

Verflüssigung der Zeit – Verflüssigung der Wahrheit?

Relationale Theologie des Ereignisses in digitaler Gegenwart

Michael Schüßler

„Der tiefste Graben [...] verläuft heute nicht zwischen den Kulturen oder Religionen, sondern zwischen jenen, die eine Identität bewohnen wollen, und jenen, die im Bewusstsein leben, dass ihr Selbstverständnis nur eine Option neben anderen ist.“¹

Das drängende Problem christlicher Selbstvergewisserung sind nicht die Relativierungen der Gegenwart. Das größte Problem ist die Beschränkung christlich notwendiger Relationierungen durch identitär-religiöse Gegenbewegungen. Es wird mir immer unverständlicher, wie eine Kirche, die im Zentrum ihres Glaubens die kenotische Selbstrelativierung Gottes in einem Menschen bekennt, Relativierungen als Untreue zum Ursprung bekämpfen kann.

1. Wovon ich ausgehe: Kleine erkenntnistheoretische Vorrede eines Praktischen Theologen

1.1. „Ob-Fragen“ oder „Wie-Fragen“?

Bei Fragen der Relativität und Verflüssigung geht es aus meiner praktisch-theologischen Perspektive nicht mehr um „Ob-Fragen“, sondern um „Wie-Fragen“. Der entscheidende Punkt ist nicht, ob man sich auf Verflüssigung einlassen darf oder nicht – und auch nicht ob die Wahrheit des Glaubens zu Anderem relationiert wird oder nicht. Das alles geschieht, es geschieht alltäglich und es geschieht unhintergebar.

Der Soziologe Armin Nassehi erzählt eine der Geschichten, mit der die Relativierungen moderner Perspektiven-differenz auf die Welt kamen. Mit Kopernikus und Galilei entstand im 17. Jahrhundert neue Konkurrenz in der Himmelsbeobachtung: aus *heaven* wird *sky* dann sogar *outer space*.² Die Welt lässt sich also auch ganz anders als religiös, nämlich naturwissenschaftlich beobachten. Die Erde ist nicht mehr das Zentrum des Kosmos, aber der Mensch bleibt weiterhin das erwählte Geschöpf Gottes? Das lässt sich, salopp gesagt, nicht mehr unter einen Hut bringen, schon gar nicht mehr unter die päpstliche Tiara. Oder wie Armin Nassehi so schön verständnisvoll formuliert: „Was soll ein Papst denn machen, der vor Kurzem noch fürs Ganze stand und nun anerkennen muss, dass es neben dem Ganzen noch konkurrierende Formen gibt – nicht religiöse Konkurrenz, sondern eine Konkurrenz auf ganz anderem Gebiet?“³ Er muss lernen, mit Vielfalt und Differenz umzugehen. In diesem Fall hat es bis 1965 gedauert, bis die Kirche ein konstruktives Verhältnis zur neuen Relativität gefunden hatte (II. Vatikanum).⁴ Auf dem Feld von Kirche und Theologie ist seither immer weniger selbstverständlich. Jeder Christ, jede Christin und jeder kirchliche Ort muss sich *de facto* im freien Feld der konkurrierenden Geltungsansprüche und Biographie-Modelle konstituieren. Dirk Baecker hat das einmal so zugespitzt: „Man muss sich das vorstellen: Ein Gläubiger kniet nieder und beginnt ein Gebet. Ein Intellektueller stellt sich neben ihn und sagt: ‚Wie interessant! Weißt du, dass andere Völker an ganz andere Götter glauben?‘“⁵

In der Sprache der Kultur- und Sozialwissenschaften nennt man das „Beobachtung zweiter Ordnung“. Sie nimmt uns jede Selbstverständlichkeit und konfrontiert selbstgewisse Überzeugungen mit radikaler Kontingenz. Es könnte tatsächlich alles auch ganz anders sein! Das ist die basale

Erfahrung von Vielfalt, von Diversität und Differenz, von ganz anderen Lebensvorstellungen. Damit muss man sich auseinandersetzen, und zwar auch im Glauben, denn die jeweils konträre Position kann meist ebenso einleuchtende Gründe für sich in Anspruch nehmen, wie man selbst. Das ist nicht zu beklagen, sondern die soziokulturelle Geschäftsgrundlage am Beginn des 21. Jahrhunderts.

Wer in diesen Verflüssigungen nun mit „Ob-Fragen“ operiert, bleibt in Erlaubnisdiskursen hängen⁶. Kirchlich lautet die „Ob-Frage“: Darf ich von Recht und Lehre der verfassten Kirche her dies und das zulassen, tun, befördern? Die Tradition fungiert dann primär als Absicherung vertrauter Möglichkeiten. In traditioneller Theologie lautet die „Ob-Frage“: Darf man vom Gebäude des systematisierten Glaubenswissens her Relativierungen denken oder widerspricht das der bekannten, als vernünftig erachteten Ordnung dieses Wissens und ist abzulehnen? Ausgerechnet im Bereich der Analytischen Theologie, die sich logische Rationalität auf die Fahnen schreibt, findet diese Denkform gegenwärtig neue Anhänger. Weil auf anderem Wege „die Rechtfertigung der *praeambula fidei* und das traditionelle Offenbarungsverständnis nicht im Sinne der Tradition der katholischen Kirche adäquat ein[ge]fangen“⁷ werden könne, müsse Theologie nach Benedikt Paul Göcke primär als realistische Metaphysik analytischer Provenienz betrieben werden. Allerdings unterläuft man damit, so Saskia Wendel, „das Modell einer rationalen Theologie, wenn man sich letztlich nicht mehr der Autorität des stärksten Arguments, sondern der Stärke religiöser Autorität(en) unterwirft, in diesem Fall lehramtlicher Festschreibungen“⁸. Theologie in den Grenzen neuscholastischer Verlautbarungen des Lehramtes, das ist in der Gegenwart wohl wirklich zu wenig, denn damit hält man sich die Relativierungen der Gegenwart auf intelligente Weise vom Leib.

