

Der abwesende Gott als anwesendes Du

Gedanken zur religiösen Kommunikation im Web 2.0

Das Internet als weltweites Netz scheint allgegenwärtig zu sein. Fast vergessen wirken die Zeiten, in denen Kommunikation langsamer und Kontakte aufwendiger waren. Mit dem Weltweiten Netz verändert sich eine ganze Kultur des Lebens, des Schreibens und der Nähe. Wie blickt Theologie auf die Kommunikation im Netz? Welchen Ort und welchen Raum nimmt Religiosität ein? Zwischen Euphorie und Skepsis nimmt Theologie und kirchliche Praxis die Veränderungen der Welt und ihrer Kommunikationen wahr. Ist nun die Gottesferne oder die Gottesnähe das Thema postsäkularer Welt? Ist die Kommunikation im Netz profan, symbolisch oder doch irgendwie religiös? Inmitten der historischen und gesellschaftlichen Umbrüche der letzten Jahrzehnte ist theologisches Fragen und Sprechen einerseits zu einem echten Fragen, andererseits aber auch zu vollmundigen Ausrufezeichen geworden. In diese Spannung hinein möchte ich den Blick auf die Kommunikation im „Web 2.0“ richten, in dem ja die Selbstgestaltung in den Vordergrund gerückt ist. Dies ist einer der Schlüsselbegriffe für die Kommunikation.

1. Theologie in postsäkularer Gesellschaft – zwischen Euphorie und Skepsis

Vor nunmehr neun Jahren hat Jürgen Habermas¹ die Debatte um die Säkularisierung neu angefacht. Er stellt in seinem philosophischen Analysen nämlich fest, dass die Moderne und nach ihr die Postmoderne

gerade eines nämlich nicht gebracht hat: das Verschwinden oder wenigstens die signifikante Abnahme religiöser Überzeugungen. „Weder hat sich die Prognose eines modernisierungsbedingten Endes der Religion erfüllt, noch scheint die in vielen westlichen Ländern beobachtbare Verdrängung der Religion ins kulturelle Abseits unumkehrbar zu sein. Offensichtlich muss die Annahme korrigiert werden, dass Modernisierungsprozesse unweigerlich mit einer Verabschiedung des Religiösen einhergehen.“² Gerade im Blick auf die Neuen Bundesländer schien die Theorie einer Säkularisierung sich zu bestätigen. Hingegen kann aber davon ausgegangen werden, dass in der zunehmenden Verunsicherung „Religiosität kein Überbleibsel einer unaufgeklärten Vorzeit“³, sondern „vielmehr, genau im Gegenteil, Produkt avancierter, sich selbst in Frage stellender Modernisierungen“⁴ ist. Diese Wahrnehmung und die dadurch ausgelöste Debatte werden theologisch kontrovers begleitet. Grob können drei mögliche Reaktionen unterschieden werden: Beinahe euphorisch sehen die einen nun eine Wiederkehr der Religion und suchen für diese Anknüpfungspunkte.⁵ Dort ist unter vielen anderen die Perspektive zu erkennen, dass jede Zeit eine andere Deutung und Sprache brauche, aber Religion im Sinne der Kirchlichkeit – so sie nur tief genug verankert sei – nicht vergeht.⁶ Eine weitere Perspektive der Theologie auf die postsäkulare Debatte ist die der philosophischen Reflexion auf den Menschen und seine Zeit.⁷ Eher dialektisch bauen andere Positionen eine Spannung zwischen guten und bösen Mächten auf und nehmen dies als Ausgangspunkt von Theologie. In diesem Fall wird das Erstarken von dunklen Mächten auf das Schwinden von guten Mächten zurückgeführt und eine zukünftige Perspektive in einer klaren Entscheidung und Unterscheidung der Christen gesehen. Unter dem Strich bleibt die Menge an spirituellen Kräften gleich, sie verteilt sich nur anders.⁸

Bei der ersten Richtung theologischer Reflexion stellt sich die Rückfrage nach der

