

F·E·S·T kompakt  
Band 7

Frederike van Oorschot

# Digitale Theologie und digitale Kirche

Eine Orientierung



UNIVERSITÄTS-  
BIBLIOTHEK  
HEIDELBERG





## **FEST kompakt. Analysen – Stellungnahmen – Perspektiven**

### **Band 7**

#### **Reihenherausgeberinnen und -herausgeber**

Benjamin Held, Thomas Kirchhoff, Frederike van Oorschot, Philipp Stoellger,  
Ines-Jacqueline Werkner

#### **Reihenbeschreibung**

Die Reihe »FEST kompakt. Analysen – Stellungnahmen – Perspektiven« versammelt Beiträge zu aktuellen politischen und gesellschaftlichen Themen aus der laufenden Arbeit der interdisziplinären Forschungsstätte der Evangelischen Studiengemeinschaft (FEST) in Heidelberg. Die Breite der Themen – sie berühren die Politik-, Sozial- und Kulturwissenschaften, die Philosophie und Theologie sowie die Rechts-, Wirtschafts- und Naturwissenschaften – soll Lust machen, sich auf die Vielfalt aktueller wissenschaftlicher Debatten einzulassen. Jeder Band führt – ausgehend von einem zentralen Begriff, einer aktuellen Kontroverse oder einer zu diskutierenden These – in ein wissenschaftliches Gebiet ein. Ziel ist es, wesentliche Themen und Fragestellungen allgemein verständlich darzustellen. Dabei werden nicht nur Fakten präsentiert, vielmehr wird Wissenschaft als Denkbewegung vorgestellt, die zum Nachvollzug, aber auch zum Widerspruch anregen soll. Die Reihe wendet sich an Leserinnen und Leser, die sich anspruchsvoll, knapp und kompetent informieren wollen und zum weiteren Nachdenken inspirieren lassen möchten.

#### **Über die FEST**

Die Forschungsstätte der Evangelischen Studiengemeinschaft e. V. (FEST) ist ein interdisziplinäres Forschungsinstitut, seit 1958 mit Sitz in Heidelberg, dessen Grundfinanzierung durch die Mitglieder des Trägervereins – die Evangelische Kirche in Deutschland (EKD), die Landeskirchen der EKD, den Deutschen Evangelischen Kirchentag und die Evangelischen Akademien – getragen wird und das darüber hinaus Forschungs- und Beratungsarbeiten durch Drittmittel finanziert. Die FEST ist in vier Arbeitsbereiche gegliedert: Religion, Recht & Kultur, Nachhaltige Entwicklung, Theologie & Naturwissenschaft sowie Frieden. Zum satzungsgemäßen Auftrag gehört die Aufgabe, wissenschaftliche Arbeiten anzuregen und zu fördern, die dazu bestimmt sind, die Grundlagen der Wissenschaft in der Begegnung mit dem Evangelium zu klären, und die Kirche bei ihrer Auseinandersetzung mit den Fragen der Zeit – auch durch Untersuchungen und Gutachten für die Mitgliedskirchen – zu unterstützen.

Frederike van Oorschot

# Digitale Theologie und digitale Kirche

Eine Orientierung



UNIVERSITÄTS-  
BIBLIOTHEK  
HEIDELBERG

**Frederike van Oorschot**  <https://orcid.org/0000-0003-4359-8949>

**Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek**

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.



Dieses Werk ist unter der Creative Commons-Lizenz  
CC BY-ND 4.0 veröffentlicht.



**UNIVERSITÄTS-  
BIBLIOTHEK**  
HEIDELBERG

Publiziert bei heiBOOKS, 2023

Universität Heidelberg/Universitätsbibliothek/heiBOOKS

Grabengasse 1, 69117 Heidelberg

<https://books.ub.uni-heidelberg.de/heibooks>

Die Online-Version dieser Publikation ist auf heiBOOKS, der E-Book-Plattform der Universitätsbibliothek Heidelberg, <https://books.ub.uni-heidelberg.de/heibooks>, dauerhaft frei verfügbar (Open Access).