1.2. Relativismus oder Relativität?

Bei der Frage nach der Wahrheit des christlichen Glaubens ist es hilfreich zwischen Relativismus und Relativität zu unterscheiden. Im Horizont des Relativismus, gar einer „Diktatur des Relativismus“ erscheint die Existenz anderer Lebens- und Glaubensformen als Bedrohung des singulär Christlichen. Dann muss man die Wahrheit des Glaubens vor den Relationen mit anderen Größen schützen, weil es zu Vermischungen kommen könnte, zu uneindeutigen Ambiguitäten und zu Anfragen an die eigene Identität, auf die man keine überzeugenden Antworten hat.

Doch Relativitäten führen nicht automatisch in einen Relativismus, also in eine normativ taube Zerstörung biblischer Verheißungen. Deshalb sollte man beides unterscheiden. Für Hans-Joachim Sander handelt es sich bei den Zumutungen der Gegenwart um „Relativitäten, die eben nicht relativierend gegen die Wahrheiten des christlichen Glaubens an Gott stehen, sondern ihnen vielmehr eine Ortsbestimmung relativ zu den Herausforderungen ermöglichen. Sie bringen deshalb keinen Relativismus in das hinein, was über Gott gesagt werden muss, kann und darf“⁹. Zur Begründung müssen zwei Hinweise genügen.

In einer Gegenwart, die unhintergebar von Diversität und Verflüssigung geprägt ist, ist die Wahrheit des Glaubens nicht mehr *gegen*, aber sehr wohl *in* den Relationen des Lebens darstellbar. Die Rede von einer „Verflüssigung der Wahrheit“ verliert deshalb alles Bedrohliche. „Verflüssigung der Wahrheit“ beschreibt die Art und Weise der Entdeckung des Evangeliums im heute. Es geht um ein notwendiges Risiko, nicht um eine zerstörende Liquidierung. Ohne die ontologischen Ansprüche hier einlösen zu können, lässt sich sagen: Es gibt Wahrheiten der christlichen Tradition und ihrer Begriffe, aber sie ereignen sich konkret in den Relationierungen der Gegenwart.¹⁰ Wessen einzige

Strategie daher lautet, „Ich schütze meine Wahrheit als Abso-
lutes gegen Relativierungen“, hat keine Strategie und ver-
liert das, was er schützen will. Und das vor allem wegen
des zweiten Hinweises, der in die christliche Identität hin-
einführt. Die Wahrheiten des Glaubens sind in den Archi-
ven unserer Tradition selbst nur in Relationen zu haben –
und zwar in praktischen Relationen eines gelebten Lebens,
im Handeln des Jesus aus Nazareth, in den Narrativen der
Heiligen, im Hoffen und Zweifeln, im Reden und Schweigen
unserer Vorgänger*innen im Glauben. Mit den klassischen
Worten von Johann Baptist Metz: „Der christliche Gottes-
gedanke ist aus sich selbst ein praktischer Gedanke. [...] Für jede Christologie gilt, dass Christus immer so gedacht
werden muss, dass er nie nur gedacht ist. Jede Christolo-
gie nährt sich, um ihrer eigenen Wahrheit willen, aus Pra-
xis: aus der Praxis der Nachfolge. [...] Nur ihm nachfolgend
wissen Christen, auf wen sie sich eingelassen haben und
wer sie rettet.“¹¹

Eine zeit- und erfahrungslose Theologie ohne das Wagnis
echter Relationierungen, das wäre mit einem „geschichts-
freien Idealismus [...] die eigentliche ‚Relativierung‘ des
Denkens“¹². Der in den USA einflussreiche christliche Re-
ligionsphilosoph John D. Caputo schreibt in seinem neuen
Buch *The Insistence of god* über die Wahrheit des Christen-
tums: „[...] that sort of ‚truth‘ that religion has, [...] (is) a
matter of transformation not information [...]. [...] In short,
the name (of) ‚God‘ is not the subject of a set of representio-
nal truths about facts of the matter, which is what became
of it in modernity. It comes in the form of stories and fa-
bles, sayings and parables, greetings and farewell. It is not
verified, but witnessed.“¹³ Es geht um Transformation, nicht
um Information. Es geht um freundschaftliche Selbstoffen-
barungen, denn in „der Offenbarung redet der unsichtbare
Gott [...] die Menschen an wie Freunde“ (DV 2), nicht um

peinlich genau einzuhaltende Instruktionen. Die Bewahrungsform ist nicht allein der logische Beweis, sondern das lebensgesättigte Zeugnis in risikoreichen Handlungssituationen. Deshalb wirkt ein prinzipieller Beliebigkeitsvorwurf gegenüber Praxiserfahrungen auch oft so schal: „Für Teilnehmer gibt es [...] kein Beliebigkeitsproblem, nur für Beobachter, die sich dieser faktischen Komplexität zugunsten einer übersichtlichen Theorieanlage nicht stellen wollen.“¹⁴

2. Verflüssigung der Zeit: Am Ende des modernen Chronotops „Geschichte“

Ausgangspunkt ist die Analyse Dirk Baeckers, „dass die Einführung des Computers für die Gesellschaft ebenso dramatische Folgen hat wie zuvor nur die Einführung der Sprache, der Schrift und des Buchdrucks“¹⁵. Bei jeder dieser epochalen Medienrevolutionen wurde das Speichergedächtnis größer, die Verbreitungsgeschwindigkeit schneller und die Menge füreinander erreichbarer Informationen ins Unüberschaubare gesteigert. Die Gesellschaft hat das jedes Mal heillos überfordert, neue Probleme und Konfliktzonen geschaffen, zugleich aber auch kulturelle und soziale Innovationen ausgelöst. Frühere Formen bleiben dabei erhalten, bekommen aber in einem neuen Rahmen andere Bedeutungen.