Anstrengung des Begriffs: Inwieweit handelt es sich denn tatsächlich bei den wahrgenommenen Phänomenen um Religion⁹ und in wie weit kommt die dann festgestellte Religion dem eigenen hermeneutischen Ansatz entgegen oder ist ein erster Schritt auf diesem Weg?¹⁰ Der letzte Ansatz muss sich der Frage stellen, ob nicht gerade der Aufbau einer Dialektik eine Spannung verstärkt, die Religion eher ins Abseits bringt. Ein Abseits, das in der Anstrengung der Bilder und ihrer zugrunde liegenden Dialektik gerade wieder ein Spezialwissen und eine konsequente Entscheidung fordert, die nur wenigen Eingeweihten zugänglich ist.¹¹ Beide werden sich vor allem der Frage nach der Vermittelbarkeit ihrer Ansätze stellen. Diese Perspektive wiederum nimmt der mittlere Ansatz als hermeneutischen Ausgangspunkt und wählt einen von der Vernunft vermittelten Dialog. Diesem Weg schließe ich mich an. „In postsäkularen Zeiten eine kritische Phänomenologie der Religion auf den Weg zu bringen heißt darum für die Theologie, sich mit jener Disziplin ins Benehmen zu setzen, die durch die Sache der Vernunft definiert ist. Sie kommt nicht umhin, gegenüber den Vernünftigen für die Sache des Glaubens vom Standpunkt *philosophischen* Denkens her einzunehmen.“¹² In diesem Sinne schlage ich für den Blick auf postsäkulares Leben, wie es sich im Web 2.0 darstellt, zwei Zugänge vor: den phänomenologischen und den subjekttheoretischen. Zugleich nehme ich zwei soziologische Annahmen als gegeben an: die Bewertung der Gesellschaft als postmodern und postsäkular.¹³

2. Medial vermittelte Signaturen postsäkulärer Kultur

Der erste Zugang – der phänomenologische – nimmt zunächst einmal nur wahr, wie sich Signaturen in postmoderner und postsäkulärer Gesellschaft darstellen. Er untersucht diese in ihren Strukturen und Zusammenhängen, ohne dafür eine Wer-

tung oder Bewertung heranzuziehen. Auffallend ist in einer ersten Betrachtung der postsäkularen Welt der Nordhalbkugel die selbstreferentielle und ästhetische Lebenskonstruktion. Diese geschieht größtenteils virtuell in einer partiellen Vergemeinschaftung auf Zeit oder für eine begrenzte Idee. So wird die Kommunikation einerseits individuell, andererseits in einer eigenen Sprache wiederum verbindend und verbindlich codiert. Die Kultur erscheint also gleichzeitig individualisiert und zugleich kollektiv, ebenso wie sie einerseits säkular und andererseits religiös konnotiert wirkt. Dabei kann es möglich zu sein, in den unterschiedlichen Kulturen sich auszudrücken ohne dabei in einen subjekttheoretischen Konflikt zu geraten. Gerade die unterschiedlichen sozial vernetzenden Internetplattformen bieten dafür eine vielfältige Performance-Oberfläche. Während die einen den Schwerpunkt auf durchaus realpolitische Botschaften und Veränderungen setzen, verstehen die anderen sich als Business oder Freundschaftsnetzwerke. In diesen Plattformen kann ein Mensch sich in unterschiedlichen Identitäten oder in unterschiedlichen Schwerpunkten seiner Identität präsentieren. Dabei erscheint eine Performance vor allem dann religiös, wenn sie sich in der eigenen Ästhetik einen oder mehrere symbolische Ausdrücke verleiht. Das eigene Leben scheint in den unterschiedlichen Teilbereichen entweder als ganzes oder aber teilweise religiös „musikalisch“ darstellbar zu sein. Im Blick auf die Beobachtungen von Habermas ist ja gerade diese Vielgestaltigkeit zugleich die Anfrage an gesellschaftliche Entwicklungen im Blick auf Religion. Denn auch bei ihm ist es nicht ausgemacht, ob die Kategorie „postsäkular“ eine historische Zensur bedeutet oder aber einen Perspektivwechsel beschreibt. In der Wahrnehmung von pluralen Identitäten ist zunächst einmal nur festzustellen, dass für bestimmte Erfahrungen, Wünsche oder Vorstellungen religiöse oder religiös konnotierte Sprache auszudrücken vermag, was in säkularer Sprache keine Entsprechung zu finden scheint.¹⁴