urn: urn:nbn:de:bsz:16-heibooks-book-1271-6

doi: <https://doi.org/10.11588/heibooks.1271>

Text © 2023, Frederike van Oorschot

Layout: text plus form, Dresden/Satz: Anke Rahimi-Muno, FEST

Umschlagillustration: pixabay

ISBN 978-3-948083-98-4 (Softcover)

ISBN 978-3-948083-97-7 (PDF)

ISSN 2701-164X (Print)

ISSN 2701-1658 (online)

Meinen Gesprächspartner\*innen  
in Theologie und Kirche



# Inhalt

Vorwort	9
1 Who is who? Digitale Theologie – digitale Kirche – digitale Religion	13
1.1 Ein kurzer Rückblick	13
1.2 Was, wo oder wie ist eigentlich »digital«?	19
1.3 Eine Arbeitsdefinition und erste Wegmarken	23
2 Dimension digitaler Theologie	29
2.1 Wie »digital« Theologie treiben? Oder: Theologie mit digitalen Werkzeugen	29
2.2 Wo »digitale« Theologie treiben? Oder: Theologie im digitalen Raum	37
2.3 Worüber »digitale« Theologie treiben? Oder: Digitalisierung als Thema der Theologie	41
2.4 Was treibt »digitale« Theologie? Oder: Theologie im digitalen Wandel	45

3 Dimensionen digitaler Kirche .....	51
3.1 Wie »digital« Kirche sein? Oder: Kirchen mit digitalen Werkzeugen .....	52
3.2 Wo »digital« Kirche sein? Oder: Kirchen im digitalen Raum .....	55
3.3 Über Digitalisierung in den Kirchen nachdenken .....	61
3.4 Was treibt »digitale Kirche«? Oder: Kirche im digitalen Wandel .....	65
4 Digitale Theologie und digitale Kirche. Wegmarken jenseits des Kartierten .....	73
Quellenverzeichnis .....	101
Literaturverzeichnis .....	105

## Vorwort

Viel ist gedacht und geschrieben worden über Digitalisierung in Kirche und Theologie – Warnendes, Wegweisendes, Utopisches und Dystopisches. Die folgenden Überlegungen wollen in diesem Feld als Landkarte dienen: Sie kartieren Debatten rund um die Begriffsbildungen »digitale Kirche« und »digitale Theologie« und dienen so als Einstieg und Überblick in ein seit 2020 rasant anwachsendes Debatten- und Forschungsfeld.

Wie jede Landkarte zeigt auch der folgende Band nur einen Ausschnitt der Welt: Fokussiert wird auf den deutschen Sprachraum, die internationalen Debatten kommen nur am Rand in den Blick. Fokussiert wird zudem auf die titelgebenden Debatten um digitale Theologie und digitale Kirche. Die eng verbundene, aber deutlich ältere und breitere Debatte um *digital religion* wird nicht vermessen. Als Ausschnitt weist die Karte dabei auch über sich hinaus: So kartieren auch die folgenden Überlegungen nicht nur Bestehendes, sondern skizzieren mögliche programmatische Weiterentwicklungen der Begriffsbildungen »digitale Theologie« und »digitale Kirche«.

Wie mit jeder guten Landkarte lässt sich damit nicht nur Neuland entdecken, sondern auch im Bekannten Neues entdecken: Unerwartete Nähen, aber auch weite Distanzen zwischen

Themen, die durch Abkürzungen verbunden scheinen, unerwartete Querverbindungen und interessante Nebenstränge von bekannten Debatten – all das soll in den Blick kommen.

Gewidmet ist der Band meinen Gesprächspartnerinnen und Gesprächspartnern in Theologie und Kirche – partizipativ, einander hybrid präsent und in einem andauernden Prozess konstruktiver gegenseitiger Störung ist auch dieser Text entstanden. In Workshops zu digitaler Kirche und Theologien des Digitalen, als Herausgeberin der Zeitschrift *Cursor*\_, im Forschungsverbund *TheoLab*, im *Global Network for Digital Theology*, im Netzwerk »Digitalisierung, Kirche und Ethik« der EKD und in anderen Forschungs- und Arbeitszusammenhängen – viele Orte habe ich finden dürfen, mit kreativen Menschen über digitale Theologie und digitale Kirche zu lernen und selbst weiter zu denken. Stellvertretend für viele andere seien genannt Hanna Reichel, Benedikt Friedrich, Rasmus Nagel, Thomas Renkert, Dennis Dietz, Florian Höhne, Thomas Schlag, Ilona Nord, Kristin Merle, Christopher Nunn, Sabrina Müller, Jonas Kurlberg, Pete Philips, Stephen Garner, Heidi A. Campbell, Kate Ott, Michael Hemenway, Clifford Anderson, Frank Vogelsang, Hella Blum, Christoph Picker, Selina Fucker, Gernot Meier, Matthias Kreplin, Jan-Peter Grevel und Stefanie Hoffmann. Die Texte, die diese Debatten dokumentieren und Grundlage der folgenden Gedanken sind, finden sich am Ende des Bandes.

