien gerichtet werden. Für vier typische seelsorgliche Situationen sind inhaltliche Qualitätskriterien erarbeitet, anhand derer die Seelsorger\_innen beurteilen können, ob eine seelsorgliche Begleitung gut war oder nicht. Es handelt sich um folgende Situationen:

- „Einmal-Begegnungen: Situationen, in denen es voraussichtlich nur diese eine Begegnung geben wird, aber mit einem konkreten Anliegen.
- Eingeschränkte Kommunikation: Begegnung auf der Intensivstation, Begegnung mit dementiell erkrankten Personen und mit Sterbenden.
- Krisenhafte Situationen von Patienten: Seelsorgerliche Krisenbegleitung nach Diagnoseeröffnung, bei Retraumatisierungen und Begleitung von Angehörigen bei Verabschiedungen.
- Langzeitbegleitung von Patienten und Bewohnern in Pflegehäusern.“<sup>13</sup>

Die inhaltlichen Qualitätskriterien für die Einmal-Begegnungen lauten auszugsweise: Patient\_in kann Gefühle einbringen, Seelsorge kann die Befindlichkeit, Bedürfnisse und Anliegen des/der Patient\_in wahrnehmen, Körperhaltung und -sprache des/der Patient\_in verändern sich zum Positiven und er/sie kann einen nächsten konkreten Schritt für sich benennen. Die Seelsorgegespräche werden im Anschluss in bestimmten Zeitintervallen anhand dieser Kriterien individuell reflektiert oder auch in Zweiergesprächen ausgewertet. Zusätzlich werden im Team diese Auswertungen bespro-

---

<sup>13</sup> Rainer Kinast, Strukturelle Einbindung der Seelsorge in die Organisation Krankenhaus, in: Michael Fischer (Hg.), Relevanz in neuer Vielfalt. Perspektiven für eine Krankenhauseelsorge der Zukunft, Rheinbach 2018, 108–109.

chen. Da nachhaltige Lernerfolge und Weiterentwicklungen nur erreicht werden können, wenn regelmäßig evaluiert wird, hat die Vinzenz Gruppe ein gestuftes Regelwerk zum Umgang mit den einzelnen Instrumentarien aufgebaut. Die Teilnahme am Qualitätsentwicklungsprozess ist für die Seelsorger\_innen verpflichtend.

## 6. Die zweite Hälfte des Qualitätsweges

Die Auswertung der Konzepte für die Krankenhauseelsorger\_innen hat gezeigt, dass die Grundlagen für die Seelsorge im Krankenhaus weitgehend und theologisch begründet ausformuliert sind. Diese Konzeptarbeit ist die Voraussetzung für den Anfang der zweiten Wegstrecke, die in der verbindlichen Umsetzung der gegebenen Qualitätsversprechen liegt. Wir haben auch gesehen, dass sich einzelne Akteur\_innen bereits auf den Weg gemacht und damit entsprechende Wirkungen erzeugt haben.

Vergegenwärtigt man sich den intensiven Qualitätsdiskurs im Gesundheitswesen als ein relevantes Umfeld der Krankenhauseelsorge, wird die Bedeutung dieser Aufbrüche unmittelbar vor Augen geführt. Will man die eigene Relevanz auf diesem Spielfeld behalten, dürfen die dort geltenden Spielregeln nicht ignoriert werden.<sup>14</sup> Wie bereits gesagt, können derartige Widerfahrnisse zu einer sinnvollen Gestaltungsaufgabe heranreifen. Allerdings müssen auf diesem Weg noch einige Schritte zurückgelegt werden. Die drei dargestellten Beispiele zeigen, welche Richtung eingeschlagen werden sollte und in welchen Etappen das Ziel erreicht werden kann.

Eine erste Etappe ist die weitere Konkretisierung der in den Konzepten formulierten Qualitätsversprechen in festumrissene Maßnahmen, verbindliche Strukturen und Prozesse. Dabei müssen die weiteren Festlegungen so konkret und transparent sein, dass man sich an ihnen messen lassen kann. Bleiben die Festlegungen im Vagen, gibt es keine Kriterien zur Unterscheidung. Die drei ausgeführten Qualitätsinitiativen haben diesen Schritt in die Verbindlichkeit und Transparenz auf jeweils eigene Weise getan.

Eine nachhaltige Qualitätsentwicklung wird nur in Gang gesetzt, wenn in einer weiteren Etappe angemessene und verbindliche Reflexionsschleifen eingeführt werden. Auch hier haben die drei Modelle ihren Zielen entsprechend unterschiedliche Lösungen gefunden: Einzelreflexion auf der Grundlage definierter Qualitätskriterien, Vertiefungen im Team, Einbindung der Krankenhausleitung und der Verantwortlichen aus Bistum beziehungsweise Landeskirche. Diese Formate existieren bereits heute, es wird aber darauf ankommen, wie zielgerichtet solche Reflexionsebenen im Hinblick auf eine Qualitätsentwicklung gestaltet sind. Wichtig ist hierbei, dass es im seelsorglichen und pastoralen Handeln keine objektiven Qualitätskennzahlen gibt, anhand de-

---

<sup>14</sup> Vgl. Michael Fischer, *Integrale Krankenhauseelsorge. Trägheit taugt nicht zur Verwirklichung des Auftrags*, in: ders. (Hg.), *Relevanz in neuer Vielfalt. Perspektiven für eine Krankenhauseelsorge der Zukunft*, Rheinbach 2018, 175–192.

rer beurteilt werden könnte, ob es sich um eine „gute“ oder „schlechte“ Qualität handelt. Vielmehr kommt es darauf an, dass es Kriterien für gelungenes Handeln gibt, die zur eigenen Selbst- oder Gruppenreflexion verwendet werden.

Es ist eine Binsenweisheit, dass ein Blick von außen den eigenen Horizont erweitert. Im kirchlichen Kontext bleibt man gerne im eigenen Milieu. Dies ist auf der einen Seite verständlich, weil beispielsweise aus dem kirchlichen Milieu stammende Supervisor\_innen eine Anschlussfähigkeit an das Arbeitsfeld garantieren. Vermieden wird dadurch, und das ist die Kehrseite, der fremde Blick, der möglicherweise hilfreiche Irritationen und Lernschritte auslösen würde. Das Methodenrepertoire des Qualitätsmanagements hat viele wirksame Instrumente, um auf die eigene Praxis einen dosiert fremden Blick zu richten – womit die dritte Etappe erreicht ist. Eine ideale Form wäre ein kollegiales Audit.

Die vierte Etappe besteht in der Verbindlichkeit. Ohne diese kommen Qualitätsentwicklungsprozesse nicht voran. Dabei gilt es, eine kluge Balance zwischen der Eigeninitiative und einem verbindlichen Einfordern zu finden. Erfahrungsgemäß braucht es beide Pole, um sich gemeinsam auf den Weg machen zu können. Hier führen mehrere Wege nach Rom. Was es allerdings unbedingt braucht, ist der Wille, überhaupt aufbrechen zu wollen.

Hans Raffée hat bereits im Jahr 1995 zu bedenken gegeben: „Als dringend ausbaubedürftig erweist sich das Feld der Wirkungs- und Erfolgsmessung kirchlicher Aktivitäten.“<sup>15</sup> Hans Raffée hat Recht: Wenn man nicht weiß, ob das eigene Handeln sinnvolle Wirkungen erzeugt und dafür keine entsprechenden Kriterien existieren, kann leicht die Orientierung verloren gehen.

Seelsorgliches Handeln steht in der Spannung zwischen Unverfügbarem und Beeinflussbarem. Die Spiritualisierung pastoralen Tuns sowie die Ablehnung der Definition und Überprüfung von Wirkungskriterien führen allerdings häufig dazu, dass implizite Erfolgsstandards gesetzt werden, die nicht zwingend reflektiert werden müssen.<sup>16</sup> Ein Handeln ohne Maß am Richtigen und Erfolgreichen ist kaum möglich. Wer systematisch Qualität entfalten möchte, muss die Wirkungen seines Handelns in Augenschein nehmen, „denn es gibt eine Wirkung des Handelns, die zum Handelnden gehört, ohne dass er behaupten kann, er hätte sie von sich aus hergestellt“<sup>17</sup>.

---

<sup>15</sup> Hans Raffée, Kirchenmarketing – Irrweg oder Gebot der Vernunft? Vom Nutzen des Marketing für die Kirche. Arbeitskreis Evangelischer Unternehmer in Deutschland, Karlsruhe 1998, 172.

<sup>16</sup> Vgl. Karl Gabriel, „Messung“ pastoralen Erfolgs – religionssoziologisch, in: Winfried Daut – Johannes Horstmann (Hg.), Erfolgreiche – nicht-erfolgreiche Gemeinde. Zur „Erfolgskontrolle“ pastoraler Tätigkeit, Paderborn 1981, 85.

<sup>17</sup> Manfred Josuttis, Der Traum des Theologen. Aspekte einer zeitgenössischen Pastoraltheologie 2, München 1988, 90.

Dr. theol. habil. Michael Fischer

Private Universität für Gesundheitswissenschaften, medizinische Informatik und Technik (UMIT)

Eduard-Wallnöfer-Zentrum 1

A-6060 Hall in Tirol

Tel.: +43 (0) 50 8648-3871

michael.fischer@umit.at und fischer@st-franziskus-stiftung.de

[https://umit.at/page.cfm?vpath=departments/public\\_health/research-unit-for-quality](https://umit.at/page.cfm?vpath=departments/public_health/research-unit-for-quality)

## „Policy matters“ Das Politische im kirchlichen Handeln und das Denken Cornel Wests

### Abstract

Die Rolle des Politischen für Theologie und Kirche scheint in den momentanen Diskursen ungeklärt. Kirchliches Handeln kann ausgehend von der begründenden biblischen Reich-Gottes-Botschaft nicht nicht-politisch sein, als konziliar-pastorales Handeln hat es unverzichtbar eine soziale und politische Dimension. Für Cornel West ist es relevant, sich gegen die nihilistische Bedrohung von Sinnlosigkeit, Hoffnungslosigkeit und Lieblosigkeit zu stellen, indem man sich in der Nachfolge Jesu ganz bewusst der konkreten Praxis der Menschen, ihrem Leiden und ihren Hoffnungen aussetzt. Die Bedrohungen der Würde, Integrität und Freiheit der Menschen sind immer auch politische Elemente, die die sozial-politische Dimension des *policy matters* für alle Menschen offenbaren. Inwiefern und inwieweit Kirche und Theologie bereit sind, sich auf dieses kritische Denken und leidsensible Engagement an der Seite der Hoffnungslosen einzulassen, wird für ihre zukünftige Gestalt mitentscheidend sein.