Dirk Baecker geht nun davon aus, dass wir längst in einer *nächsten, digitalisierten Netzwerk-Gesellschaft* leben. Das Kommende, es ist nicht mehr das bessere Neue, so der verblässende Modus der Moderne. Es ist das unsichere Nächste, auf das man sich einzustellen hat, und das einer fernen Zukunft genauso ähneln kann, wie einer archaischen Vergangenheit. „Die nächste Gesellschaft [...] wird [...] auf das Vermögen fokussiert sein, einen jeweils nächsten Schritt zu finden und von dort aus einen flüchtigen

Blick zu wagen auf die Verhältnisse, die man dort vorfindet. Sie wird [...] eine Temporalordnung sein, die durch die Ereignishaftigkeit aller Prozesse gekennzeichnet ist und die jedes einzelne Ereignis als einen nächsten Schritt in einem prinzipiell unsicheren Gelände definiert¹⁶.

Wie ist das zu bewerten? Aleida Assmann und Hans-Ulrich Gumbrecht stimmen darin überein, „dass uns nicht etwa (apokalyptisch) die ‚Zeit an sich‘ aus den Fugen gerät, sondern nur [...] ein spezifischer Chronotop an sein Ende gelangt scheint, ein Chronotop allerdings, den die westliche Kultur über Jahrhunderte für metahistorisch stabil gehalten und nicht zuletzt deshalb ‚historische Zeit‘ genannt hat.“¹⁷ Das Bild eines dahinströmenden Flusses der Zeit wirkt in einer nervösen und zeitkomplexen Gegenwart fast schon romantisch.¹⁸ „Wir glaubten – in permanenter Vorwärtsbewegung – unablässig Vergangenheiten als abgeschlossen hinter uns zu lassen und immer neue Schwellen hin zu immer neuen offenen Zukünften zu überschreiten“¹⁹, so Gumbrecht. Aber die *Zukunft* ist nicht mehr einfach der ewige Fortschrittmotor. Sie ist ein Raum strikter Ungewissheit, in dem Bedrohungen und Katastrophen lauern können. Andererseits wird in Zeiten digitaler Speichermedien einfach alles aus der *Vergangenheit* erinnert und nichts mehr wirklich vergessen. Weil man dort so gut wie alles findet, was es heute gibt, büßt sie ihre Orientierungskraft ein. „Damit hat die Vergangenheit die Form geändert. Weil sie nicht mehr archaischer als das ist, was uns entgegenkommt. Was die Zukunft angeht, so ist sie in Stücke zersprungen. Wir können uns nicht mehr wie früher emanzipieren. Eine ganz neue Situation: hinter uns Bindungen, vor uns noch mehr Bindungen. Die ‚Modernisierungsfront‘ ist aufgehoben“²⁰, so Bruno Latour.

Die Geschichte hat aufgehört die Lehrmeisterin des Lebens zu sein, weil sie selbst das gesamte Leben in ihren

Strudel der Veränderung gezogen hat. Das je aktuelle Ereignis in seiner Vernetzung wird zum praxisbezogenen Ort, an dem die Qualität von Zeit und Leben konkret entdeckt werden kann und muss. Wie kann sich die Theologie auf diese ereignisbasierte Gegenwart einstellen?

3. Verflüssigung theologischer Zeitdiskurse: Gott von Ereignissen her denken

Eine erste Möglichkeit wäre es, das Ringen um „moderne Verzeitlichung“ zu überspringen und einfach direkt die metaphysische Ewigkeits-Formation des Glaubens zu beerben. Die offene Situation der Gegenwart ermöglicht durchaus solche temporalen Kurzschlüsse. Eine im englischsprachigen Raum bedeutsame *Radical Orthodoxy* springt einfach zurück zu Augustinus und konstruiert eine letzte theologische Normativität, die jeder säkularen Perspektive überlegen sein soll.²¹ In der analytisch ausgerichteten Theologie und Religionsphilosophie halten eternalistische Positionen am neuscholastischen Wissen zur stabilen Ewigkeit und Unveränderlichkeit Gottes fest.²² Ausgangspunkt sind die begrifflichen Gottes-Prädikate und der Versuch, die Schultheologie mit den Mitteln sprachlicher Logik zu verteidigen. Dem gegenüber stehen in der analytischen Diskussion temporalistische Positionen, die sich dann aber auf Relationalität und geschichtliche Veränderbarkeit einlassen müssen.²³ Armin Kreiner kommt zu dem Schluss: „Ein personaler Gott, der in keiner Relation zu seinen Geschöpfen steht, ist unvorstellbar. Wie ein überzeitlich-unveränderbarer Gott in einer solchen Relation stehen kann, ist kaum verständlich [...]“²⁴