Der FEST Heidelberg sei von Herzen für den Freiraum gedankt, dieses Feld in den vergangenen Jahren in vielfältigen Formaten und zum Teil sehr explorativen Denkwegen erkunden zu dürfen. Für die Möglichkeit, die bis heute gesammelten Gedan-

ken im Format von FEST kompakt einmal sortieren und zur Diskussion stellen zu können, danke ich herzlich.

Heidelberg, September 2023



# 1 Who is who? Digitale Theologie – digitale Kirche – digitale Religion

## 1.1 Ein kurzer Rückblick

In den letzten zehn Jahren hat das Thema Digitalisierung in Theologie und Kirche – nicht zuletzt durch den pandemiegetriebenen Einsatz digitaler Medien im kirchlichen und akademischen Alltag – einen deutlichen Schub erhalten. Die Begriffsbildung *digitale Theologie* wurde – in enger Verbindung mit dem angelsächsischen Diskurs – Oberbegriff für die theologische Reflexion auf Digitalisierung als ein kulturprägendes Technologienbündel, seine ethischen und kulturtheoretischen Implikationen und die Chancen digitaler Tools für das theologische Arbeiten selbst. Unter der Überschrift *digitale Kirche* wurden und werden zahlreiche Phänomene digitalen kirchlichen Lebens in Gemeinden entwickelt, empirisch beforscht, theologisch reflektiert und kirchenleitend diskutiert. Orientierend wirkt in dieser breiten und eng verflochtenen Debatte zunächst ein kurzer Blick in die Entstehung und Verbreitung der Begriffe, verbunden mit einer Verhältnisbestimmung zu den Debatten rund um Phänomene der *digital religion*.

Zunächst zur digitalen Theologie: In den deutschen Diskurs wurde der Begriff 2015 von der Theologin und christlichen Publizistin Johanna Haberer eingebracht.<sup>1</sup> Haberers Beschreibung sehr unterschiedlicher Phänomene digitaler Mediennutzung bietet einen ersten Versuch, entstehende Phänomene aus der biblischen und reformatorischen Tradition zu deuten. In ihrem gleichnamigen Band entwickelt sie eine umfassende biblisch-theologische und reformatorische Einordnung der Medienrevolution, die sie auf die Anthropologie und Veränderungen der Sozialität zuspitzt: Die Veränderung des Ich durch die digitale Mediation führt nach Haberer im Zusammenspiel mit digital vermittelter Welterschließung und Sozialformen nicht nur zu einer Verflachung des Denkens, sondern auch zu multiplen Identitäten. Haberer beobachtet zudem eine Veränderung der Aufmerksamkeit, einen Verlust von Sinnlichkeit sowie neue entstehende Abhängigkeiten. Sie schließt mit der Formulierung eines Dekalogs für die digitale Welt. Ihre Beschreibung sehr unterschiedlicher Phänomene digitaler Mediennutzung bietet einen ersten Versuch, entstehende Phänomene aus der biblischen und reformatorischen Tradition zu deuten. Der Begriff fand zunächst wenig Resonanz.