The role of public and political policy regarding theology and the Church seems to be unclear in the ongoing debates. In light of the Biblical message of the Kingdom of God, ecclesiastical and pastoral actions cannot remain apolitical, since all such behavior has not only a personal but also social and political dimensions. Moreover, for Cornel West it is important to refuse to accede to the “nihilistic threat” of “meaninglessness, hopelessness and lovelessness” by intentionally exposing oneself to the concrete suffering and hopes of others. The threat to people’s dignity, integrity, and freedom are always political elements that reveal the social-political dimension of *policy matters* for all human beings. It is decisive for the future of the Church and theology to determine in what sense and to what extent their representatives are willing to become involved with this critical thinking and this engagement, and become sensitized to the suffering of the hopeless.

Die Rolle des Politischen in Theologie und Kirche ist ungeklärt. Dies gilt sowohl für den pastoraltheologischen Diskurs<sup>1</sup> als auch für die kirchlich-pastoralen Debatten.<sup>2</sup> Dabei

---

<sup>1</sup> Deziert widmen sich dem Thema z.B.: Rainer Bucher – Rainer Krockauer (Hg.), *Pastoral und Politik. Erkundigungen eines unausweichlichen Auftrags*, Münster 2004; Judith Könemann u.a., *Religiöse Interessenvertretung. Kirchen in der Öffentlichkeit – Christen in der Politik*, Paderborn 2015.

<sup>2</sup> An diesem Punkt wird seit einiger Zeit auch durchaus kontrovers diskutiert. Die vielfältigen Auseinandersetzungen der jüngsten Zeit um das Verhältnis von Religion und Politik, Kirche und Staat mögen als Hinweis genügen: Im November 2016 forderte der damalige bayrische Finanzminister Markus Söder, es wäre für die Kirche besser, „sie würde sich stärker auf den Glauben konzentrieren und weniger Politik machen“, <http://go.wvu.de/s8zsi> (abgerufen am 22.4.2019). Im Frühsommer 2018 schließlich verfügte er, dass im Eingangsbereich einer jeden bayrischen Behörde ein Kreuz zu hängen habe, was zu wochenlangen, teils erbitterten Debatten

ist in zahlreichen kirchlichen Selbstbeschreibungen der Verweis auf die gesellschaftspolitische Relevanz des eigenen Handelns zu finden. Blickt man z. B. in die Pastoralpläne der deutschen (Erz-)Diözesen, werden häufig Signaturen aus Gesellschaft und Politik ausdrücklich als relevante Faktoren für pastorales Handeln formuliert.<sup>3</sup> Kirche habe personell und strukturell an den Orten zu sein, an denen Ungerechtigkeiten stattfinden und Menschen und ihre Würde gefährdet seien. Damit wäre Kirche politisch im Sinn von Jürgen Manemann: „das Politische zu kennen, [heißt] wissen, was ungerecht ist“<sup>4</sup>.

### Das Politische in der kirchlichen Selbstbeschreibung – fällt „Gaudium et spes“ aus?

Die deutschen (Erz-)Diözesen formulieren für sich und ihr Handeln in der Welt fast ausnahmslos das Ziel eines besseren, humaneren, gerechteren Lebens für die Menschen. Je genauer man hinschaut, desto mehr weicht allerdings der Blick auf gesellschaftspolitische Fragestellungen zunehmend einer entpolitisierten Binnenperspektive. Die kirchenpolitischen Dokumente aus den (Erz-)Diözesen stehen dafür Pate: Die Themen, die für die Bistumsebene – oft pauschal: Gerechtigkeit, Globalisierung, Ausgrenzung – genannt werden, gelangen zu keiner konkreten Zielformulierung, wenn es darum geht, die genannten Themen zu operationalisieren. Man hat den Eindruck, dass das Ziel einer umfassenden Humanisierung der Gesellschaft umso unwichtiger wird, je näher man an Kirche „vor Ort“ gelangt. Die (eigentlich konsequente) Überlegung, wie die Bedingungen geschaffen werden können, dass die Kirche auf allen ihren Ebenen ihr selbst formuliertes Ziel einer humaneren und gerechten Gesellschaft realisieren kann, unterbleibt. Es ist zu beobachten, was Jan Loffeld jüngst als „altbekanntes Narrativ“<sup>5</sup> diagnostiziert hat: Kirche bleibt im Binnenraum ihrer eigenen Strukturen

---

um das Verhältnis von Staat und Religion bzw. Kirche führte, <http://go.wwu.de/urr0o> (abgerufen am 22.4.2019).

<sup>3</sup> Z.B. im Pastoralplan der Diözese Münster: „Das Bistum Münster wirkt mit, Angriffe auf die Menschenwürde abzuwehren, und wendet sich gegen jede Form von Ausgrenzung. Es fördert die Teilhabe aller Menschen am gesellschaftlichen Leben und tritt für ein ‚Mehr‘ an Gerechtigkeit ein. Die Option für die Armen ist ein wesentliches Kriterium für die Entscheidung über kirchliche Prioritäten, zum Beispiel auch bei der Aufstellung und Realisierung des Haushaltsplanes“ (38). „Das Bistum Münster erhebt in Öffentlichkeit und Politik seine Stimme für die Armen. Es hat weltwirtschaftliche Zusammenhänge im Blick und nutzt seine Chancen, auch durch Hinweise auf global verursachte Ungerechtigkeit und Armut Anwalt der Armen zu sein“ (39), <http://go.wwu.de/fpzvw> (abgerufen am 22.4.2019).

<sup>4</sup> Jürgen Manemann, InDebate: Plädoyer für eine aktivierende christliche Politikethik – Zur gegenwärtigen Herausforderung christlicher Sozialethik, 27.1.2014, in: <http://go.wwu.de/vvr6d> (abgerufen am 22.4.2019).

<sup>5</sup> Jan Loffeld, Fremdeln mit dem Menschlichen? Anthropologische Prämissen der Gegenwartspastoral im Realitätenstrudel, in: Julia Knop (Hg.): Die Gottesfrage zwischen Umbruch

und Vollzüge, die angezielte Erneuerung der Pastoral und ihres Verhältnisses „zur Welt“ ebenso wie die Handlungsfokussierung kirchlicher Sozialformen geschieht „von ihrem Innen und nicht von ihrem Außen (...), konzilstheologisch gesprochen: *Lumen gentium* reicht, *Gaudium et spes* fällt aus“<sup>6</sup>. Eine tieferreichende theologische Auseinandersetzung mit Pastoral und Politik/Gesellschaft fehlt. Die der Kirche von *Gaudium et spes* ins Stammbuch geschriebene, für die Realisierung ihrer Identität notwendige Selbstwahrnehmung im Spiegel des Außen findet nicht statt.<sup>7</sup> Gesellschaftspolitisches Denken und Handeln erscheint eher additiv zu dem, was als notwendig für eine „lebendige Kirche“<sup>8</sup> erachtet wird. Weder werden politische/gesellschaftliche Themen und Probleme wirklich diskutiert und theologisch eingeholt noch Lösungsstrategien formuliert und Prozesse angestoßen, die aus einem theologisch entsprechend begründeten Verständnis als Kirche erwachsen. Diese Fehlanzeige lässt ein grundsätzliches Bestimmungsdefizit vermuten: Was nicht als Proprium kirchlicher Existenz anerkannt wird, kann auch nicht zu einem innersten Anliegen der Kirche gewendet werden. Im Fokus auf „das Politische“ hieße das: Wenn gesellschaftspolitische Themen nur auf dem Papier als relevant bezeichnet, aber nicht als Aufträge mit hoher Dringlichkeit in die konkrete kirchliche Praxis hinein verfolgt werden, klafft eine Lücke zwischen Behauptung und Vollzug, liegt ein ungeklärtes Verhältnis zwischen „innen“ und „außen“ vor.

Fragt man nach der Bedeutung von Politik im Sinne einer aktiven Mitgestaltung des öffentlichen Lebens durch kirchliches Handeln, ist mit der Pastoralkonstitution und ihrem Pastoralbegriff daran zu erinnern, dass „pastorales“ Handeln sich auf die Verantwortung der Kirche für die ganze Welt bezieht (vgl. GS 43f). Das Konzil hat der Kirche mit dem, was es „pastoral“ nennt, ein theologisches Kriterium gegeben, in welcher Art das kirchliche Handeln ausgeprägt sein soll. Der Pastoralbegriff beinhaltet „deutlich alle Handlungskonsequenzen des Evangeliums“<sup>9</sup> im Hier und Heute, d. h. er

---

und Abbruch. Theologie und Pastoral unter säkularen Bedingungen (QD 297), Freiburg i.Br. 2019, 187–198; hier: 188.

<sup>6</sup> Loffeld, Fremdeln mit dem Menschlichen? (s. Anm. 5) 188f.

<sup>7</sup> Dass die „soziale Dimension des Evangeliums“ für Papst Franziskus eine große Rolle spielt und es hier offenkundig Differenzen zu vielen christlichen Gemeinden vor Ort gibt, stellt Norbert Mette pointiert fest: „Mit (...) seiner Sichtweise der sozialen – und damit auch unweigerlich politischen – Dimension des Glaubens ist der Papst dem landläufigen kirchlichen Bewusstsein zumindest in unseren Breiten weit voraus.“ Norbert Mette, *Evangelii Gaudium* 176–186. Die soziale Dimension des Evangeliums, in: Peter Fendel – Benedikt Kern – Michael Ramminger (Hg.), *Tun wir nicht, als sei alles in Ordnung!* (EG 211) Ein politisch-theologischer Kommentar zu *Evangelii Gaudium*, Münster 2014, 109–112, hier: 111.

<sup>8</sup> Und damit sind meist die Gemeinden/Pfarreien gemeint; vgl. Loffeld, *Fremdeln mit dem Menschlichen?* (s. Anm. 5).

<sup>9</sup> Rainer Bucher, Viel mehr wäre möglich. Zum aktuellen Verhältnis von katholischer Pastoraltheologie und Christlicher Sozialethik, in: Bernhard Emunds (Hg.), *Christliche Sozialethik – Orientierung welcher Praxis?* Friedhelm Hengsbach SJ zu Ehren, Baden-Baden 2018, 219–238; hier: 220

hat nicht nur eine personale, sondern gleichermaßen eine soziale und politische Dimension.<sup>10</sup> Wenn es (wie z. B. bei manchen sog. „Neuevangelisierungs“-Konzepten oder Glaubenskursen) zu einer zu exklusiven Subjektzentrierung kommt unter Ausblendung von politischen, sozialen und gesellschaftlichen Aspekten, wird nicht nur die Theologie, sondern auch die kirchliche „Verkündigung“ des Evangeliums zahnlos. Kirche, die sich auf sich selbst zurückzieht oder primär binnengemeinschaftliche Religionsausübung befördert, beschneidet sich nicht nur eines konstitutiven Wirkungsbereichs, sie trennt einen Teil ihrer Identität ab, nämlich auf der *Basis des Evangeliums* an der Humanisierung der Gesellschaft – „die Menschenfamilie und ihre Geschichte menschlicher zu machen“ (GS 40) – mitzuwirken. „Pastorales“ Handeln ist also nicht deswegen politisch, weil es „politisch“ sein will (d. h. – verkürzt verstanden – Parteipolitik machen möchte), sondern weil es als „Praxis des Evangeliums“<sup>11</sup> von der biblischen Reich-Gottes-Botschaft und seiner konziliaren Formulierung her nicht nicht-politisch sein kann.