Eine andere Möglichkeit theologischer Verzeitlichung bietet die bisher hegemoniale Form moderner Geschichtstheologie, wie sie Marie-Dominique Chenu treffend zusam-

mengefasst hat: „Die Schöpfung ist kein überzeitliches Phänomen, sie hat ihren Ort im Gang der Zeit. [...] Und wenn Gott in die Geschichte eingetreten ist, [...] dann sind meine Vorstellungen von Gott nicht mehr ewigkeitlich, statisch, überzeitlich. Er ist ein Gott in der Zeit, ein kommender Gott und nicht mehr ein Gott, der in der fernen Vergangenheit als Schöpfer tätig war, wie ihn eine primitive Vorstellung sieht.“²⁵ Das ist Theologie im Chronotop der Moderne par excellence. In der Gegenwart ist diese erkämpfte moderne Verzeitlichung allerdings erneut in der Krise, so dass Franz Gruber die Frage gestellt hat: „Wie kann in einer Zeit des Verschwindens von ‚Geschichte‘ [...] Theologie der Geschichte weiterentwickelt werden, wenn es zu bewahren gilt, dass der jüdisch-christliche Glaube ein geschichtsbezogener und vom eschatologischen Horizont des Reiches Gottes konstituierter Glaube ist?“²⁶ In der katholischen Systematischen Theologie scheint es hier zunächst plausibel, an Gott als grundlosem Grund des menschlichen Selbstbewusstseins und dessen Freiheitsgeschichte festzuhalten²⁷ und die Verflüssigungen im Heute als nächste Etappe dieser Geschichte zu interpretieren. Zugleich stellt sich aber gerade beim Zeitverständnis offenbar auch ein Ungenügen solch transzendentaltheologischer Reflexion ein. Magnus Striet führt die Verzeitlichung Gottes „als die ewige Quelle seiner eigenen Zeit“ zum Ende in Aporien, die an das „Geheimnis Gottes“ abzugeben seien.²⁸ Ich halte es für signifikant, dass an dieser Stelle argumentativ vor allem eine praktische Wende in die Erfahrung übrig zu bleiben scheint. Der biblische Gott sei in seiner Dynamik dann zu retten, „wenn die theologische Reflexion nicht mit einem Begriff von Gott ansetzt, sondern mit Erfahrungen, die der Glaube unter den Vorzeichen eines sich in die Geschichte hinein ausdeutenden Gottes ausdeutet [...]“²⁹

Diese Erfahrungen sind aber nicht nur in der historischen Vergangenheit zu machen, sondern auch im Heute. Wie kann sich Theologie also drittens auf die heute konkreten „Freiheitsbedingungen“ einstellen, also auf ein relationales Ereignisdenken? Man müsste versuchen, das Risiko der Gegenwart tatsächlich zum prekären Ort der Entdeckung Gottes zu machen. Bruno Latour hat das einmal ganz wunderbar beschrieben. Die Sprache des Glaubens, so Latour, ist nicht die Sprache sachlicher Informationen über geistige Welten im Jenseits, sondern eine Sprache der existenziellen Bedeutsamkeit Gottes im Leben heute. Er erklärt das an einem simplen und zugleich subtilen Beispiel:

„Stellen sie sich einen Liebenden vor, der die Frage ‚Liebst Du mich?‘ mit dem Satz beantwortet ‚Aber ja, du weißt es doch, ich habe es Dir letztes Jahr schon gesagt.‘ [...] Wie könnte er entschiedener bezeugen, daß er endgültig aufgehört hat, zu lieben? [...] Angesichts dieser Antwort verstünde jeder unparteiische Beobachter, daß der Liebhaber nichts verstanden hat. Denn die Freundin fragte ihn ja nicht, ob er sie geliebt *habe*, sondern ob er *jetzt* liebe. Dies ist ihr Ersuchen, ihre flehentliche Bitte, ihre Herausforderung.“³⁰

Die liebende Freundin wollte kein Geschichtsdatum wissen, sondern ob er sie *jetzt* liebt. Damit ist das ganze Dilemma einer historisch-erinnernd ansetzenden Theologie auf den Punkt gebracht. Die epochale Frage ist nicht mehr Lessings „garstig breiter Graben“ zwischen wahrheitsfähiger Vernunft und kontingentem Geschichtsdatum. Es ist die Frage nach dem Ereignischarakter christlicher Wahrheit.

Bisher galt: „Ereignis ist [...] kein eingeführter *theologischer Begriff*“³¹. Doch zugleich arbeiten viele Ansätze verstreut, aber zum Teil sehr zentral, mit Ereignis-Begriffen.³² Hartmut von Sass meint für die französische Phänomenologie, dass der Aspekt religiöser Erfahrung „den gesamten Ereignis-Diskurs als ‚theologische Wende der Phänomenologie‘ strukturell gesteuert hat“³³. Eine zentrale Bedeutung

hat der Ereignisbegriff auch für die Prozesstheologie.³⁴ Entscheidend ist, „dass sie [...], weil das Ereignishafte das Wirkliche bedeutet, auch Gott als den Wirklichen und damit ereignishaft par excellence interpretiert“³⁵. Gott wird nicht als rein externer Anderer begriffen, sondern seine schöpferische Kraft ereignet sich in der kreativen Offenheit der Ereignisse auf das hin, was in ihnen als Möglichkeit angelegt ist. „Gott erscheint als die Verlockung der Möglichkeit, nicht das Aufzwingen der Tat. [...] Er ist Liebe in Beziehung.“³⁶ Catherine Keller macht in einer selbstkritischen Bewegung darauf aufmerksam, die konstruktive Theologie des Ereignisses dürfe dabei ihre Fühlung zu den Erfahrungen der Negativität und Abgründigkeit des Lebens nicht verlieren, sonst werde sie unglaubwürdig. „Aus diesem Grund möchte ich, dass die Prozesstheologie im Dialog bleibt mit der [...] dekonstruktiven Aufrichtigkeit negativer Theologie“³⁷, meint Keller und verweist auf Derrida und John Caputos ereignisbasierte „Theologie des Vielleicht“.