3. Identitäten im Web 2.0

Identitäten sind verführerisch. Je mehr möglich ist, sich in ganz verschiedenen, vielleicht sogar sich widersprechenden Identitäten im Netz zu präsentieren, desto vielfältiger – auch in ihrer Zahl – werden die Stimmen derer, die vor einem Realitätsverlust warnen, die sich sorgen, eine ganze Generation im virtuellen Welten verloren zu sehen.¹⁵ Wenn ich an dieser Stelle vielleicht etwas provokant die reelle Gefahr, sich in virtuellen Identitäten zu verlieren oder in ihrer Aufrechterhaltung schwer zu verschulden – in allen Dimensionen! –, nicht eingehe, dann nicht, weil ich diese Gefahr nicht sehe¹⁶, sondern weil es sich auch lohnt, einen theologischen und philosophischen Blick auf dieses Phänomen zu werfen, ohne es sofort mit der Brille der Gefahr zu sehen. Zunächst ist „virtuell“ ja gerade kein Gegenstück zu „real“, sondern dass nur etwas abgebildet werden kann, was es in der Realität gibt. Das heißt nicht, dass es nicht möglich ist, eine Identität zu kreieren, die mit der eigenen wenig bis gar nichts zu tun hat. Die Gesetze des virtuellen Raums selbst jedoch unterliegen denselben Apriori wie diejenigen des Lebens. Auch dort ist nur denkbar und schaffbar, was in Raum und Zeit vorstellbar ist. Und: Jede geschaffene Identität geht auf eine reale zurück. Ohne diese reale Identität und ihre Interaktion mit der virtuellen wird es auch diese nicht geben. Denn für Identität gilt im realen Raum wie im web 2.0: sie bildet sich immer nur in Interaktion aus. „Subjektivität und Intersubjektivität, das zu seiner Freiheit kommende Ich und der freie Andere sind gleichursprünglich, denn sie gründen im Geschehen ihrer gegenseitigen Anerkennung, was wiederum nur auf dem Grund ihrer Freiheit möglich ist.“¹⁷ Interessant ist also vor allem, wie sich die Identitäten, die virtuellen und ihre reale „Stammidentität“ zum sie entwickelnden Subjekt verhalten, inwieweit also die Kategorie des Subjekts aufrechterhalten ist. Denn die philosophische

Frage nach dem Subjekt und seinem Verhältnis zur Welt zu diskutieren heißt, sich auf die Überzeugung einlassen, „dass eine Hermeneutik des christlichen Glaubens, die zugleich an Geltungsfragen interessiert ist und sich auf die Aufgabe der philosophischen Rechenschaft des Glaubens einlässt, nur am Leitfaden des Subjekts gelingen kann.“¹⁸ Das, was philosophisch eine Diskussion um das Prinzip des Denkens und Handelns erfolgt, ist theologisch die Reflexion auf die Bedingung der Möglichkeit von Glaubensvergewisserung und Gotteserkenntnis. Erst das Festhalten am Subjekt ermöglicht den Gedanken der freien Glaubensentscheidung und ihrer Gestaltung. Hinter den unterschiedlich erscheinenden und agierenden Identitäten steht kein konfuses Etwas oder ein leeres Nichts sondern ein handelndes Subjekt, dass seine Identitäten durchaus mehr oder eben auch weniger reflektiert inszeniert. Die Art und Weise, wie eine Vergewisserung des Subjekts über sich selbst in seinen Identitäten geschieht – ob in der realen oder in der virtuellen Welt – ist der hermeneutische Schlüssel für theologisches Denken in postsäkularer Zeit.

4. Subjektive Religiosität in narrativer Vergewisserung

Henning Luther beispielsweise grenzt sich deutlich von der postmodernen Verabschiedung des Subjekts ab.¹⁹ Unter den Bedingungen der Spätmoderne reflektiert und analysiert er die Bedeutung von Subjektivität im Zusammenhang mit Religiosität. Gerade die Unhintergebarkeit der Individualität des einzelnen ist für Luther letzter Bezugspunkt christlicher Religion. Er hinterfragt unter anderem die Vorstellung des normativen Ziels persönlicher Entwicklung, eine ganz und vollständige Identität auszubilden. Er selbst führt das kreative Bild des „Fragments“ ein. Die Identität als Fragment ist – sozialologisch gewendet die Patchwork-Identität – für Henning Luther unhinterfragbar „coram deo“ gedacht und