### Nachfolge als Einsatz gegen die Bedrohung des „Nichts“

Anregend hinsichtlich der Frage nach dem Politischen in der Kirche sind die Schriften des afrikanisch-amerikanischen Philosophen Cornel West. Sein Denken kreist um die Frage, was humanes Leben angesichts von Katastrophe und Hoffnung bedeutet – eine Frage, die aufgrund seines eigenen biografischen Kontextes und der Situation der schwarzen Bevölkerung in Amerika besonders virulent, aber auch weit darüber hinaus von Bedeutung ist. Er vertritt eine Philosophie, die unfähig machen soll, sich vom Leid der anderen Menschen zu dispensieren. West knüpft dabei an prophetische Traditionen an, dabei meint er mit prophetisch eine „besondere Empfindsamkeit für das Leid der Unterdrückten, egal von welcher Hautfarbe, und ein Drang, über dieses Leid zu sprechen und etwas daran zu ändern“<sup>12</sup>. Sein Ansatz, die konkrete Praxis der Menschen, ihr Leiden und ihre Hoffnungen zum Zentrum seiner Philosophie zu machen und dabei immer schon nach der Verbesserung der Situation zu fragen, bietet Impulse für die Reflexion und Weiterentwicklung kirchlichen Handelns, insbesondere bei der

---

<sup>10</sup> Vgl. Hans-Joachim Sander, Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute *Gaudium et spes*, in: Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, hg. v. Peter Hünermann u. Bernd Jochen Hilberath, Bd. 4, Freiburg i.Br./Basel/Wien 2005, 581–886, hier: 711.

<sup>11</sup> Manfred Josuttis, *Praxis des Evangeliums zwischen Politik und Religion. Grundprobleme der Praktischen Theologie*, München 1988.

<sup>12</sup> „Amerika ist unterwegs in den Nihilismus“, Interview mit Cornel West, in: *Philosophie-Magazin* 6/2012, <https://philomag.de/cornel-west-amerika-nihilismus> (abgerufen am 22.4.2019). West nennt seinen Ansatz selbst „prophetischen Pragmatismus“.

Frage nach der sozialpolitischen Dimension.<sup>13</sup> West nimmt konsequent die Armen und Ausgegrenzten in den Blick – setzt also eine eindeutige „Option für die Armen“. Für ihn ist diese Option ein Programm für die Würde aller Menschen und gegen „Sinnlosigkeit, Hoffnungslosigkeit und Lieblosigkeit“ („meaninglessness, hopelessness and lovelessness“): Cornel West nennt diese drei Aspekte die „nihilistische Bedrohung“ („nihilistic threat“)<sup>14</sup>. Diese Gedanken führen unweigerlich in die Mitte theologischen Denkens. Die Bedrohung durch das „Nichts“ – als theologischer und existenzieller Topos – ist das Gegenteil dessen, was Jesus den Menschen verheißt: ein „Leben in Fülle“ (Joh 10,10). Der konkrete Einsatz gegen diese „nihilistische Bedrohung“ und für das „Leben in Fülle“ aller Menschen ist im besten Sinne biblisch orientierte Jesus-Nachfolge. Die biblischen Geschichten fächern die Bedrohung der Menschen als Bedrohung ihrer Würde auf, und in der Begegnung mit Jesus ereignet sich für sie Sinn, Hoffnung und Liebe. Jesus selbst identifiziert sich mit denen, die von allem „zu wenig“ haben (zu wenig Essen/Trinken/Freiheit/Kleidung ...: vgl. Mt 25,31–46), er preist die selig, die arm an realer Lebensperspektive, aber reich an Trauer oder dem Hunger nach Gerechtigkeit sind (vgl. Mt 5,3–12). Das Evangelium schildert in vielen Beispielen tiefe menschliche Not als Momentum, an dem sich Gotteserfahrung ereignet und christliche Nachfolge zu erweisen hat: eine Nachfolge, die in die Tiefe geht und sich dem drohenden Nichts aussetzt und gleichzeitig entgegenstellt. Wer sich in die Nachfolge Jesu stellt, hat sich dieser Tiefe der Not auszusetzen. Cornel West beschreibt diese Aussetzungspflicht in Bezug auf das schwarze Amerika als eine Verantwortung mit derselben Metapher: tiefer zu gehen. Nur dann kommt man nach seiner Überzeugung zum Eigentlichen und überschreitet ganz nebenbei auch die ideologischen Lager von liberal und konservativ:

„... most important, we must delve into the depths where neither liberals nor conservatives dare to tread, namely in the murky waters of despair and dread that (...) flood the streets of black America. To talk about the depressing statistics of unemployment, infant mortality, incarceration, (...) and violent crime is one thing. But to face up the monumental eclipse of hope, the unprecedented collapse of meaning, the incredible disregard for human (especially black) life (...) in much of black America is something else.“<sup>15</sup>

In die Tiefe gehen bedeutet für die Kirche heute, nicht am Ort ihrer sicheren Macht zu verweilen, nicht auf der Seite der Machthabenden zu verharren, sondern sich gegen die machtvollen Dispositive von Ungerechtigkeiten, Erniedrigung, Ausgrenzung und

<sup>13</sup> Eine intensivere pastoraltheologische Auseinandersetzung mit Cornel West soll demnächst veröffentlicht werden.

<sup>14</sup> „Nihilism is to be understood here not as a philosophic doctrine that there are no rational grounds for legitimate standards or authority, it is, far more, the lived experience of coping with a life of horrifying meaninglessness, hopelessness, and (most important) lovelessness.“ Cornel West, *Race Matters*, New York 1984, 22f.

<sup>15</sup> West, *Race Matters* (s. Anm. 14) 19.

Missachtung zu wenden. Ob es ihr gelingt, sich tatsächlich den Tiefen der Not und des Leids auszusetzen, hat sie derzeit im Ringen um den Umgang mit sexuellem und spirituellem Missbrauch zu erweisen. Dies ist ein Lackmustest für den Selbstanspruch der Kirche, in der Nachfolge Jesu Christi zu stehen.

### „policy matters“ und „Gaudium et spes“

Cornel West macht deutlich, warum es nicht länger möglich sein sollte, sich vom Leid der „anderen“ mit dem Hinweis, es sei ja nicht das „eigene“, zu dispensieren. Die Bedrohungen von Menschen in ihrer Würde und ihrer Integrität, die Bedrohungen der Gerechtigkeit und Freiheit sind „konstitutive Elemente“ („constitutive elements“<sup>16</sup>) für das Leben in der Gesellschaft. Anders gesagt: diese Elemente gehen alle an, mehr noch: sie bedrohen alle.<sup>17</sup> Diese Elemente können auch als politische Elemente („policy elements“) identifiziert werden, in dem Sinne, dass sie als integraler Aspekt einer sozial-politischen Dimension zu erkennen sind. Warum Kirche also nicht nicht-politisch handeln kann, kann in Anlehnung an Cornel West als *policy matters* bezeichnet werden; *policy matters* fragt nach Ursachen und Zusammenhängen und verändert den Blick, das Selbstverständnis und die Handlungsoptionen. Das Konzil selbst nimmt die Kirche in die Pflicht und schreibt ihr die Identifikation mit den Freuden und Hoffnungen, Trauer und Ängsten der Menschen, besonders der Armen und Unterdrückten, ins Stammbuch (GS 1); es sieht die Identität der Kirche darin, mit allen und ganz besonders mit den benachteiligten Menschen in echte Solidarität zu kommen. Das bedeutet, dass die Kirche sich den Lebenserfahrungen der Menschen – der „Ärmsten“, also derer, die in ihrer Würde am meisten bedroht sind – tatsächlich auszusetzen hat, sich deren Lebenserfahrungen anzueignen hat, denn dies sind ihre eigenen Bedrohungen, ihre eigenen Hoffnungen. Und ihre Intention ist es, „die Welt mehr entsprechend der hohen Würde des Menschen zu gestalten und [... mit allen Menschen] ohne Gewalt und ohne Hintergedanken zum Aufbau einer wahrhaft friedlichen Welt [zusammenzuarbeiten]“ (GS 91f). Ein Leben in der Nachfolge Jesu ist biblisch gesehen ein Leben,

---

<sup>16</sup> West, *Race Matters* (s. Anm. 14) 6. West hat z. B. unter dem Stichwort „race matters“ beschrieben, dass „race“ bzw. „racism“ für ihn nicht nur die Schwarzen in Amerika angeht, sondern es sich um eine „Krise existenzieller Grundbedingungen“ handelt, insofern als der Rassismus „den Zusammenbruch einer gemeinsamen Humanität“ anzeigt: „Selbstverständlich sind es in erster Linie die rassifizierte und marginalisierte Gruppen, die unter dem Rassismus leiden, dennoch liegen nicht nur die Ursachen dafür in der Gesellschaft als Ganze, sie betreffen auch die Gesellschaft im Ganzen.“ Jürgen Manemann u.a., *Prophetischer Pragmatismus. Eine Einführung in Cornel West*, München 2012, 67.

<sup>17</sup> Hier gibt es interessante Querverbindungen zu Judith Butler, für die die Gefährdung und Verletzbarkeit von einzelnen „Anderen“ immer auch heißt, dass letztlich alle gefährdet sind, und auf dieser Basis nach der ethischen Wirksamkeit fragt, die daraus erwächst, vgl. Judith Butler, *Raster des Krieges. Warum wir nicht jedes Leid beklagen*, Frankfurt/M. 2010, 13.

das sich der Bedrohung durch das „Nichts“ im Licht der Verheißung der Fülle und des Heils entgegenstellt.