Angeregt wurde die heute erkennbare Debatte durch die Diskussionen im englischsprachigen Forschungskontext. Diese wurde 2019 anschließend an ein Panel bei der American Academy of Religion von dem britischen Neutestamentler Pete Philips, seinem systematisch-theologischen Kollegen Jonas Kurlberg

1 Vgl. Haberer 2015.

und dem US-Amerikanischen Theologen Kyle Schiefelbaum-Guerrero zusammenfassend und zugleich programmatisch beschrieben. Digital Theology verfolgt nach Philips et al. ein doppeltes Ziel: »a theological reassessment of digitality and a digital reassessment of theology«<sup>2</sup>. Die Autoren beschreiben fünf typologische Wellen in der Entwicklung:

1. Der Gebrauch digitaler Technologien in Kommunikation und Lehre.
2. Der Gebrauch digitaler Technologie in der Forschung (Digital Humanities im weiten Sinn).
3. Eine reflexive Auseinandersetzung mit digitalen Technologien als kulturprägender Kraft.
4. Eine Reflexion des Digitalen im Licht theologischer Ethik.
5. Eine Verbindung der bisherigen Entwicklungen in interdisziplinärer Perspektive und die computergestützte Abbildung religionsbezogener Lebensformen und ihrer Daten.

Die ersten vier Wellen dieser Entwicklungen sehen die Autoren in Teilen verwirklicht und zielen mit ihrer Arbeit auf die Entwicklung der fünften Stufe: Eine Verbindung der bisherigen Entwicklungen in interdisziplinärer Perspektive und die computergestützte Abbildung religionsbezogener Lebensformen und ihrer Daten. Insgesamt beobachten die Autoren jedoch eine große Zurückhaltung der Theologie im Blick auf digitale Technologien und Entwicklungen.

2 Phillips/Kurlberg/Schiefelbein-Guerrero 2019: 37.

Verbunden sind diese Entwicklungen mit vielfachen Initiativen zur Vernetzung unter der neuen Bezeichnung *digital theology/digitale Theologie*. So gründete sich etwa 2019 unter Federführung von Philipps, Schiefelbaum-Guerrero und Kurlberg das Global Network for Digital Theology, dessen Jahrestagungen Möglichkeiten zum Austausch in diesem jungen Forschungsfeld geben. Im deutschsprachigen Raum gründete sich 2020 das stärker religions- und medienwissenschaftlich orientierte Network of Germanspeaking Researchers on Religion and Culture in Times of deep Mediatization (GeNet-ISMRC) als Regionalgruppe der International Society of Media, Religion and Culture (ISMRC), ein internationales und interdisziplinäres Netzwerk zur Erforschung des Zusammenhangs von Medien, Religion und Kultur. Das Netzwerk »Digitalisierung, Kirche und Ethik« möchte im Verbund der Stabstelle Digitalisierung der EKD mit wissenschaftlichen Akteurinnen und Akteuren zur Vernetzung kirchlicher und wissenschaftlicher Debatten um Digitalisierung beitragen. Im Feld der theologischen Debatte um Künstliche Intelligenz nimmt das Netzwerk KI und Theologie die Vorreiterrolle in der Vernetzung überwiegend jüngerer Forscher ein.

Verbunden und doch unabhängig von den Debatten um digitale Theologie werden unter der Überschrift *digitale Kirche* zahlreiche Phänomene digitalen kirchlichen Lebens in Gemeinden entwickelt, empirisch beforscht, theologisch reflektiert und kirchenleitend diskutiert. In den deutschsprachigen Kirchen hat das Thema Digitalisierung in den letzten Jahren immer stärker an Relevanz gewonnen. Institutionell spiegelt sich dies etwa am

2017 begonnenen Strategieprozess innerhalb der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) zum Thema: Die Einrichtung einer Stabsstelle Digitalisierung im Kirchenamt der EKD, die bereitgestellten Fördermittel für Digitalprojekte in Kirche und Wissenschaft im Digitalinnovationsfonds, sowie die Gründung eines Netzwerkes »Kirche, Theologie und Digitalisierung« zeugen von der hohen Bedeutung, die der Gestaltung und Reflexion der Digitalisierung innerhalb der EKD zugeschrieben werden. Dieses reicht in der Umsetzung dann von der Einführung digitaler Kirchenbücher über die bessere Auffindbarkeit von Kirchen in Suchmaschinen und die Entwicklung von Apps für die Konfirmandenarbeit bis zur theologischen Reflexion der Digitalisierungsprozesse. Mit der Denkschrift »Freiheit digital« wurde die Reflexion 2021 in der EKD-spezifischen Form gebündelt der Öffentlichkeit vorgestellt.