In neueren Veröffentlichungen geht Caputo davon aus, dass Gott nicht im herkömmlichen Sinne existiere, sondern uns beharrlich bedrängt. „Events [...] have two characteristic features: first, events are what we cannot see coming, and secondly, events are not what happens but what is going on *in* what happens. [...] What is happening is what exists, while the event is what insists.“³⁸ Was aber ist das Bedrängende, das, was uns von Gott her nicht in Ruhe lässt? In der Sprache christlicher Theologie sind es die Ereignisse der Botschaft Jesu vom nahe gekommenen Reich Gottes. Die Bezeichnung Reich Gottes beherbergt ein Ereignis, das nicht Fundament einer Ordnung sein will, sondern ein Feld von Umkehrungen und des Neubeginns eröffnet.³⁹

Aber vielleicht ist auch das noch zu eng gedacht. Vor dem Hintergrund physikalischer Kosmologien spricht Thomas Schärfl von einem „gestreckten Verständnis von Heils-

geschichte“, das sich von der „Anthropozentrik weg bewegen“⁴⁰ müsse. Sowohl die Klimafolgen des Anthropozän als auch die Digitalisierung verwischen die moderne Trennung von Natur und Kultur.⁴¹ Schärfl formuliert als Herausforderung „die *Ausdehnung* des Geschichtsbegriffs auf die ganze Kosmoszeit durch [...] die Fundamentierung dieses Geschichtsverständnisses in einer umgreifenden *Ereignisontologie*, [...] in der noch so rudimentären Ereignissen Elemente von Freiheit und *Spontaneität* zuerkannt werden können [...].“⁴² Das markiert die Schnittstelle zur digitalen Gegenwart.

4. Digitalität und die Gefahr identitärer Tribalisierung des Christentums

Felix Stalder beschreibt die Kultur der Digitalität folgendermaßen: „(Digitale) Medien sind Technologien der Relationalität, das heißt, sie erleichtern es, bestimmte Arten von Verbindungen zwischen Menschen und Objekten zu schaffen.“⁴³ Digitalität führt also zwangsläufig zu relationalen Sozial- und Kulturformen. Und dieses Digitale ist real, weil es vom Analogen nur noch um den Preis völliger Enthaltbarkeit zu trennen ist. Digitale Technik ist weder gut noch böse, aber sie verändert die Entdeckungsbedingungen der christlichen Glaubenstradition. Und sie produziert neue Gewinner und neue Verlierer und ist damit beteiligt an der Zuweisung von Lebenschancen. Eine theologisch verantwortete Reaktion auf die digitalen Revolutionen darf sich deshalb nicht auf den rein instrumentellen Umgang mit neuen Technologien beschränken. Digitalität bedeutet für Kirche und Theologie mehr als den Webauftritt zu optimieren, einen Twitteraccount zu bespielen oder die Vorlesung vom Tablet abzulesen. Es bedeutet auch anderes, als einfach neue „Kanäle“ der Glaubenskommunikation zu nut-

zen, um das, was immer schon galt, einfach digital zu performen. Es gibt nicht einfach ein paar neue Wege – die ganze Landschaft verändert sich. Im digitalen Zeitalter ist der Zugang zur Vielfalt des Wissens, auch des Glaubenswissens, auf open source umgestellt.⁴⁴

Das bietet zum einen die Chance zu neuen Formen netzwerkartiger Kirchenbildung, die meist als Befreiung aus verkrusteten Kirchenstrukturen gedeutet werden.⁴⁵ Zugleich ist die Digitaleuphorie aber in jüngster Zeit erheblich abgeebbt. Es zeigen sich nächste Strukturen, die nicht nur in Richtung mehr Demokratie und grenzüberschreitende Solidarität gehen. Digitale Überwachung, Echokammern und Filterbubble-Effekte sind mittlerweile unübersehbar.

Michael Seemann und Michael Kreil haben die Verbreitung von rechten Fake News und deren Richtigstellung bei Twitter untersucht. Es ging um eine Reisewarnung nach Schweden wegen Terrorgefahr. Das Ergebnis: Eine große Gruppe hat diese Fake News verbreitet, aber nicht die Richtigstellung, über die sie nachweislich per Twitter informiert waren. Das heißt, es liegt nicht am technischen Zugang zu Wissen, dass nur bestimmte Informationen verbreitet werden. Diese Gruppe hat „die Fake News verbreitet, völlig unabhängig davon, ob die Informationen wahr sind oder nicht – einfach, weil sie es so will.“ Entscheidend: „Informationen dienen weniger als Wissensressourcen, denn als Identitätsressourcen – und da spielt es keine Rolle, ob sie wahr oder falsch sind.“⁴⁶ Was das Neue des digitalen Tribalismus ausmacht, das ist ihr „Weltbildcharakter“. „Was unser Phänomen so besonders macht, ist dieser spezifische Bezug zur Realität, der sich [...] in der Netzwerkstruktur abbildet. Weltwahrnehmung und Gruppe – so scheint es – sind eins. Das ist das wesentliche Merkmal der ‚tribalen Epistemologie‘.“⁴⁷

Ähnliches zeigt sich in der Forschung zu posttraditionalen Vergemeinschaftungen. Andreas Reckwitz schreibt in der *Gesellschaft der Singularitäten* über den globalen Trend zu tribalisierten Neogemeinschaften im religiösen Bereich: „Die Communities kultivieren [...] einen *religiösen Exzeptionalismus*: Gerade weil sie keine [...] Amtskirchen von allen und für alle sind, sondern sich durch ethische Striktheit, Abgrenzung nach außen und eine Gemeinschaft der sich aktiv Bekennenden auszeichnen, können sie von den Mitgliedern als außeralltägliche Identitätsgemeinschaften begriffen werden.“⁴⁸

Damit sind wir wieder am Anfang. Wer sich in digitaler Gegenwart nicht relativieren lassen will, erzeugt geschlossene Identitäten. Der Preis einer katholischen „Radical Orthodoxy“ wäre heute ziemlich sicher die Tribalisierung des Bekenntnisses in exklusiv-identitäre Kulturen. Sehr viele pastorale Orte der Kirche können und wollen sich genau das nicht leisten, weil sie der inklusiven Botschaft Jesu vom universalen Heilswillen Gottes treu bleiben wollen. Wie gelingt es also der Theologie, nicht zum tribalen Nischenwissen zu werden – vor allem, wenn der Gott Jesu kein Stammesgott ist, sondern das Geheimnis unser aller Existenz? Ein Blick in den Flow gegenwärtiger Glaubenspraxis kann hier zum Abschluss hilfreich sein.