Man steht damit unweigerlich in der Auseinandersetzung um die pastorale Bestimmung der Kirche. Angesichts der derzeitigen prekären Situation der Kirche ist eine intensivierete Diskussion wünschenswert. Die Lektüre von Cornel West kann diese Diskussion stimulieren und Fragen, die schon oft gestellt wurden, mit neuen Aspekten und einer existenziellen Dringlichkeit versehen. Die Gefahren und Entwicklungen, die eingangs genannt wurden, nämlich die Entpolitisierung und Binnenzentrierung kirchlicher Sozialformen bei gleichzeitiger Behauptung des Einsatzes für die Würde aller Menschen, sind offenkundig. Gleichzeitig wird im Einklagen der Stimmen der Leidenden erneut die Frage nach Macht gestellt. Hans-Joachim Sander hat die Machtfrage anhand der beiden Begriffe Religionsgemeinschaft und Pastoralgemeinschaft in aller Schärfe und mit nachhaltiger Bedeutung formuliert.<sup>18</sup> Er diagnostiziert als Problem „die Art der Ausrichtung [der Kirche], (...) die Menschen um der eigenen religiösen Gemeinschaft willen auf die Religion des Evangeliums hin orientieren zu wollen“<sup>19</sup>. Die latente Institutionalisierung, die in dieser Kommunikationsausrichtung liegt, ist nun auch eines der großen Probleme kirchlichen Handelns. Eine andere Gefahr ist, auf einer oberflächlichen Ebene des Hilfeleistens und bloßer Fürsorglichkeit zu verharren (so unverzichtbar wichtig Hilfeleistungen sein mögen) und damit die Pflicht zur Humanisierung als erledigt anzusehen oder in einen – wenngleich gutgemeinten – imperialen Duktus zu verfallen. Die Leidenden und Ausgegrenzten werden auch in kirchlichen Richtungsschreiben als Bezugsgrößen des Handelns genannt<sup>20</sup> – allerdings kommt man dabei oft nicht über eine philanthropische Betroffenheitsrhetorik hinaus, weil eine theologisch fundierte, gesellschaftsstrukturelle Verankerung fehlt. Dabei sollte klar sein: Die „Armen“, die „Leidenden“, die „am Rand Stehenden“ dürfen nicht zu abstrakten Kollektiven werden, ohne dass man selbst und die Öffentlichkeit davon verändert wird. Zahlreiche Vertreter\*innen der deutschen Pastoraltheologie, an dieser Stelle seien u. a. die Stimmen von Ottmar Fuchs, Norbert Mette oder Herbert Haslinger genannt, weisen seit vielen Jahren eindringlich auf die Ressourcen und Möglichkeiten einer Kirche hin, die sich einer biblisch und konziliar fundierten Option für die Armen verschreibt. Kirchliches Handeln ist dann unweigerlich politisch. In den Worten

---

<sup>18</sup> Kirche als Religionsgemeinschaft heißt: „Das ist der Weg der Macht, wie ihn alle Religionen (...) verfolgen (...): Sie betrachten Menschen als Mitglieder, welche die Ziele verfolgen sollten, die von der religionsgemeinschaftlichen Seite her vorgegeben werden.“ Hans-Joachim Sander, *Nicht ausweichen. Die prekäre Lage der Kirche*, Würzburg 2002, 24. Auch Cornel West fordert immer wieder eine kritische Auseinandersetzung mit bestehenden Institutionen und gefährlichen Entwicklungen, die in Machtstrukturen wie z. B. der kirchlichen liegen.

<sup>19</sup> Sander, *Nicht ausweichen* (s. Anm. 18) 24.

<sup>20</sup> Im bereits genannten Pastoralplan von Münster heißt es z. B., dass die „Option für die Armen“ alles, sogar die Haushaltspläne beeinflussen soll. Es bleibt eine offene Frage, ob dies eingelöst wird.

von Dorothee Sölle: „Das Evangelium (duldet) keine Neutralität, kein Sich-Heraushalten.“<sup>21</sup>

Wenn sich die Praxis der Kirche tatsächlich der Lebenswirklichkeiten der Menschen annimmt und sich ihren Tiefen aussetzt, ist dies eine öffentliche und eine riskante Angelegenheit. Sie hat es mit der „unvermeidlich politische[n] Botschaft“ zu tun, die Joachim Kügler in dem „heilenden und befreienden Handeln“ Jesu als Realisierung der Basileia verortet. Jesu Taten können nicht einfach nur als individuelle und für den einzelnen Menschen relevante diakonische Handlungen verstanden werden, sondern sie sind zugleich Erweise der Gottesherrschaft, sakramentale Zeichen mit universaler, gesellschaftlicher Bedeutung.<sup>22</sup> Die Verkündigung Jesu in Wort und Tat zeugt von seinem Einsatz „gegen jede Art von Ausgrenzung, Ungerechtigkeit und Menschenverachtung“<sup>23</sup>, so Ottmar Fuchs. Ihm ist darin zuzustimmen, dass zu einem im Sinne des Konzils pastoralen kirchlichen Handeln stets auch „die Suche nach den leidenschaftlichen politischen (...) Herkünften“ gehört und „die daraus resultierende sozialpolitische und wirtschaftspolitische Position“<sup>24</sup>. Nur mittels eines so verstandenen politischen Gesellschaftsbezugs von Kirche und Theologie kann deren Handeln der Reich-Gottes-Botschaft gerecht werden. Wie dieser Gesellschaftsbezug zu formulieren ist, muss diskursiv ausgehandelt werden. Eine konfrontative Diskussion wäre wünschenswert. Selbstverständlich gibt es Glaubenshandeln, das nicht ausdrücklich politisch ist. Es gibt jedoch kein nicht-politisches Glaubenshandeln insofern, als es den Bezug auf das Ganze der Gesellschaft und die – christlicherseits zu begründende und anzubietende – Gerechtigkeit stets inkludiert. Hinzu kommt, dass ein kirchliches Handeln, das gezielt nicht politisch sein will, trotzdem politische Auswirkungen hat, es ist tendenziell systemstabilisierend oder beschwichtigend, es missachtet die gesellschaftlichen Zusammenhänge, in denen sich menschliche Praxis stets befindet, es verkennt die strukturellen Kontexte individueller Krisensymptome ebenso wie seinen eigenen theologischen Relevanzanspruch für das individuelle *und* soziale Leben der Menschen. Cornel West kann das diesen Debatten inhärente Abstrakte sprengen, indem er selbst den Solidaritätsbegriff noch übersteigt; für ihn geht es darum, „tatsächlich Liebe zu geben und bereit zu sein, mit denen zu feiern und Seite an Seite mit denen zu arbeiten, die in

---

<sup>21</sup> Dorothee Sölle, *Wählt das Leben*, Berlin 1980, 77.

<sup>22</sup> Vgl. Joachim Kügler, *Das Reich Gottes auf den Dörfern*. Ein bibeltheologischer Essay über die Politik der Pastoral Jesu, in: Rainer Bucher – Rainer Krockauer (Hg.), *Pastoral und Politik. Erkundigungen eines unausweichlichen Auftrags*, Münster 2004, 5–21, hier 12–16.

<sup>23</sup> Ottmar Fuchs, *Wider das Totschweigen des politischen Kampfes!*, in: Rainer Bucher – Rainer Krockauer (Hg.), *Pastoral und Politik. Erkundigungen eines unausweichlichen Auftrags*, Münster 2004, 335–354, hier 349.

<sup>24</sup> Ottmar Fuchs, *Heilen und Befreien. Der Dienst am Nächsten als Ernstfall von Kirche und Pastoral*, Düsseldorf 1990, 37.

Teufels Küche sind“<sup>25</sup>. Er bewegt sich zwischen akademischen und nicht-akademischen Kontexten und weist damit auf einen Zusammenhang hin, der in Kirche und Theologie ein blinder Fleck sein könnte und damit zur Sprache kommen sollte:

„(...) am wichtigsten für mich (...) – [man ist] voller berechtigter Empörung und heiligem Zorn über die Ungerechtigkeit. Es gibt ein Gefühl der Dringlichkeit, eines Notstands, der normalisiert, verheimlicht und verschwiegen worden ist. Also wird man manchmal etwas argwöhnisch angesichts von Diskursen, die den Gestank, der ja da ist, so leicht übertünchen können, die sich nicht wirklich auf das Katastrophische einlassen wollen.“<sup>26</sup>

### Warum Kirche nicht nicht-politisch sein kann

Wenn Kirche die soziale und politische Dimension des Glaubens zu ihrem Eigenen macht, entgeht sie einer nur oberflächlichen oder herablassenden Behauptung des kirchlichen Gesellschaftsbezugs. Dies wäre ein echter Standortwechsel insofern, als das Handeln der Kirche zu einem begründeten und einklagbaren Selbstvollzug kirchlicher Rede von Glaube und Gerechtigkeit, von Hoffnung und Heil würde. Erst darin findet Kirche zu ihrer Identität als Kirche Jesu Christi. Einer, der sich mit seiner gesamten Existenz auf das Katastrophische eingelassen hat und damit – in den Worten von Cornel West – prophetisch war, weil er getan hat, „worum es in der Berufung geht“, nämlich „Zeugnis abzulegen“ und dafür „vielleicht den äußersten Preis zu zahlen“<sup>27</sup>, ist Oscar Romero. Eine Kirche, die das Evangelium und ihre Sendung ernst nimmt, habe letztlich keine andere Wahl, als auch politisch zu agieren, so Romero bei seiner Rede anlässlich der Verleihung der Ehrendoktorwürde in Löwen:

„Die politische Dimension des Glaubens bedeutet nichts anderes als die Antwort der Kirche auf die reale politische Herausforderung der Welt, in der sie existiert. Was wir wiederentdeckt haben, ist, dass diese Herausforderung von primärer Bedeutung für unseren Glauben ist und dass sich die Kirche ihrem Auftrag nicht entziehen kann. Dabei betrachtet sie sich selbst nicht als politische Institution, die mit anderen Institutionen konkurriert oder eigene politische Mechanismen besitzt. Noch viel weniger sucht sie die politische Führung zu übernehmen. Es geht um etwas viel Tieferes: darum, die Verpflichtung des Evangeliums einzulösen; es geht um eine echte Option für die Armen, um die Inkarnation in ihre Welt, um die Verkündigung der Frohbotschaft und darum, den Armen Hoffnung zu geben, sie zur Freiheit zu ermutigen, ihre Rechte zu verteidigen und ihr Leben (Schicksal) zu teilen.

---

<sup>25</sup> Cornel West, Die prophetische Religion und die Zukunft der kapitalistischen Welt, in: Eduardo Mendieta – Jonathan VanAntwerpen (Hg.), Religion und Öffentlichkeit, Berlin 2012, 134–146, hier 140.

<sup>26</sup> Ebd. 141.

<sup>27</sup> Ebd. 146.