Digitale Theologie und digitale Kirche sind eng verbunden mit – und zum Teil erwachsen aus – dem Forschungsfeld der *digital religion*. Seit Jahrzehnten werden unter dieser Überschrift religiöse Praktiken im Digitalen beschrieben und reflektiert. Das Feld ist also zum einen deutlich älter als die Debatten um digitale Theologie und digitale Kirche. Zum anderen ist *digital religion* ein transdisziplinäres Feld, das seinen Ausgangspunkt vor allem in religiösen Praktiken verschiedener Traditionen nimmt und diese religionssoziologisch, religionswissenschaftlich, religionspsychologisch und/oder religionsgeographisch reflektiert. *Digital religion* beschreibt daher einen stärker empirischen Zugang zu Phänomenen digitaler Religiosität in einem nichtkonfessionellen Sinn.

Rückschauend auf diesen kurzen Durchgang durch die Entwicklung und die Begriffsdefinitionen digitaler Theologie und digitaler Kirche lässt sich für den deutschen Sprachraum festhalten: Mit dem Begriff der *digitalen Theologie* verbindet das Anliegen einer theologischen Reflexion auf religiöse Praktiken und den digitalen Kulturwandel, mit einem deutlichen Schwerpunkt in der christlichen Theologie. Themen digitaler Ethik stehen hier neben Beschreibungen des digitalen Kulturwandels oder Herausforderungen digitaler Forschungspraxis. Der Begriff *digitale Kirche* wird im deutschen Sprachraum vor allem als Selbstbezeichnung für religiöse Angebote christlicher Provenienz genutzt. In der Reflexion dieser Angebote überschneidet sich die Debatte mit Fragen der digitalen Theologie, in der empirischen Beschreibung mit Themen der digitalen Religionsforschung, *Digitale Religion* bezeichnet hingegen religiöse und spirituelle Praktiken online und offline, die auf vielfältige Weise digitale Technologien und Medien nutzen. Die gegenseitigen Überschneidungen in der Phänomenbeschreibung und Reflexion sind wenig verwunderlich – in der Nutzung der Begriffe scheint vielfach eher die Zuordnung zu bestimmten Disziplinen der Theologie oder Religionswissenschaft, beziehungsweise die Verortung innerhalb einer bestimmten Debatte leitend zu sein. Diesen begrifflichen Linien folgend wird im Folgenden das Feld digitaler Theologie und digitaler Kirche kartiert.

## 1.2 Was, wo oder wie ist eigentlich »digital«?

Ein Rückblick zu den Begriffen digitale Theologie, digitale Kirche und digitale Religion kommt nicht umhin zu fragen, was eigentlich der verbindende Begriff sagen soll. In allen drei Debatten werden die Begriffe digital oder Digitalisierung als Rekurs auf vorfindliche Technologien verwendet. Eine inhaltliche Auseinandersetzung mit den Begriffen oder seiner medientheoretischen Grundlegung selbst, wie er sich etwa in den Medientheorien von Jochen Hörisch oder Friedrich Kittlers findet und im Feld der Medientheologie auch theologisch durchaus rezipiert wird<sup>3</sup>, findet selten statt. Das die Felder Theologie, Kirche und Religion qualifizierende Prädikat »digital« verweist in den Debatten vielmehr auf ein sehr weites Feld verschiedener lebensweltlicher Phänomene, wie die kurze Rückschau schon zeigte: Von religiösen Riten in Online-Rollenspielen über digitale Gottesdienste, die Reflexion theologischer Medienanthropologie bis hin zu Apps für die Konfirmandenarbeit – digital ist das alles »irgendwie« und dieses »irgendwie« verlangt nach einer weitergehenden Klärung.

Einer Qualifizierung eines Themas, einer Praxis oder einer Technik als »digital« lässt sich auf verschiedene Begründungen zurückführen:

Erstens auf die Nutzung digitaler Tools: Die Beschreibung »digital« qualifiziert eine spezifische Art von Werkzeugen – Werkzeuge, die auf einer bestimmten Technologie beruhen. Diese rei-

3 Vgl. einführend etwa Stoellger 2016.

chen von der Nutzung von Computern zum Schreiben einer Predigt bis hin zu hochkomplexen Tools für die computergestützte Bildinterpretation. Diese sehr schlicht scheinende erste Definition des qualifizierenden Prädikats wird auf den zweiten Blick komplexer: Dass es sich zum einen nicht um eine Technologie, sondern um sehr vielfältige Technologien handelt, zeigt nicht nur die Bandbreite der möglichen Anwendungsfelder, sondern auch die Breite der damit verbundenen ethischen, hermeneutischen und epistemologischen Reflexionsprozesse. Zum anderen ist ein Werkzeug weder voraussetzungs- noch folgenlos – was die zweite und dritte Dimension des Begriffes begründet.