5. Die relationale Wahrheit der Praktiken: „St. Maria als ...“ / Stuttgart

Die Kirche hatte Risse, der Putz brach herunter. Dass die Kirche St. Maria am Rand der Stuttgarter Innenstadt als religiöser Bau nicht mehr das erhabene Zentrum der Stadt ist und eine rein kerngemeindliche Nutzung nicht mehr wirklich überzeugen konnte, das war im Sommer 2017 Anlass für eine neue Ortsbestimmung. Auf der Suche nach Ko-

operationspartnern für St. Maria kam es zur Zusammenarbeit mit „Stadtlücken e.V.“. Der Verein sucht in Stuttgart Brachflächen und bespielt diese dann auf neue und kreative Weise. Das erwies sich als eine Art doppelte Fremdprophetie. Es entstand die theologisch relevante Zuschreibung, dass St. Maria überhaupt eine Stadtlücke darstellt, eine durch ihren religiösen und zugleich ruinösen Zustand nicht eindeutig in das Verzweckungsregime der City einzuverleibende Leerstelle zwischen Konsumtempeln, Bürobauten und Hauptverkehrsadern.

Das zweite ist der Grundimpuls, diese Leerstelle nicht einfach wieder mit Herkömmlichem zu füllen, sondern sie den Menschen vor Ort für ihre Art der Lebens- und Weltgestaltung auf neue Weise zur Verfügung zu stellen. Indem im Zuge der Sanierung die Kirchenbänke entfernt wurden, konnte sich der Kirchenraum für mehr als die eine, liturgisch vorgegebene Art und Weise der Rauman eignung öffnen: „Wir haben eine Kirche – haben sie eine Idee?“ – das war die Frage an den Stadtteil. Und die überraschende Erfahrung des Sommers 2017 lautet: Ja, es gibt viele Ideen und diese waren tatsächlich „neu, bunt, unkonkret, phantastisch, stückhaft, groß oder klein“, aber auch konkret, innovativ und durchdacht. Auf einem der Plakate war der Kommentar zu lesen: „Du bist ein Haus. Ein altes. Menschen haben dich gebaut, in Ehrfurcht, so voller Details. Und es ist mir egal, ob du ein Gotteshaus bist, denn ich weiß nicht, ob es das gibt. Ich lasse es offen, ich lasse dich offen. Und genauso offen gibst du dich nun. Dafür möchte ich mich bedanken. Das ist bockstark, und hilft uns Leuten. Yeah!“

Was ist hier passiert? Das Evangelium in seiner kirchlich organisierten Form wird freigegeben und neu relationiert⁴⁹. Die Mehrdeutigkeit des Raumes spricht für sich, indem sehr verschiedene, religiöse und säkulare, kulturelle und diakonische Veranstaltungsformen stattgefunden haben –

von der Eucharistiefeyer über Lesungen bis hin zum Knistern tangotanzender Paare. Aus der identitären Perspektive muss das als verzweifelter Ausverkauf der Wahrheit an die „Diktatur des Relativismus“ und seine Beliebigkeit erscheinen. Aus der Perspektive einer relationalen Theologie des Ereignisses aber ist es die Voraussetzung, dass überhaupt etwas für Glaube und Leben Relevantes passieren kann.

„Sonntagabend, Ende Mai, gegen Mitternacht in der Stuttgarter Innenstadt. [...] Innen bewegen sich 15 Paare zu Klängen von Franz Schubert: ‚Ave Maria‘, ‚Silent Night‘ – ein Angebot einer Tango-Schule aus dem Stadtviertel. Die letzten Töne verklingen und es ist absolut ruhig, die Paare verharren in ihrer letzten Bewegung. Erst als ein Gong ertönt, Bewegung, Beifall, Ende der Anspannung und auf den Gesichtern ein Berührt sein vom gerade Erlebten. Eine kurze Zeit zuvor: Ein älteres Gemeindeglied geht Richtung Ausgang. Sie ist seit einer Stunde stille Beobachterin des Geschehens in ihrer Kirche. An der Kirchentür ergibt sich ein kurzes Gespräch: ‚Wissen Sie, früher sind mein Mann und ich jeden Sonntagabend zum Tanzen gegangen, als er noch lebte.‘ Sie fährt fort: ‚Und wissen Sie, jetzt war er da!‘⁵⁰