Diese Option der Kirche für die Armen erklärt die politische Dimension des Glaubens in ihrem Fundament und in ihren Konturen. Da sich die Kirche für reale, nicht fiktive Arme einsetzt, da sie für wirklich Ausgebeutete und Unterdrückte eintritt, lebt sie in einer politischen Welt und verwirklicht sich als Kirche auch im politischen Bereich. Und wenn sie sich – wie Jesus – den Armen zuwendet, dann hat sie auch gar keine andere Wahl!“<sup>28</sup>

Das deutsche Vokabular drückt mit dem einen Wort „Politik“ bzw. „politisch“ die feine, wenngleich entscheidende Differenz zwischen *policy* und *politics* nicht aus. Wenn in dem vorliegenden Text begründet wird, dass und warum Kirche – zumal eine im konziliaren Sinne pastorale Kirche – nicht nicht-politisch sein kann, geht es dabei nicht um *politics* – hier läge der häufig formulierte Vorwurf einer Ununterscheidbarkeit von Kirche und NGOs tatsächlich nahe, wie ihn aber ja auch Oscar Romero in seiner Rede aufgreift und zurückweist. Hilfeleistungen und politische Aktionen sind weiterhin notwendig, doch sie sind nicht der Ausgangs- und Endpunkt der Überlegungen um die sozial-politische Dimension.<sup>29</sup> Die Pastoralität und der unverzichtbare Einsatz der Kirche für die Würde der Menschen haben eine theologische Grundlage, die in direktem Zusammenhang mit ihrem Gottesglauben und der Offenbarung in Jesus Christus steht.<sup>30</sup> Die Gedanken um *policy matters* zielen auf einen Bereich, in dem Kirche, ihrer biblischen Grundlage nach, einige ihrer Kernkompetenzen hat: Liebe und Hoffnung. Erneut in den Worten von Cornel West: es braucht ein „Liebesethos“, das zu Hoffnung führt – „a love ethic [which] has nothing to do with sentimental feelings (...) [rather with] the perennial hope“<sup>31</sup>.

Hier liegen für die Kirche entscheidende Zukunftsthemen. Cornel West appelliert an die christliche Religion, sich zu engagieren, risikobereit zu sein und kritisch zu denken, zu organisieren, zu mobilisieren – davon wird ihre Handlungsfähigkeit abhängen.<sup>32</sup> Ob und wie Kirche den Gedanken des *policy matters* und die politisch-soziale Dimension

---

<sup>28</sup> Oscar Romero, Die politische Dimension des Glaubens. Vortrag aus Anlass der Verleihung der Ehrendoktorwürde in Löwen am 2. Februar 1980, in: Antonio Reiser (Hg.), Basisgemeinden und Befreiung, Lesebuch zur Theologie und christlichen Praxis in Lateinamerika, Wuppertal 1981, 154–164, hier 164.

<sup>29</sup> Vgl. auch hier Cornel West: Argumente und Analysen reichen für ihn nicht aus, um die *nihilistic threat* und damit die Gefährdung der Menschenwürde zu bekämpfen. Vgl. West, Race Matters (s. Anm. 14) 29.

<sup>30</sup> Konzilstheologisch anzuschließen ist hier sowohl mit *Lumen gentium* (LG 1-8) und *Gaudium et spes*, insbesondere mit dem (häufig missverstandenen) Begriff der Zeichen der Zeit (GS 3), der genau auf jene Orte zielt, an denen die Würde der Menschen bedroht ist. Vgl. die einschlägigen Arbeiten von Hans-Joachim Sander, etwa: Kommentar zu *Gaudium et spes*; ders.: Raum nachhalten für menschliche Ohnmacht. Die Topologie der Zeichen der Zeit in *Gaudium et spes*, in: Markus Patenge – Roman Beck – Markus Luber (Hg.): Schöpfung bewahren. Theologie und Kirche als Impulsgeber für eine nachhaltige Entwicklung, Regensburg 2016, 16–29.

<sup>31</sup> West, Race Matters (s. Anm. 14) 30.

<sup>32</sup> Vgl. West, Die prophetische Religion (s. Anm. 25) 146.

in ihre Handlungen begründeterweise zu integrieren versteht, ob es ihr gelingt, die Würde der Menschen zu ihrem innersten theologischen Anliegen zu machen oder ob sie sich auf binnenkirchliche und strukturelle Fragen zurückzieht, ob Kirche sich in den tiefsten Tiefen menschlichen Lebens der nihilistischen Bedrohung aussetzt, dem Katastrophischen folgt und zu einer echten Akteurin von Liebe und Hoffnung wird, alles das wird mitentscheidend für ihre zukünftige Gestalt sein. Kirche braucht in Zukunft eine hohe „Leidsensibilität“ (Papst Franziskus), Empathiefähigkeit und Einfühlungsvermögen, wenn sie das tut, was ihr aufgegeben ist: auf der Seite der Hoffnungslosen um Hoffnung zu ringen, gegen die Bedrohungen von Sinnlosigkeit und Lieblosigkeit, gegen die Bedrohung des „Nichts“. All das ist nicht einfach so gegeben. West selbst ist sich dessen bewusst:

„Wie schafft man es (...) dass die Liebe sich ausweitet (...), so dass das eigene Mitgefühl so weit gefasst und die eigene Fantasie so offen ist, dass man sich bereitwillig auf andere Diskurse und Argumente einlässt, die einen gegen die Wand drücken?“<sup>33</sup>

Ein Schlüsselbegriff dafür ist für ihn Mitgefühl, Empathie. Die US-amerikanische Literatur-Dozentin Leslie Jamison mahnt Empathie als ein komplexes Ergebnis von Anstrengungen an, eine Kulturtechnik, die gelernt sein will:

„Empathie ist nichts, was uns einfach so zustößt, kein Meteoritenschauer von kreuz und quer durchs Gehirn feuernden Synapsen, sondern basiert auf einer Entscheidung, die wir treffen: einem anderen Menschen Aufmerksamkeit zu zollen, aus uns herauszutreten. Empathie ist das Produkt einer Anstrengung, dieser glanzlosen Cousine des Impulses.“<sup>34</sup>

Empathie ist „die Arbeit der ganz konkreten Zuwendung“<sup>35</sup>, das Risiko, in die Nähe zum Leiden und den Verwundungen der anderen zu gehen und die Mühe, das auszuhalten. Zur Nachfolge gehört diese Anstrengung der Empathie: sich existenziell ebenso wie spirituell berühren zu lassen, die eigene Verwundbarkeit zuzulassen, begründeterweise „Ich“ sagen zu können. Cornel West: „Die prophetische Religion ist eine individuelle und kollektive performative Praxis der Fehlanpassung an Gier, Angst und Bigotterie. Für die prophetische Religion besteht die Wahrheitsbedingung darin, die Leidenden sprechen zu lassen.“<sup>36</sup> Eine Kirche, die sich leidsensibel und empathisch den Lebenswirklichkeiten der Menschen und ihrer Praxis aussetzt und nicht blind für die Bedrohung des „Nichts“ ist, könnte die Bedeutung der Gegenwart Gottes im Hier und Heute vermutlich anders buchstabieren – sie wird auch in Sinnfragen nicht unpolitisch sein können, weil sie sich gegen die Bedrohung durch Sinnlosigkeit, Hoffnungslosigkeit und Lieblosigkeit stellt. Auch hier bietet Cornel West Anstöße, um konkret weiter zu denken, v. a. was die Rolle der Kirche in den Konstruktionen von Macht und

<sup>33</sup> West, Die prophetische Religion (s. Anm. 25) 143.

<sup>34</sup> Leslie Jamison, Die Empathie-Tests. Über Einfühlung und das Leiden anderer, München 2015, 46.

<sup>35</sup> Ebd. 47.

<sup>36</sup> West, Die prophetische Religion (s. Anm. 25) 144f.

Körpern, in Diversitätsfragen (*race, class, gender...*) oder, z.B. in Auseinandersetzung mit Denker\*innen wie Judith Butler, in den Fragen um Identität und die Bedingung menschlichen Lebens anbelangt.

Prof. Dr. Ute Leimgruber  
Professur für Pastoraltheologie  
Fakultät für Katholische Theologie  
Universität Regensburg  
93040 Regensburg  
Tel.: +49 (0) 941 943-3741  
ute.leimgruber@ur.de  
[www.uni-regensburg.de/theologie/pastoraltheologie/](http://www.uni-regensburg.de/theologie/pastoraltheologie/)

## **Tabuthema Scham? Perspektiven für den Religionsunterricht**

### Abstract

Scham prägt nicht nur das Selbsterleben einer Person. Sie ist Bestandteil sozialer Interaktionen und auch im Kontext von Unterricht präsent. Auf den folgenden Seiten wird der Versuch unternommen, mit Erkenntnissen aus Entwicklungspsychologie und Sozialwissenschaft Scham im Unterricht und genauer im Religionsunterricht zu untersuchen. Eine schamsensible Haltung und das Wissen um ihre konstruktive Funktion können neue Impulse für die religionspädagogische Praxis liefern.

Shame affects not only an individual's personal experience, it is also active in social interactions in the context of teaching. This article analyzes findings from developmental psychology and the social sciences to analyze the role of shame in the classroom and more specifically during religious education. Developing a sensitivity for shame and applying knowledge of its constructive function can provide new impulses when teaching religious subjects.

### Einleitung

Lassen Sie sich in folgende Beobachtung mit hineinnehmen: Im Fach Religion einer Berufsschulklasse geht es um die Entstehung der Welt und die Herkunft des Menschen. Eine Schülerin dreht sich um, zeigt auf ihre Mitschülerin und sagt: „Die glaubt nicht an die Evolution – und das im 21. Jahrhundert!“ Es wird still und alle Blicke richten sich auf die angesprochene Schülerin. Diese wird rot und richtet ihren Blick nach unten. Leise murmelt sie: „Ich glaube nun mal nicht, dass der Mensch ein Affe ist.“ Es wird unruhig in der Klasse, einige beginnen zu tuscheln, andere lachen.

Redewendungen wie „Ich wäre vor Scham fast gestorben“ oder „Ich habe mich in Grund und Boden geschämt“ zeigen, wie überwältigend diese Emotion sein kann und in welche Stresssituationen sie die Betroffenen versetzt. So unangenehm Scham ist, so alltäglich widerfährt sie doch in ganz unterschiedlichen Situationen und Kontexten. Auch und besonders in didaktischen Settings können sich Schamsituationen ereignen, die reflektiert und eingeordnet werden müssen. Ein exemplarisches Schlaglicht soll im Folgenden auf die Frage geworfen werden, was Scham im Unterricht und besonders im Religionsunterricht mit seinen ganz eigenen Herausforderungen bedeutet. Was macht Scham aus, welche Funktion erfüllt sie und welche Besonderheit kommt ihr zu, wenn es um Lernen, genauer um religiöses Lernen geht?

Scham ist aus religionspädagogischer Perspektive ein relevantes Thema, da auch im Kontext von religiösen Lehr-Lernprozessen Schamerfahrungen und -grenzen immer wieder neu reflektiert werden müssen. Bisher wird Scham in der wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit dem Religionsunterricht wenig berücksichtigt und auch in

(unterschiedlichen Disziplinen) der Theologie scheint das Thema erst seit ca. 10 bis 15 Jahren „entdeckt“ worden zu sein.<sup>1</sup> Allerdings lassen sich in benachbarten Disziplinen wie z.B. in der Philosophie, Pädagogik und Psychologie weitreichende Diskurse über diese vielschichtige Emotion finden, die wichtige Erkenntnisse für die Religionspädagogik liefern.