Zweitens kann sich das Prädikat »digital« auf einen Kommunikations- und Denkraum beziehen. In den Blick kommen hier *digitale Räume*, die durch digital codierte Medien online entstehen. Digitale Medien sind in diesem Sinne Vermittler zwischen Personen, Orten und Zeiten, die Kommunikations- und Interaktionsräume jenseits des physischen Raums eröffnen. Soziale Netzwerke, aber auch Blogs, Vlogs, Podcasts mit den entsprechenden Interaktionsmöglichkeiten, die Kommentarfunktionen bei Online-Zeitschriften – alle diese Kommunikationskanäle lassen Räume zwischenmenschlicher Begegnung entstehen. Dieser digitale Raum ist ein Lebensraum, dessen Architektur von Algorithmen und anderen Steuerungslogiken bestimmt ist und der eng mit vielen bestehenden analogen Lebensräumen verflochten ist. Auf diese Weise entstehen neue Lebensräume, die durch die technisch vorgegebenen Kommunikations- und Interaktionskanäle strukturiert und nur durch diese greifbar sind. Diese Lebensräume changieren auf je spezifische Weisen zwischen

öffentlicher Zugänglichkeit und privater Nutzung – und unterlaufen diese Differenzierung stellenweise technisch und medial.

Digitalisierung kann drittens als *Thema einer Reflexion* benannt sein: In dieser Verquickung sind die digital-analogen Lebensräume zugleich Lebenswelt als auch Reflexionsgegenstand von Theologie und Kirche. Sowohl die medientheoretische Beschreibung als auch die stärkere instrumentelle Deutung fließt in das Konglomerat dessen ein, was als »Digitalisierung« bezeichnet wird. Insofern digitale Technologien und Medien Eingang in fast alle Lebensbereiche gefunden haben, kann fast alles zum Gegenstand einer Reflexion auf »Digitalisierung« werden. So werden die ersten beiden Dimensionen Gegenstand einer inzwischen uferlosen gesellschaftlichen und wissenschaftlichen Debatte. Die theologischen und kirchlichen Debatten spiegeln diese Breite ausschnitthaft. Dass zur Reflexion auf Digitalisierung auch eine selbstkritische Reflexion der Rede von Digitalisierung gehört, stellen theologische Positionen in erfreulicher Deutlichkeit heraus. Hier wird das Prädikat »digital« zur Beschreibung einer Reflexionsaufgabe gebraucht, die sich aus digitalen Praktiken entwickelt.

Viertens kann Digitalisierung in kulturtheoretischer Beschreibung verstanden werden und somit die Veränderungen beschreiben, die oft unter der Chiffre »digitaler Wandel« oder »digitale Kultur« zusammengefasst werden. Diese Beschreibung stellt heraus, dass Digitalisierung weder allein instrumentell oder medientheoretisch zu fassen ist, sondern einen umfassenden Veränderungsprozess umfasst, der die Reflektierenden miteinschließt: Denn es sind unsere eigenen Werkzeuge und unsere

