

ZPTh

Zeitschrift
für Pastoraltheologie

#OMG! 1ELF!

Pastoraltheologie im Zeitalter digitaler Transformation
(Kongress in Leitershofen 2017)

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.¹ Dies festzustellen ist wenig originell. Und seitens der universitären Pastoraltheologie, die sich ja seit jeher als „Krisenwissenschaft“² versteht, wird man aufpassen müssen, nicht allein schon die grassierende

¹ 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.

² 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.³ Die Frage nach Gott, so Thomas Pröpper, „... 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.“⁴

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.“⁵

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

³ Alle folgenden Hervorhebungen im zitierten Text von M.S.

⁴ Thomas Pröpper, *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.)

⁵ 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.“⁶

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

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.⁸ Wie belastend es sein kann, als ,Geistlicher‘ sozusagen öffentlich ein betendes, glaubendes, kohärentes Subjekt zu sein, zeigen exemplarisch die neueren autobiografischen Bücher von Priestern.⁹ 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.¹⁰ Nicht zuletzt sei darauf hingewiesen, dass der Dia-

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

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

⁸ 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.

⁹ Vgl. nur: Heiner Wilmer: Gott ist nicht nett. Ein Priester auf der Suche nach Sinn, Freiburg iB u.a. 2018²; Thomas Frings, Aus, Amen, Ende? So kann ich nicht mehr Pfarrer sein, Freiburg i.Br. u.a. ²2017; 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.

¹⁰ 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.¹¹

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

¹¹ „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.¹²

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‘¹³ 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.¹⁴

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-

¹² 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.

¹³ 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*, Ditzingen¹⁰2018; Armin Nassehi, *Die letzte Stunde der Wahrheit. Kritik der komplexitätsvergessenen Vernunft*, Hamburg²2018.

¹⁴ 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“¹⁵. 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?¹⁶

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?¹⁷

Natürlich ist hier nicht der Raum, diese vielerorts debattierte philosophische und fundamentaltheologische Grundsatzfrage auszuleuchten.¹⁸ 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.¹⁹

¹⁵ 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.

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

¹⁷ 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.

¹⁸ 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.

¹⁹ 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.²⁰ Dieselbe theologische Linie gilt für die Anerkennung staatlich geschützter und auch verteidigter weltanschaulicher Pluralität als Errungenschaft von Freiheit.²¹
3. Fragt man näher, über welche Problemdiagnose man dem Profil des eigenen wirksamen Sprechens näherkommt, versagt der Säkularitätsbegriff allerdings wegen seiner zu starken Vieldeutigkeit.²² 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.²³
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-

²⁰ 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.

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

²² 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).

²³ 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?‘“²⁴

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-

²⁴ 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.²⁵

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?²⁶

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.²⁷ 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.²⁸ 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,

²⁵ Vgl. als Beispiel für diese Haltung wohlwollenden Schulterzuckens angesichts religiöser Sprach- und Denkmutterungen nur Florian Illies: *Generation Golf. Eine Inspektion*, Berlin ¹⁴2000, 195.

²⁶ 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.

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

²⁸ 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.²⁹ 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.³⁰ Ein illustratives Beispiel für diese Wahrnehmung einer ontologischen Konkurrenz zwischen Medien und Religion – und zwar wohlwissend, dass Religionen ohne Medien gar nicht Religion sein könnten³¹ – gibt Victor Hugo in seinem bekannten Roman „Der Glöckner von Notre-Dame“³². 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 Immobiler, 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 Zentralperspektive³³, 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.³⁴

²⁹ 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).

³⁰ 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.

³¹ 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.

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

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

³⁴ 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.³⁵ Digitale Medien sind jedenfalls auch im religiösen Bereich wirkmächtige Pluralisierungsmaschinen, und dies in mindestens fünffacher charakteristischer Weise:³⁶

(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.³⁷

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

³⁵ 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.

³⁶ 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.

³⁷ 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.³⁸ Der Neo-Pragmatiker Matthias Jung hat sich wie wenige andere zeitgenössische Denker/innen dem Problem einer pluralitätsfähigen religiösen Sprache gewidmet.³⁹ 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.“⁴⁰

³⁸ 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.

³⁹ 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.

⁴⁰ 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-scientistischen 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.⁴¹

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*“⁴². Überdies kann er zeigen, dass der assertorische Wahrheitsbezug von Sät-

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

⁴² 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.⁴³

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“⁴⁴ – 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:⁴⁵

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/innen⁴⁶ 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.

⁴³ 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.)

⁴⁴ 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.“

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

⁴⁶ 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.⁴⁷ 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.“⁴⁸
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*;⁴⁹ 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.⁵⁰
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

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

⁴⁸ 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.“

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

⁵⁰ 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.“⁵¹

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.⁵² 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.⁵³ 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-

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

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

⁵³ 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. ²2013.

fahrung hergeleitet werden kann.⁵⁴ 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.⁵⁵
8. *Stärken und Schwächen von Deutungssprachen untereinander*: Im Ergebnis können somit kollektive Deutungssprachen wie eben Religionen als „adverbiale Dimensionen jeder Erfahrung“⁵⁶ 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.⁵⁷

4. Anschlüsse: Wege aus der Sprachnot

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

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

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

⁵⁶ Jung, *Religion* (s. Am. 42) 125.

⁵⁷ 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.⁵⁸

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 Sprechakt⁵⁹, auf ekklesiologische Reflexionen hinsichtlich der konstitutiven Differenz zwischen Organisation und Artikulation⁶⁰ sowie auf offenbarungstheologische Reflexionen zum anthropologischen Substrat von ‚Glauben‘ und ‚Jesuserfahrung‘.⁶¹

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

⁵⁹ 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.

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

⁶¹ 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