Dieser Artikel möchte dazu beitragen, Scham in ihrer Vielfalt wahrzunehmen und differenziert über sie sprechen zu lernen. Darüber hinaus soll auch und gerade mit Blick auf religiöses Lernen eine schamsensible Haltung etabliert und diskutiert werden.

## Scham als Grenze

Kleinkinder sind scham-los. Dies zeigt sich beispielsweise am unbeschwerten Umgang mit ihrer Nacktheit oder ihrer unbedarften Art, recht heikle Fragen zu stellen – ganz ohne Scham. Doch schon im Kindergartenalter prägt sich das Schamempfinden in Fülle aus. Emotionsforscher gehen davon aus, dass Säuglinge zunächst undifferenzierte Lust-Unlust-Zustände erleben, aus welchen sich im Laufe der Entwicklung Basisemotionen formen.<sup>2</sup> Aus einem allgemeinen Konglomerat von Vorläuferemotionen entwickeln sich innerhalb der ersten beiden Lebensjahre basale Emotionen wie Ärger, Furcht oder Freude.<sup>3</sup> Selbstbewusste Emotionen hingegen wie Scham oder Verlegenheit treten erst etwa ab dem 3. Lebensjahr auf und sind an dreierlei kindliche Voraussetzungen gebunden: die Fähigkeit, sich als „eigenständige Person“ zu erleben, das Wissen, zum „Objekt der Bewertungen anderer“ werden zu können, und das „Verständnis von Regeln“.<sup>4</sup>

Gebrauchen Kinder zunehmend Personalpronomina (ich, du etc.) und den eigenen Namen als Selbstreferenz, ist dies ein Hinweis darauf, dass sie ihr Selbstbewusstsein ausprägen und sich als eigenständige Person begreifen.<sup>5</sup> Ab diesem Zeitpunkt verhalten sich Kinder zum ersten Mal mitleidend, neidisch oder verlegen, was im Zusammenhang damit steht, dass sie sich ihres Handelns, ihrer Wirkung und damit auch ih-

---

<sup>1</sup> Vgl. z.B. Alexandra Grund-Wittenberg, *Verborgeneheit und Ambivalenz der Scham. Zur Einführung zu diesem Band*, in: Alexandra Grund-Wittenberg – Ruth Poser (Hg.), *Die verborgene Macht der Scham. Ehre, Scham und Schuld im alten Israel, in seinem Umfeld und in der gegenwärtigen Lebenswelt*, Göttingen 2018, 1–18, hier 4.

<sup>2</sup> Vgl. Arnold Lohaus – Marc Vierhaus, *Entwicklungspsychologie des Kindes- und Jugendalters*, Berlin – Heidelberg 2013, 140–142.

<sup>3</sup> Vgl. L. Alan Sroufe, *Emotional development. The organization of emotional life in the early years*, New York 1996.

<sup>4</sup> Jutta Kienbaum – Bettina Schuhrke, *Entwicklungspsychologie der Kindheit. Von der Geburt bis zum 12. Lebensjahr*, Stuttgart 2010, 208.

<sup>5</sup> Vgl. Lohaus, *Entwicklungspsychologie* (s. Anm. 2) 145.

rer selbst bewusst sind.<sup>6</sup> Scham ist demnach zunächst ein Phänomen der Intrapersonalität. Sie setzt Reflexivität und ein Selbstverhältnis des Subjekts voraus.

Zudem können Kinder erst dann Scham empfinden, wenn sie ein Konzept für Regeln entwickelt und ihr eigenes Wertesystem ausgebildet haben. Man beginnt Scham zu empfinden, „weil man doch passen will, nicht als Bedrohung wirken, sondern dazugehören will, ernstgenommen werden will, weil man jemand ist, der die Regeln kennt und Grenzen akzeptiert“<sup>7</sup>. Scham wird dann zu einer „Triebfeder der menschlichen Entwicklung“<sup>8</sup> und treibt neben der Persönlichkeitsentwicklung auch soziale Lernprozesse an.

Körperscham stellt sich bei Kindern zwischen dem 3. und 5. Lebensjahr ein. Zwar entwickelt sich das Schamempfinden im Kleinkindalter, doch erst mit Beginn der körperlichen Veränderung in der Pubertät erreicht es ihren Höhepunkt. Sich zu schämen wird immer wichtiger, vor allem, um erste Grenzziehungen vorzunehmen und die eigene Schamgrenze zu entwickeln. Scham kann in diesem Zusammenhang die (Selbst-)Schutzfunktionen befördern und dazu beitragen, (zwischenmenschliche) Grenzen zu konstituieren.<sup>9</sup> Mit dem Einsetzen der Geschlechtsreife wird die Partner\_innensuche zum Thema, sodass Offenheit bewusst adressiert wird und nur bestimmten Menschen zusteht. Durch Scham wird der Intimitätsbereich aufgebaut, der die sexuelle Entwicklung fördert<sup>10</sup> und kann in diesem Kontext als natürliche Scham dem Schutz des „[i]ntime[n] Raum[es]“<sup>11</sup> dienen. Dabei macht die Scham selbst noch nicht den Schutz aus, vielmehr kann sie aber schützendes Handeln hervorbringen und dort für Abgrenzung Sorgen, wo es vonnöten ist.<sup>12</sup>

Erachtet man Scham als „die Reaktion auf die Verletzung jener Grenze, die der menschliche Leib ist oder zieht“<sup>13</sup> verweist dies explizit darauf, dass Scham zunächst als „nicht destruktiv“<sup>14</sup> zu verstehen ist. Sie ist Reaktion auf etwas Vorgegangenes und man kann ihr zunächst (Selbst-)Schutzfunktionen zuschreiben, die für die Identitätsbildung und -entwicklung des Menschen unerlässlich sind.

---

<sup>6</sup> Vgl. Gabriele Haug-Schnabel, Schäm dich!, in: Menschen. Das Magazin (2005) 2, 82–85, hier 84.

<sup>7</sup> Ebd.

<sup>8</sup> Daniela Haas, Scham im Unterricht. Religionsunterricht als Beispiel für professionellen Umgang mit Scham, in: entwurf 3 (2016), 12–15, hier 12.

<sup>9</sup> Vgl. Udo Baer – Gabriele Frick-Baer, Vom Schämen und Beschämtwerden (Bibliothek der Gefühle, Bd. 4), Weinheim – Basel 2008, 17.

<sup>10</sup> Vgl. Haug-Schnabel, Schäm dich! (s. Anm. 6) 85.

<sup>11</sup> Baer–Frick-Baer, Vom Schämen und Beschämtwerden (s. Anm. 9) 17.

<sup>12</sup> Vgl. ebd.

<sup>13</sup> Micha Brumlik, Bildung und Glück. Versuch einer Theorie der Tugenden, Berlin – Wien 2002, 76.

<sup>14</sup> Veronika Magyar-Haas, Beschämende Vorgänge. Verhältnis von Scham, Macht und Normierung im Kontext der Sozialpädagogik und Sozialen Arbeit, in: Sabine Andresen (Hg.), Zerstörerische Vorgänge. Missachtung und sexuelle Gewalt gegen Kinder und Jugendliche in Institutionen, Weinheim u.a. 2012, 195–214, hier 202 (Hervorhebung: im Original).

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass Scham „eingebunden [ist] in die Prozesse der eigenen Autonomieentwicklung, Identitätsbildung und Individualisierung, in die notwendige Herausbildung von eigener Würde und Integrität, von Selbstwert und Selbstachtung“<sup>15</sup>. Scham erfüllt eine wesentliche Funktion, die die menschliche Entwicklung fördert und voranbringt. Es gilt zu berücksichtigen, dass Kinder und Jugendliche gemäß ihrer Entwicklung unterschiedlich zugänglich für Scham sind und es dementsprechend höchst individuell sein kann, in welchen Situationen, in welchem Maß und in welcher Intensität Scham verspürt wird. „Schamdispositionen“<sup>16</sup> bilden sich also stets vor dem Hintergrund einer je individuellen Schambioografie aus. Die eigene Schambioografie kann eine mögliche Schamempfindlichkeit oder Beschämbarkeit jedoch lediglich vorstrukturieren, nicht aber ganz und gar determinieren.<sup>17</sup>

### Bedingungsfaktoren für Schamanfälligkeit

Ob Schamanlässe tatsächlich zu Schamempfindungen führen, hängt von der individuellen Schamanfälligkeit ab. Der Sozialwissenschaftler Stefan Marks versinnbildlicht Scham mit einem Glas, das überläuft. Manche Menschen bringen aufgrund unterschiedlicher Schamerfahrungen oder personalen Bedingungsfaktoren bereits ein randvolles Glas mit. Schon ein Tropfen genügt, um ihr Glas zum Überlaufen zu bringen. Manche Menschen sind schamanfälliger als andere, die in ihrem bisherigen Leben wenige negative Erfahrungen mit Scham gemacht haben oder über geeignete Bewältigungsstrategien verfügen.<sup>18</sup>

Die Religionspädagogin Daniela Haas nennt eine Auswahl möglicher personaler Bedingungsfaktoren für Schamanfälligkeit und gliedert diese in individuelle und überindividuelle.<sup>19</sup>

---

<sup>15</sup> Benno Hafenegger, *Beschimpfen, bloßstellen, erniedrigen. Beschämung in der Pädagogik*, Frankfurt am Main 2013, 54f.

<sup>16</sup> Hilge Landweer, *Scham und Macht. Phänomenologische Untersuchungen zur Sozialität eines Gefühls (Philosophische Untersuchungen, Bd. 7)*, Tübingen 1999, 85.

<sup>17</sup> Vgl. Anja Lietzmann, *Theorie der Scham. Eine anthropologische Perspektive auf ein menschliches Charakteristikum (Boethania Forschungsergebnisse zur Philosophie, Bd. 74)*, Tübingen 2007, 151.

<sup>18</sup> Vgl. Stephan Marks in einem Vortrag zu Scham am Lehrstuhl für evangelische Religionspädagogik und Didaktik des evangelischen Religionsunterrichts in Nürnberg am 19. November 2009, zit. nach Daniela Haas, *Das Phänomen Scham. Impulse für einen lebensförderlichen Umgang mit Scham im Kontext von Schule und Unterricht (Religionspädagogik innovativ Bd. 4)* 97.

<sup>19</sup> Haas, *Das Phänomen Scham* (s. Anm. 18) 98.

individuell	überindividuell
Geschlecht Alter/Entwicklungsstufe Physiologische Merkmale, z.B. Aussehen, Gewicht Persönlichkeitsmerkmale, z.B. Big Five: Neurozentrismus, Extraversion, Offenheit für Erfahrungen, Verträglichkeit, Gewissenhaftigkeit Kompetenzen, v.a. Selbst-, Sozial- und Sachkompetenz Bereits gemachte Schamerfahrungen im inner- und außerschulischen Bereich etc.	Kultur, v.a. kulturspezifische Werte und Normen Milieu, v.a. Bildungsgrad Soziales Umfeld, Familie/Freunde/nahe Bezugspersonen, Qualität emotionaler Unterstützung, Modelle für Schambewältigungsstrategien etc.