zugleich in der Narration verbunden, die er exemplarisch anhand des Tagesbuchs untersucht.²⁰ Den wesentlichen Unterschied zwischen der gelebten und der geschriebenen Biographie sieht er in der Verknüpfung von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft und der Annahme eines fiktiven Gegenübers. Selbst das Tagebuch als eine der intimsten Kommunikationsformen ist eine Kommunikation mit jemandem. Dem Gegenüber des einsamen Schreibens werden durch den Akt des Schreibens die Eigenschaften verständnisvoll, vielleicht auch kritisch, nicht urteilend, zuhörend und darin erhellend zugeschrieben. „Der ‚fiktive Andere‘ ist also liebend und kritisch zugleich, und zwar eines *im* anderen.“²¹ Luther geht davon aus, dass auch der für die Öffentlichkeit schreibende Biograph im Schreiben einen fiktiven Anderen vor Augen hat. Im christlichen Glauben sieht Luther in diesem fiktiven Anderen Gott. So bekommen in religiösen Biographien Tagebücher auch den Charakter von Bekenntnissen. „Lob und Klage des konfessorischen Subjekts korrespondieren Gericht und Gnade auf Seiten Gottes, so wie Schmerz und Sehnsucht des autobiographischen Ichs der Kritik und Liebe des ‚fiktiven Anderen‘ entsprechen.“²² Luther beendet seine Ausführungen mit der These, dass „die religiöse Dimension sich vor allem in der *formalen* Struktur autobiographischer Reflexion ausmachen lässt“²³ und sich in der spezifischen Weise ausdrückt, wie das Subjekt sich zu sich und der Welt in ein Verhältnis setzt. „Denn beides, die durch die Sinndeutung und Bewertung begründete Auswahl der erinnerten und deshalb für die eigene Identität relevanten Ereignisse ebenso wie die aufgrund neuer Erfahrungen fällige Revision bisheriger Einsichten, untersteht dem Wesensgesetz der sich realisierenden Freiheit.“²⁴ Über die Narration im Sinne der Identitätspräsentation²⁵ erschließen sich nicht nur die wesentlichen formalen Aspekte der Identitätskonstruktion und ihrer Subjektkonstitution, sondern auch die religiösen Signaturen dieser Prozesse. Wenn den Analysen Henning Luthers

zugestimmt werden kann – und einiges spricht dafür – dann erfordern die performten Kommunikationen im web 2.0 ein differenziertes Interesse.

5. Religiöse Kommunikationen unterscheiden

Das Nebeneinander zweier sich beinahe widersprechenden Diskussionen – die Wiederkehr des Atheismus und der Religion – machen deutlich, dass die Inhalte beider Diskussionen so oder so gedeutet werden können. Gerade weil die Deutungen changieren, müssen sie an der Ernstnahme der biblischen Verheißung gemessen werden. Diese ist doppelt begründet: Zum einen kann in der in Deutschland verfassten Kirchenstruktur von einer Teilhabe nicht auf eine Teilnahme geschlossen werden, weswegen die Zahlen der Kirchenmitglieder ebenso wie ihre Austritte keine Aussagen über die Religiosität oder ihr Fehlen macht. Zum anderen kann in den eben beschriebenen religiösen Narrationen nicht automatisch auf Religion in dem Sinne geschlossen werden, wie sie der monotheistische Glauben kennt und dafür klare Indizien im Sinne von Handlungskonsequenzen fordert. Daher grenzt sich dieser Ansatz zunächst von der Annahme aus, jedwede religiöse Kommunikation sei gut, weil sie eine religiöse sei. Dafür ist der Begriff viel zu vieldeutig gebraucht. Gleichzeitig sagt er aber auch, dass jedwede religiöse Kommunikation als solche ernst genommen und geachtet werden soll – solange sie nicht dem Grundgesetz widerspricht –, weil sie Ausdruck persönlicher Freiheitsgeschichte in ihrer je eigenen Konstruktion und ihrer wesenseigenen Konstitution ist. Religiöse Signaturen in Kommunikation können also zunächst als etwas Humanes festgehalten werden. Gleichwohl müssen diese begründungsgleich nicht religiös rückführbar sein. Heuristisch bedeutet dies, dass die Lebens- und Glaubenserfahrung im Sinne der Erkenntnis ein theologierelevanter, weil

theologiegenerierender Ort ist. Die Erfahrungen sind „im Sinne theologischer Erkenntnisgewinnung aus dem Leben heraus“²⁶ relevant. Damit stellt sich vor allem die Frage nach der Kriteriologie und der – kirchlich relevanten – Vergemeinschaftung. Theologisch geht es also darum, diese implizite Theologie als humanen Ausdruck ernst zu nehmen und in einen Diskurs mit expliziter Theologie zu bringen.