Anmerkungen

- ¹ *Stefan Hirschauer*, Humandifferenzierungen. Modi und Grade sozialer Zugehörigkeit, in: Ders. (Hg.), *Un/Doing Differences. Praktiken der Humandifferenzierung*, Weilerswist 2017, 29–54, hier: 52.
- ² Vgl. *Armin Nassehi*, Die letzte Stunde der Wahrheit. Warum links und rechts keine Alternativen mehr sind und Gesellschaft ganz anders beschrieben werden muss, Hamburg 2015, 97–121.
- ³ *Nassehi*, *Letzte Stunde*, 110.
- ⁴ Bis 2008 hat es gedauert, bis die Verurteilung Galileis für formal unwirksam erklärt wurde.
- ⁵ *Dirk Baecker*, *Wozu Kultur?*, Berlin 2003, 48. Zur Frage der praktischen Kontingenz vgl. *Michael Schüßler*, Das unentdeckte Land. Pastoraltheologie aus der Differenz von Foucault und Luhmann, in: *Pastoraltheologische Informationen* 26.1 (2006), 190–217.
- ⁶ Vgl. *Rainer Bucher*, Menschenrechte in der Katholischen Kirche. Eine pastoraltheologische Perspektive, in: *Jahrbuch für christliche Sozialwissenschaften* 55 (2014), 199–212, hier: 202.
- ⁷ *Benedikt Paul Göcke*, Keine Freiheitstheorie ohne Metaphysik. Zur Debatte um die „Theologie der Freiheit“, *Herder Korrespondenz* 72.2 (2018), 30–33, hier: 33.

- ⁸ *Saskia Wendel*, Streit um Religion – Streit um Gott. Aktuelle Debatten der Religionsphilosophie, in: *Theologische Revue* 114.1 (2018), 3–20, hier: 18.
- ⁹ *Hans-Joachim Sander*, Einführung in die Gotteslehre, Darmstadt 2006, 16. Vgl. auch Ders., Von der Modernismus- zur Postmodernismuskrisis. Eine Ortsbestimmung angesichts des Horrors vor Relativismus und der Zumutung von Relativität, in: Rainer Bucher, Gerhard Larcher, Michaela Sohn-Kronthaler (Hg.), „Blick zurück im Zorn?“. Kreative Potentiale des Modernismusstreites, Innsbruck 2009, 217–232.
- ¹⁰ Bruno Latour etwa entwickelt einen Realismus, der weder metaphysisch das eine Ganze im Blick hat, noch konstruktivistisch alles Mögliche, sondern der sein ontologisches Gewicht im praktischen Handeln und Sprechen der Akteure findet. „Die Gelingens- und Misslingensbedingungen bezeichnen nicht nur Redeweisen, wie in der Theorie der ‚Sprechakte‘, sondern auch Seinsmodi, die auf entscheidende, aber jedes Mal andere Weise einen der auffindbaren Unterschiede des Wahren und Falschen in Anspruch nehmen“, *Bruno Latour*, Existenzweisen. Eine Anthropologie der Modernen, Berlin 2014, 57.
- ¹¹ *Johann Baptist Metz*, Glaube in Geschichte und Gesellschaft? Studien zu einer praktischen Fundamentalthologie, Mainz 1977, 64. Die Praxis, von der Metz spricht, kommt in den sozial- und kulturwissenschaftlichen Diskursen heute bezeichnender Weise vor allem mit dem Pluralwort der „Praktiken“ vor.
- ¹² *Johann Baptist Metz*, Gott in Zeit. Von der apokalyptischen Wurzel des Christentums, in: *Concilium* 52.5 (2016), 631–639, hier: 632. Den Hinweis auf diese Stelle entnehme ich *Norbert Reck*, Worauf warten wir noch? Ein Zwischenruf zum fünften Jahrestag der Wahl von Papst Franziskus am 13. März 2013, in: <http://www.feinschwarz.net/worauf-warten-wir-noch-ein-zwischenruf-zum-fuenften-jahrestag-der-wahl-von-papst-franziskus-am-13-maerz-2013/>, 17.05.2018.
- ¹³ *John D. Caputo*, The Insistence of God. A Theology of Perhaps (Indiana Series in the Philosophy of Religion), Bloomington 2013, 178.
- ¹⁴ *Hirschauer*, Humandifferenzierungen, 34.
- ¹⁵ *Dirk Baecker*, Studien zur nächste Gesellschaft, Frankfurt a. M. 2007, 7.
- ¹⁶ Ebd., 8f.
- ¹⁷ *Hans Ulrich Gumbrecht*, Präsenz, Berlin 2012, 70.
- ¹⁸ Vgl. *Rolf Konersmann*, Die Unruhe der Welt, Frankfurt a. M. 2015.
- ¹⁹ *Gumbrecht*, Präsenz, 71.
- ²⁰ *Latour*, Existenzweisen, 43.
- ²¹ Vgl. das „Gründungsdokument“ von *John Milbank*, *Theology and Social Theory. Beyond Secular Reason*, Cambridge 1991.
- ²² Vgl. als Überblick *Armin Kreiner*, Das wahre Antlitz Gottes – Oder was wir meinen, wenn wir Gott sagen, Freiburg i. Br. 2006, 395–431. Für die aktuelle Diskussion siehe *Johannes Grössl*, Ewige Kon-