Die benannten Faktoren können, müssen aber nicht zu Scham führen. Darin liegt das letztlich Unverfügbare dieser Emotion. Bedingungsfaktoren für Scham, seien sie individueller oder überindividueller Natur, können sich höchst divers gestalten. Diese Vielfalt der potenziellen Schamanlässe kann in Alltagssituationen herausfordernd sein. Einerseits ist Wissen über schamauslösende Faktoren geboten. Andererseits ist eine grundlegende Sensibilität mit Blick auf subjektive Empfindlichkeiten für Scham unerlässlich.

### Scham als Störung des Selbsterlebens und als soziales Geschehen

Schamerfahrungen sind Erfahrungen, die unmittelbar im Zusammenhang mit dem Selbsterleben stehen und damit immer auch ein Spiegel des je eigenen Selbstverhältnisses sind. Die Sozialwissenschaftlerin Anja Lietzmann beschreibt hierzu drei verschiedene, ganz allgemeine und strukturelle Merkmale von Scham.<sup>20</sup> So ist für sie zunächst das Moment der (1.) „*inneren Desorganisation*“ entscheidend. Ein bestimmter Aspekt der betroffenen Person gerät außer Kontrolle:

„Das Bein, das den Menschen nicht mehr trägt, sondern diesen plötzlich fallen lässt; [...] das unfreundliche Wort, das ungewollt über die Lippen springt; das Gefühl, das geheim bleiben sollte und das doch das Gesicht verräterisch offenbart; die Arbeitslosigkeit, für die man keine Schuld trägt, und die dennoch ein schlechtes Prestige verleiht“.<sup>21</sup>

<sup>20</sup> Vgl. Lietzmann, Theorie der Scham (s. Anm. 17) 98–102 (Hervorhebungen: im Original).

<sup>21</sup> Ebd., 99.

Es wird spürbar, dass die angesprochenen Aspekte nur begrenzt unter Kontrolle gebracht werden können. Für Lietzmann kann dies (2.) zur „*Krise des Geistes*“ werden. Durch die Scham wird der betroffenen Person z.B. die Fähigkeit, zu sich selbst in Distanz zu treten, wesentlich erschwert. Man wird buchstäblich nicht mehr Frau oder Herr seiner selbst und dies kann sich z.B. im Ausfall typischer Verhaltensweisen der Mimik, der Gestik oder des Sprechens zeigen. Das wiederum kann sich (3.) zu einer „*Krise der Identität*“ entwickeln. Der außer Kontrolle geratene Aspekt löst Ambivalenz aus: Auf der einen Seite erlebt die betroffene Person, dass dieser Aspekt zu ihrer Identität gehört, auf der anderen Seite wird er doch als etwas Anderes erlebt, das nicht zum Rest passt: „Der unbeherrschte Aspekt zeichnet sich dabei dadurch aus, dass er weder als völlig Anderes abgestoßen noch als völlig Eigenes in die personale Einheit integriert werden kann.“<sup>22</sup>

Schamauslösende Momente können gut anhand von sozialen Interaktionen und der Annahme geteilter Normen und Werte konkretisiert werden. Denn man könnte auch sagen: „Wenn wir uns schämen, dann schämen wir uns für etwas vor jemandem.“<sup>23</sup> Auf das Selbstwertgefühl und die Identität einer Person bezogen, lässt sich Scham nämlich häufig kaum von ihrer Wertschätzung durch andere trennen.<sup>24</sup> Schamempfindungen hängen auch ganz fundamental mit sozialen Interaktionen zusammen. „Im Schamerleben bewerten Menschen sich selbst und ihre Handlungen durch die Augen der anderen, d.h. auf Basis der von einer sozialen Gruppe als verbindlich betrachteten Normen und Werte, weshalb Scham auch als soziale Emotion kategorisiert wird.“<sup>25</sup> Hier scheinen Heranwachsende und insbesondere Jugendliche besonders prädisponiert für das Empfinden von Scham. Für sie ist das Bild, das andere von ihnen haben, häufig über alle Maßen wichtig ebenso wie die Zugehörigkeit zu bestimmten Gruppen. Wer möchte sich schon gerne ausgeschlossen fühlen oder immer wieder vorgehalten bekommen, dass sie oder er nicht wie die anderen sei?

In genau solchen Inklusions- und Exklusionsprozessen, in denen auf einer (scheinbar) geteilten normativen Basis Werte, Zugehörigkeiten und Orientierungen ausgehandelt werden, kann Scham eine entscheidende Rolle spielen. Sie zeigt zum einen an, dass man es als unangenehm erlebt, vielleicht sogar Angst davor hat, genau dieser vorgefundenen Norm nicht zu entsprechen. Man möchte nicht hinter den eigenen Idealen zurückbleiben. Zum anderen entsteht sie dort, wo andere Menschen dies irgendwie wahrnehmen oder darum wissen: „Zu Scham gehört die Öffentlichkeit anderer Men-

---

<sup>22</sup> Ebd., 101.

<sup>23</sup> Landweer, Scham und Macht (s. Anm. 16) 2.

<sup>24</sup> Vgl. Sighard Neckel, Soziologie der Scham, in: Alfred Schäfer – Christiane Thompson (Hg.), Anerkennung (Pädagogik – Perspektiven), Paderborn u.a. 2009, 103–118, hier 112.

<sup>25</sup> Martin Wertenbruch – Birgitt Röttger-Rössler, Emotionsethnologische Untersuchung zu Scham und Beschämung in der Schule, in: Zeitschrift für Erziehungswissenschaft 14 (2011) 2, 241–257, hier 244.

schen, zumindest die gedachte oder vermutete Öffentlichkeit anderer Menschen.“<sup>26</sup> Beide Seiten sind dabei entscheidend: Weder ist es nur Selbsttätigkeit noch ausschließlich Fremdzuschreibung, die die Schamentwicklung prägt.

Rot zu werden oder ein gesenkter Blick können Hinweise auf Schamempfinden sein. Dennoch ist es für Begegnungen notwendig, um die Differenz von „Gefühl und Ausdruck“<sup>27</sup> zu wissen, da zwar leibliche Ausdrucksformen von Scham wahrnehmbar sind, nicht aber das Schamempfinden an sich sichtbar wird. Scham hat darum viele Gesichter und ist häufig schwer abzugrenzen von anderen Emotionen.

In der wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit Scham finden sich daher auch viele Bestimmungen einzelner Schamformen. Die Vielzahl dieser Formen soll hier nur kurz aufgeführt werden. Sie reicht von natürlicher Scham bis zu traumatischer und existenzieller Scham, über Pubertätsscham, Anpassungsscham, Leistungsscham, Gruppenscham und Fremdscham bis hin zu Scham in Hilfesituationen. Diese Vielzahl bestätigt, dass sich Scham grundsätzlich in jeder Begegnung und in jeder Situation ereignen und jeweils unterschiedlich ausgeprägt sein kann. Sie sensibilisiert aber auch dafür, dass von Scham stets mit Blick auf konkrete Situationen zu sprechen ist. Da auch die Schule eine Vielzahl von Situationen und Ereignissen bereithält, aufgrund derer man sich schämen kann, sollen die getätigten allgemeinen Ausführungen nun mit Blick auf diesen speziellen Kontext konkretisiert werden.

## Scham in Schule und Unterricht

Schüler\_innen, Lehrkräfte und auch Eltern sind im Schulalltag einer Vielzahl potenzieller Schamanlässe ausgesetzt: eine Schülerin, die im Sportunterricht als einzige nicht mithalten kann; ein Lehrer, dem am Elternabend vorgeworfen wird, er habe seine Klasse nicht ‚im Griff‘; eine alleinerziehende Mutter, die aufgrund ihrer knappen finanziellen Ressourcen einen Förderzuschuss für die Klassenfahrt ihres Kindes beantragen muss.

Scham ist eine im Schulkontext schwer zu vermeidende Emotion. Aus diesem Grund soll nun der Blick auf Schamsituationen in Schule und Unterricht gelenkt und in diesem Zusammenhang insbesondere das Schamempfinden der Schüler\_innen reflektiert und diskutiert werden. Um sensibel für einzelne Schamanlässe zu werden, sollen exemplarisch ‚Bühnen- und Fehlersituationen‘ sowie ‚sensible Themen‘ des Religionsunterrichts näher betrachtet werden.

---

<sup>26</sup> Baer–Frick-Baer, Vom Schämen und Beschämtwerden (s. Anm. 9) 10.

<sup>27</sup> Veronika Magyar-Haas, Subtile Anlässe von Scham und Beschämungen in (sozial)pädagogischen Situationen, in: Arbeitskreis ‚Jugendhilfe im Wandel‘ (Hg.), Jugendhilfeforschung. Kontroversen – Transformationen – Adressierungen, Wiesbaden 2011, 277–289, hier 282.

## Bühnen- und Fehlersituationen

Ein ungemein großes Potenzial für Scham liegt laut Haas in der bühnenhaften Inszenierung von Unterricht. Besonders bei frontalen Unterrichtssituationen werden Einzelne in den Fokus, gewissermaßen ins Rampenlicht gerückt. Eine besondere Brisanz stellt sich ein, wenn diese Situationen mit Unsicherheit oder Fehlern gekoppelt werden.<sup>28</sup> Aus diesem Grund, so legt es die Forschung der pädagogischen Psychologin Maria Spychiger nahe, versuchen Lehrkräfte in den meisten Fällen, schampräventiv zu handeln und Beschämung zu vermeiden.<sup>29</sup> Dies tun sie, indem sie häufig schnell über Fehler hinweggehen und vermehrt selbst die richtige Antwort nennen. Auch beschwichtigende Sätze wie „Das hast du wohl schon richtig gemeint, aber falsch gesagt“<sup>30</sup> wollen helfen, Scham abzuwenden und die Exponiertheit der/des Lernenden zu verringern. Ein ebenso prägnantes Beispiel ist die Situation, die Spychiger als „Bermuda-Dreieck“<sup>31</sup> bezeichnet. Darunter versteht sie eine Situation in der im

„Frontalunterricht die Lehrperson eine Frage stellt, eine/n Schüler/in aufruft, diese/r die Antwort nicht weiss [sic!], und die Lehrperson sofort ein nächstes Klassenglied aufruft, welches die erwünschte Antwort liefert. Die Lehrperson fährt dann unmittelbar fort mit ihrem Vortrag, die Konstellation löst sich schnell auf, wobei niemand etwas gelernt hat.“<sup>32</sup>

Spychiger zufolge verschwinde das Wissen wie in einem „Bermuda-Dreieck“, da das „Lernpotential des Fehlers oder Nicht-Wissens“<sup>33</sup> nicht angesprochen wird und damit unausgeschöpft bleibt. Mit der Absicht, Schamanlässe bei Fehlersituationen abzuwenden, würden Lehrkräfte meist wertvolle Lernchancen opfern. Fehler sollten Spychiger zufolge demnach nicht als Grund für Scham im Unterricht gelten, sondern durch direktes Ansprechen vielmehr selbstverständlich gemacht und damit auch als Lernmöglichkeit kultiviert werden.<sup>34</sup>

Im Unterricht treten natürlich nicht nur die Schüler\_innen gewissermaßen auf die Bühne. In vielen Situationen sind es Lehrer\_innen, die einen Großteil der Zeit im Mittelpunkt der Aufmerksamkeit stehen. Mit allem, was Lehrer\_innen von sich zeigen, was sie sagen und preisgeben, können Schüler\_innen sie „vor der Klasse ‚vorführen‘ und *Fehler und Schwächen auf beschämende Weise ‚coram publico‘ benennen*“<sup>35</sup>. Die

<sup>28</sup> Vgl. Haas, Das Phänomen Scham (s. Anm. 18) 110.