Ich möchte mit drei Thesen abschließen:

1. Religiöse Kommunikation ist Ausdruck persönlicher Freiheitsgeschichte und wesenseigener Kommunikation: sie ist darin begründet, dass jede Kommunikation – auch die einsame – schon interpersonell strukturiert ist. Sie beinhaltet eine implizite Theologie, die der je personalen Logik und ihrer Erfahrungen und Deutungen entspricht.

2. Die jüdisch-christliche Verheißung vom Menschen und seiner Welt ist explizit religiös. Dies ist der eigene Maßstab für Religion und religiöse Kommunikation. Diese explizite Theologie ist die theologische unhintergehbare Faktizität und zugleich vor dem Forum der Vernunft zu vermitteln.

3. In der Wahrnehmung und der Bewertung kommunikativer Strukturen in medialer Form geht es a) darum, in diesen als eine Deutungsmöglichkeit die interpersonelle und in der Annahme eines fiktiven Anderen auch religiöse Grundstruktur zu erkennen; b) die Sorge um die Abwesenheit Gottes im Leben postmoderner Menschen in das Wissen um das Anwesende Du zu relativieren und sich so wirkungsvoll von der Vorstellung der Herstellbarkeit des Glaubens zu verabschieden; c) und vor allem: sich auf die Wesensmerkmale eigener Religiosität zu besinnen, die in der Gerechtigkeit und Menschenwürde liegen und dann da kommunikativ einzuschreiten, wo diese nicht gewahrt ist.

Anmerkungen:

- ¹ Habermas, Jürgen, *Glauben und Wissen*. Frankfurt 2001.
- ² Höhn, Hans-Joachim, *Der fremde Gott. Glaube in postsäkularer Kultur*. Würzburg 2008, 69.
- ³ Höhn, ebd., 70.
- ⁴ Beck, Ulrich, *Der eigene Gott. Friedensfähigkeit und Gewaltpotential der Religionen*. Frankfurt 2008, 114, zit. n. Höhn, ebd., 70.
- ⁵ Vgl., Knobloch, Stefan, *Mehr Religion als gedacht! Wie die Rede von Säkularisierung in die Irre führt*. Freiburg-Basel-Wien, 2006, 101ff.; ebenso Beispiele nennend (wenn auch unter einer andern Perspektive): Hohn, Hans-Joachim, *Post-säkular. Gesellschaft im Umbruch – Religion im Wandel*. Paderborn-München-Wien-Zürich 2007, 23.
- ⁶ Vgl. Knobloch, ebd., 82.
- ⁷ Vgl. Striet, Magnus (Hg.), *Wiederkehr des Atheismus. Fluch oder Segen für die Theologie?* Freiburg-Basel-Wien, 2008. Dieser Sammelband beschäftigt sich mit der Frage der Wiederkehr des Atheismus und seiner darin präjudizierten philosophischen Gottes- und Religionsbilder.
- ⁸ Vgl. Ruster, Thomas, *Von Menschen, Mächten und Gewalten*. Mainz 2005.
- ⁹ Vgl. Striet, ebd., 112f.
- ¹⁰ Vgl. Knobloch, ebd., 68f. Dort ist mit einem gewissen Bedauern festgestellt, dass die Wiederkehr der Religion zurzeit in den Kirchen (noch) nicht zu spüren sei.
- ¹¹ Vgl. Höhn, Postsäkular, 53.
- ¹² Höhn, ebd., 56.
- ¹³ Werner, Gunda, *Macht Glaube glücklich? Freiheit und Bezogenheit als Erfahrung persönlicher Heilzusage*. Regensburg, 2005, 57ff.
- ¹⁴ Gerade die semantische Entschlüsselung von religiösen Überlieferungen in die Zusammenhänge postsäkularer Gesellschaft sieht Habermas als Chance für heilige Schriften an, da sie einen Fundus bergen, der in der Komplexität der Postmoderne ausdrücken kann, was nicht-religiöse Sprache nicht mehr in Worte bringt. Vgl. die Darstellung bei Höhn, Postsäkular, 19ff.
- ¹⁵ An dieser Stelle möchte ich eine neoliberale Stimme als Beispiel zitieren: NEON hat sich mit der Frage der Verbindlichkeit von Beziehungen auseinandergesetzt. „Das Kontaktpflegesetz für angehende Sozialkapitalisten sind Communities wie XING, MySpace, StudiVZ und Facebook. Der Unterschied der Internetportale liegt nur in der Ebene der Selbstinszenierung: Inszeniere ich mich als Privatperson, gilt es, das eigene Profil mit möglichst humoristischen Notizen zur Freizeit und Geschmacksfragen zu schärfen. Inszeniere ich mich als leistungsbereiter Arbeitnehmer, warten Ausfüllaufforderungen wie „bisheriger Karriereverlauf“ und „aktuelle Position“. Fast fünf Millionen Menschen sind inzwischen bei XING registriert. Die Community war das erste reine Web 2.0-Unternehmen, das in Deutschland an die Börse ging und seit 2006 aus sozialem Kapital echtes schafft. 98 Menschen hat ein durchschnittlicher XING-Nutzer der deutschen Version in seiner Kontaktliste. Fünfzig jeder, der bei StudiVZ registriert ist. Da verliert man leicht den Überblick.“ (Annabell Dilling, NEO Mai 2008, 100ff.).
- ¹⁶ Gerade im Blick auf die Katastrophe in Winnigen kann dies als zynisch erscheinen. Zugleich geht es aber hier wirklich darum, die dahinter liegende Identitätsfragen im Blick auf religiöse Kommunikation zu beleuchten.
- ¹⁷ Bongardt, Michael, *Der Widerstand der Freiheit. Eine transzendentallogische Aneignung der Angstanalysen Kierkegaards*. Frankfurt 1995, 96.
- ¹⁸ Striet, Magnus, *Das Ich im Sturz der Realität. Philosophisch-theologische Studien zur einer Theorie des Subjekts in Auseinandersetzung mit der Spätphilosophie Friedrich Nietzsches*. ratio fidei Bd. 1, Regensburg 1998, 24.
- ¹⁹ Vgl. Lämmerlein, Godwin, *Wider „die gesellschaftliche Verdrängung von Schwäche“*. Zu Henning Luthers Verständnis von Seelsorge und Diakonie, in: ThPr 27 (1992), 218–231, hier: 220; Lott, Jürgen, „Religion und Alltag“. Henning Luthers „Bausteine zu einer Praktischen Theologie des Subjekts“, in: ThPr 27 (1992), 231–239, hier: 231; Werner, ebd., 105ff.
- ²⁰ Luther, Henning, *Der fiktive Andere. Mutmaßungen über das Religiöse an Biographie, in: Religion und Alltag. Bausteine zu einer Praktischen Theologie des Subjekts*. Stuttgart 1992, 111–122. Speziell zu diesem Thema: Werner, Gunda, *Was ist der Mensch, dass du seiner gedenkst? Ein Plädoyer für das Erzählen in ‚unweihnachtlichen‘ Zeiten*, in: Pastoralblatt 11 (2007), 343–346.
- ²¹ Luther, ebd., 118, kursiv im Original.
- ²² Ebd., 120.
- ²³ Ebd., kursiv im Original.
- ²⁴ Essen, Georg, *Die Freiheit Jesu. Der neuchalkedonische Enhypostasiebegriff im Horizont neuzeitlicher Subjekt- und Personenphilosophie*. Regensburg 2001, 190.
- ²⁵ Essen, ebd., 187ff.
- ²⁶ Forschungskreis Kommunikative Theologie/ Communicative Theology research group (Hg.), *Kommunikative Theologie. Selbstvergewisserung unserer Kultur des Theologietreibens/Communicative Theology. Reflections on the culture of our practice of theology*, Wien-Berlin 2006, 60.