- tingenzpläne. Eine eternalistische Konzeption göttlichen Handelns in der Welt, in: *Zeitschrift für Katholische Theologie* 136.4 (2014), 405–422.
- ²³ „Versteht man Zeit im relationalen Sinn, dann ist sie keine Entität, die unabhängig von Veränderungen existiert.“ *Kreiner*, *Das wahre Antlitz Gottes*, 416. Thomas Schärfl meint, dass die Fronten in der Debatte verhärtet sind, temporalistische Positionen aber überwiegen, vgl. *Thomas Schärfl*, *Zur Debatte um den Gottesbegriff aus der Perspektive Analytischer Theologie*, in: *Karlheinz Ruhstorfer* (Hg.), *Das Ewige im Fluss der Zeit. Der Gott, den wir brauchen* (*Quaestiones disputatae* 280), Freiburg i.Br. 2016, 151–186, hier: 163.
- ²⁴ *Kreiner*, *Das wahre Antlitz Gottes*, 430.
- ²⁵ *Marie-Dominique Chenu*, *Von der Freiheit eines Theologen. Marie-Dominique Chenu im Gespräch mit Jaques Duquesne* (*Collection Chenu* 3), Mainz 2005, 104.
- ²⁶ *Franz Gruber*, *Von Gott reden in geschichtsloser Zeit. Zur symbolischen Sprache eschatologischer Hoffnung*, Freiburg i.Br. 1997, 310.
- ²⁷ Vgl. dazu *Georg Esser*, *Das Geschichtsdenken der Moderne als Krise und Herausforderung der Christologie. Historische Vergewisserung in systematischer Absicht*, in: *Christian Danz, Michael Murrmann-Kahl* (Hg.), *Zwischen historischem Jesus und dogmatischem Christus. Zum Stand der Christologie im 21. Jahrhundert*, Göttingen 2010, 141–155, hier: 153.
- ²⁸ *Magnus Striet*, *Die Zeit. Systematisch-theologische Überlegungen*, in: *Thomas Hieke, Roman Kühschelm, Magnus Striet, Bernd Trocholepczy* (Hg.), *Zeit schenken – Vollendung erhoffen. Gottes Zusage an die Welt* (*Theologische Module* 8), Freiburg i.Br. 2013, 103–124, hier: 121.
- ²⁹ *Ebd.*, 121.
- ³⁰ *Bruno Latour*, *Jubilieren. Über religiöse Rede*, Berlin 2011, 39f.
- ³¹ *Joachim Kittel*, *Kirche als Ereignis. Ein Beitrag zur Grundlegung des sakramentalen Kirchenbegriffs im ekklesiologischen Entwurf von Karl Rahner* (*Freiburger Theologische Studien* 175), Freiburg i.Br. 2010, 271. Joachim Kittel hat die einschlägigen deutschsprachigen Lexika durchgesehen und keinen theologischen Eintrag gefunden.
- ³² Vgl. als systematisierender Überblick *Michael Schüßler, Judith Gruber*, *Das Ereignis theologisch denken. Eine einführende Spurensuche*, in: *Salzburger Theologische Zeitschrift* 21.1 (2017), 1–24.
- ³³ *Harinui von Sass*, *Gott als Ereignis des Seins. Versuch einer hermeneutischen Onto-Theologie* (*Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie* 62), Tübingen 2013, 270.
- ³⁴ Eine knappe aber dichte Einführung in aktuelles prozesstheologisches Denken bietet *Julia Enxing*, *Anything flows? Das dynamische Gottesbild der Prozesstheologie*, *Herder Korrespondenz* 68.7 (2014), 366–370.
- ³⁵ *Roland Faber*, *Zeitumkehr. Versuch über einen eschatologischen*

Schöpfungsbegriff, *Theologie und Philosophie* 75.2 (2000), 180–205, hier: 187.

- ³⁵ *Catherine Keller*, Der Gott, den wir brauchen. *Theologie für das 21. Jahrhundert*, in: Karlheinz Ruhstorfer (Hg.), *Das Ewige im Fluss der Zeit. Der Gott, den wir brauchen* (Quaestiones disputatae 280), Freiburg i. Br. 2016, 17–31, hier: 21f.
- ³⁷ *Keller*, Der Gott, den wir brauchen, 29.
- ³⁸ *Caputo*, *The Insistence of God*, 82f.
- ³⁹ Vgl. dazu *John D. Caputo*, *The Weakness of God. A Theology of the Event* (Indiana Series in the Philosophy of Religion), Bloomington 2006, 127–129.
- ⁴⁰ *Schärfl*, Zur Debatte um den Gottesbegriff, 170.
- ⁴¹ Grundlegend bei *Bruno Latour*, *Wir sind nie modern gewesen. Versuch einer symmetrischen Anthropologie* (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft 1861), Frankfurt a. M. 2009.
- ⁴² *Schärfl*, Zur Debatte um den Gottesbegriff, 171.
- ⁴³ *Felix Stalder*, *Kultur der Digitalität*, Berlin 2016, 17f.
- ⁴⁴ Vgl. etwa *Christian Grethlein*, *Kommunikation des Evangeliums in der digitalisierten Gesellschaft. Kirchentheoretische Überlegungen*, in: *Theologische Literaturzeitung* 140.6 (2015), 598–610, hier: 604.
- ⁴⁵ Vgl. dazu, für das Befreiungspathos auch heilsam kritisch: *Miriam Zimmer*, *Matthias Sellmann*, *Barbara Hucht* (Hg.), *Netzwerke in pastoralen Räumen. Wissenschaftliche Analysen – Fallstudien – Praktische Relevanz* (Angewandte Pastoralforschung 4), Würzburg 2017.
- ⁴⁶ *Michael Seemann*, *Michael Kreil*, *Digitaler Tribalismus und Fake News*, in: <http://ctrl-verlust.net/DigitalerTribalismusUndFakeNews.pdf>, 17.05.2018, 15. Den Hinweis darauf verdanke ich *Christian Henkel*.
- ⁴⁷ Ebd., 22–24.
- ⁴⁸ *Andreas Reckwitz*, *Die Gesellschaft der Singularitäten. Zum Strukturwandel der Moderne*, Berlin 2018, 413.
- ⁴⁹ Vgl. *Reinhard Feiter*, *Hadwig Müller* (Hg.), *Frei geben. Pastoraltheologische Impulse aus Frankreich* (Bildung und Pastoral.1), Ostfildern 2012.
- ⁵⁰ *Andreas Hofstetter-Straka*, *Paul Kugler*, *Türen auf für: „St. Maria als“*, in: <https://www.feinschwarz.net/tueren-auf-fuer-st-maria-als>, 17.05.2018.