<sup>29</sup> Vgl. Maria Spychiger, Zur Rolle der Scham beim Lernen aus Fehlern und beim Aufbau von Normen und Fehlerkultur, in: Stephan Marks (Hg.), Scham – Beschämung – Anerkennung, Berlin 2007, 71–88, hier 75.

<sup>30</sup> Ebd.

<sup>31</sup> Ebd.

<sup>32</sup> Ebd., 76.

<sup>33</sup> Ebd.

<sup>34</sup> Vgl. ebd.

<sup>35</sup> Haas, Das Phänomen Scham (s. Anm. 18) 147 (Hervorhebungen: im Original).

Beobachtung, dass Lehrer\_innen berufsbedingt verschiedenen Schamanlässen ausgesetzt sind, legt nahe, dass es für sie lohnenswert ist, ihre Handlungsoptionen angesichts schamvoller Situationen zu reflektieren und das mindestens in doppelter Hinsicht. Zunächst, um sich der eigenen Vorgeschichte mit Scham bewusster zu werden und dabei von sich selbst zu lernen, welche Situationen als schamhaft empfunden werden. Weiterhin dann auch, um das professionelle Lehrer\_innenhandeln auf Basis dessen verändern zu können und z.B. nicht Gefahr zu laufen, bestimmte eigene Schamerfahrungen zu reproduzieren.<sup>36</sup> Dies stellt für Lehrer\_innen einen anhaltenden Entwicklungs- und Lernprozess dar, mit dem sie sich auf Basis ihrer eigenen Schambiografie auch im Religionsunterricht konfrontiert sehen. Dieser Aspekt sollte bereits in der Lehrer\_innenausbildung Berücksichtigung finden.

### Sensible Themen

Im Unterricht und besonders im Religionsunterricht können Themen zur Sprache kommen, die nicht zuletzt aufgrund gesellschaftlicher Tabus oder der Nähe zur Privatsphäre der Schüler\_innen schamanfällig sind. Darunter fallen Themen wie Tod, Sexualität, Armut, Arbeitslosigkeit, psychische Krankheiten, Gewalt, Sucht, Behinderung oder Mobbing. Das Schampotenzial dieser sensiblen Inhalte liegt besonders in ihrer öffentlichen Bearbeitung innerhalb der Klasse. Intimitätsscham kann auftreten, wenn Meinungen und Gefühle geteilt werden sollen, die Schüler\_innen nicht oder nur bedingt preisgeben möchten. Um Unterricht schamsensibel zu gestalten, sollten Haas zufolge pädagogische und didaktische Bemühen unternommen werden, um Scham bei Schüler\_innen zu vermeiden. Dabei gilt es, nicht grundsätzlich auf diese Themen zu verzichten, sondern sorgfältig zu überlegen, wie die Inhalte angesprochen werden können, ohne Schüler\_innen in schamhafte Situationen zu bringen. Haas empfiehlt Lehrkräften, bereits im Vorfeld Informationen zu Lebensumständen und biografischen Erfahrungen der Schüler\_innen einzuholen und abzuwägen, ob Themen gegebenenfalls zurückgestellt werden sollten oder eine indirekte Bearbeitung der schamsensiblen Inhalte über Medien wie Literatur oder Film sinnvoll erscheinen.<sup>37</sup> Ob und in welcher Form Schüler\_innen die ‚Öffentlichkeit‘ wählen können, in der sie (Glaubens-)Erfahrungen in den Unterricht hineinbringen, scheint hier einer von vielen entscheidenden Faktoren.

Mit Blick auf Unterrichtsmaterial und Religionsbücher analysiert Haas, dass Scham als Thema selten explizit aufgegriffen wird. Manches gängige Material evoziere stattdessen sogar implizit schamhafte Interaktionen und Situationen:

---

<sup>36</sup> Vgl. Stephan Marks, *Die Würde des Menschen oder Der blinde Fleck in unserer Gesellschaft*, Gütersloh 2010, 72.

<sup>37</sup> Vgl. Haas, *Das Phänomen Scham* (s. Anm. 18) 117.

„Im 2010 erschienenen Religionsbuch für die 7./8. Klasse ‚SpurenLesen‘ kommt die Thematik [der Scham; R.K./L.M.] explizit vor: Ein Bild, welches die früher gängige Erziehungspraxis des ‚In-die-Ecke-Stellens‘ darstellt, soll zum Gesprächsanlass darüber werden, wer sich in der biblischen Geschichte des Geschwisterstreits zwischen Jakob und Esau schämen sollte. Der zum Bild gehörige Gruppenarbeitsauftrag ‚Welche Person bzw. Gestalt würdet ihr ‚in die Ecke‘ stellen?‘ verweist auf eine gering ausgeprägte Sensibilität der SchulbuchautorInnen für die Schamthematik hin. Er fordert zu aktiver Beschämung auf.“<sup>38</sup>

Auch Lehrkräfte können mit Blick auf sensible Themen Scham im Unterricht empfinden. Zwar können sie die Inhalte deutlich besser steuern als Schüler\_innen, dennoch ist nicht auszuschließen, dass Themen „die *Privatsphäre der Lehrkraft* tangieren, ihre *Kompetenz in Frage stellen* oder *übersteigen*.“<sup>39</sup>

### Plädoyer für eine schamsensible Haltung im Schulalltag

Scham ist unangenehm und schmerzhaft, auch und besonders im Schulalltag. Sie erfüllt aber auch konstruktive Funktionen. Nach Leon Wurmser ist sie die Wächterin der menschlichen Würde.<sup>40</sup> Nur indem Scham aus der Tabu-Zone geholt wird, kann sie ihre „positiven, Würde-behütenden Aufgaben“<sup>41</sup> zu Entfaltung bringen. Über Scham muss daher gesprochen werden, sie muss erkannt und verstanden werden, um in ihrer schützenden Funktion voll und ganz zum Tragen zu kommen.

Um zum Schluss noch einmal auf das Beispiel aus der Situation in der Berufsschulklasse zurückzukommen: Es wäre sicher spannend zu erfahren, wie die Stunde weiterverläuft. Wie reagiert die Lehrkraft? Bleibt es bei diesem kurzen beschämenden Augenblick oder zieht er weitere Dynamiken nach sich? Wenn ja, welche? Sicherlich sind viele Fortgänge für diese Situation denkbar. Daher soll an dieser Stelle ein Plädoyer für eine grundlegend schamsensible Haltung im Schulalltag stehen, die Ausgangspunkt für Handlungsoptionen in konkreten Unterrichtssituationen ist. Folgende vier Aspekte lassen sich hervorheben:

Begibt man sich mit offenen Augen für sich selbst und andere in pädagogische Interaktionen, kann Scham zwar dennoch nicht vermieden werden, aber man kann „in ih-

<sup>38</sup> Ebd., 159 (Hervorhebungen: im Original).

<sup>39</sup> Ebd., 147 (Hervorhebungen: im Original).

<sup>40</sup> Vgl. Leon Wurmser, *Die Maske der Scham. Zur Psychoanalyse von Schamaffekten und Schamkonflikten*, München <sup>3</sup>1997.

<sup>41</sup> Stephan Marks, *Scham, die tabuisierte Emotion. Ihre Bedeutung für den Einzelnen und die Gesellschaft*, in: *rabs* 4 (2017), 20–25, 21.

rem positiven Potenzial [...] die Chance sehen, sich in einer dieser Welt angemessenen Weise sehen zu lassen und andere mit aufrichtigen Blicken anzusehen“<sup>42</sup>.

Es kann nicht vorausgesagt werden, wofür sich Menschen schämen. Lehrer\_innen tragen aber die Verantwortung, in ihren Interaktionen mit Schüler\_innen nicht bewusst schamevozierende Situationen einzusetzen oder zu produzieren. Im Religionsunterricht, in dem Schüler\_innen „sich im verstärkten Maße zeigen oder ihre persönlichen Haltungen miteinbringen“<sup>43</sup> und an existenziellen Inhalten arbeiten, erfordert es eine besondere Achtsamkeit seitens der Religionslehrkraft.

Dies bedeutet allerdings nicht, dass Fehlersituationen per se vermieden werden sollten. Eine Schule ohne Scham gibt es nicht, auch keinen Religionsunterricht. Vielmehr gilt es, eine Lernumgebung zu schaffen, „in der Fehler nicht als Scham-, sondern als Lernanlass betrachtet werden“<sup>44</sup>.

Es kommt im Schulgeschehen zu Situationen, in denen Lehrer\_innen in der Verantwortung stehen, ihren Schüler\_innen gegen Beschämungen durch andere klar zur Seite zu stehen. Diese Situationen gilt es, als Lehrkraft zu erkennen und dementsprechend zu handeln. Nur so kann ein erster Schritt in Richtung eines schamsensiblen Schulklimas getan werden.

Rebekka Krain  
Institut für Katholische Theologie und ihre Didaktik  
Robert-Koch-Str. 40  
48149 Münster  
Tel.: +49 (0) 251 83-32585  
r.krain@uni-muenster.de

Laura Mößle  
Katholisches Institut für berufsorientierte Religionspädagogik (KIBOR)  
Liebermeisterstr. 12  
72076 Tübingen  
Tel.: +49 (0) 7071 2978060  
laura.moessle@uni-tuebingen.de

<sup>42</sup> Christina-Maria Bammel, *Aufgetane Augen – Aufgedecktes Gesicht*. Theologische Studien zur Scham im interdisziplinären Gespräch (Öffentliche Theologie Bd. 19) Gütersloh 2005, 102.

<sup>43</sup> Haas, *Scham im Unterricht* (s. Anm. 8), 13.

<sup>44</sup> Haas, *Das Phänomen Scham* (s. Anm. 18) 116 (Hervorhebungen im Original).