eigenen hybriden Lebensräume, auf die wir reflektieren. Mit den Begriffen des digitalen Wandels oder der digitalen Kultur wird diese grundlegende Veränderung angezeigt: Die Rede von digitalem Wandel, verstanden als Mediatisierung (Krotz) oder Wandel hin zu einer Kultur der Digitalität (Stalder), nimmt die kulturverändernde Wirkung digitaler Technologien in den Blick – einerseits durch ihre weite Verbreitung in nahezu alle Lebensbereiche und andererseits durch die damit verbundene »Hybridisierung und Verfestigung«<sup>4</sup> des Digitalen. Exemplarisch – und in der deutschsprachigen kirchlichen und theologischen Debatte vielfach zitiert – zeigt der schweizerische Kulturtheoretiker Felix Stalder die Merkmale dieser Kultur der Digitalität auf:<sup>5</sup> Sie ist erstens durch Referenzialität gekennzeichnet, d.h. das Ordnen der Welt geschieht in Bezügen zu anderen Deutungspraktiken und Deutungsansprüchen durch permanente Kommunikation. Kennzeichen ist zweitens die Gemeinschaftlichkeit, d.h. das Entstehen neuer Formationen zum Hervorbringen geteilter Bedeutung. So werden Aufmerksamkeit, Anerkennung und Resonanz zu wesentlichen sozialen Ressourcen. Drittens kennzeichnet die digitale Kultur sich durch ihre Algorithmizität: Denn Referenzialität und Gemeinschaftlichkeit sind nur möglich, weil unter der Oberfläche algorithmische Strukturen ordnend den Zugang zum Digitalen ermöglichen.

Erkennbar ist in dieser Differenzierung eine *Dynamik der Weitung und Vertiefung*: Von einem instrumentellen Verständ-

4 Stalder 2016: 20.

5 Stalder 2016: 95–202.

nis im Sinne der Nutzung digitaler Tools (erste Dimension) über die Fokussierung auf durch diese Tools entstehende Kommunikationsräume (zweite Dimension) kommen die Spezifika dieser Instrumente und Räume in den Blick (dritte Dimension) und verwandeln sich in einer selbstreflexiven Bewegung in die Frage nach den kulturprägenden Wirkungen dieses Technologien- und Medienbündels (vierte Dimension). Nicht nur in Diskussionen über Digitalisierung im Allgemeinen, sondern auch für die Darstellung und Diskussion von Phänomenen und Fragen, die unter die Rubriken *digitale Theologie* und *digitale Kirche* gefasst werden, ist es ob dieser Breite entscheidend die jeweils adressierte Dimension von Digitalisierung möglichst präzise zu bestimmen. Dies möchte ich für die folgenden Überlegungen leisten.

### 1.3 Eine Arbeitsdefinition und erste Wegmarken

Deutlich wird in dieser Sortierung: »Digitalisierung« und das daraus abgeleitete Prädikat »digital« kann bezogen werden sowohl auf das »Wie« als auch auf das »Was« und das »Wo« von Kirche und Theologie. Diese Unterscheidung unterschiedlicher Dimensionen ist meines Erachtens hilfreich, um die eingangs skizzierte breite Debatte zu überblicken. Dies schafft nicht nur ein hilfreiches – wenn auch grobes – Raster für die steigende Zahl digitaler Praktiken und Denkmodelle, sondern löst zugleich drei Probleme der vorgestellten linearen Beschreibung verschiedener Entwicklungswellen von Philips et al.: Erstens kann die Gleichzeitigkeit der unterschiedlichen Phänomene jenseits anzuneh-

mender Entwicklungslinien wahrgenommen werden, ohne dass dies zu einer Harmonisierung führen muss. Zweitens lässt sich der sehr weite Begriff *digital theology* somit jeweils in eine spezifische Fragerichtung zuspitzen. Diese lassen sich dann konkret mit den im Hintergrund stehenden Debatten wie *digital religion*, Debatten in den Digital Humanities, Kulturtheorien des digitalen Wandels und anderen Großdebatten verbinden, ohne eine Überbietung oder Ablösung dieser Debatten formulieren zu müssen. Drittens können unterschiedliche Verbindungsebenen von Theologie, beziehungsweise Kirche und Digitalisierung in der Beschreibung unterschieden werden – wie etwa die Nutzung digitaler Technologien als Praktiken von der Reflexion über diese Praxis, die wiederum von einer kulturtheoretischen Einordnung der kulturverändernden Wirkungen digitaler Technologien insgesamt abzugrenzen ist.

Ich habe daher an anderer Stelle vorgeschlagen, zwischen unterschiedlichen Ebenen möglicher Verbindungen von Digitalität und Theologie zu differenzieren, und möchte diese Unterscheidung vor dem Hintergrund der dargestellten Überlegungen zum Digitalisierungsbegriff hier aufgreifen und im Blick auf digitale Kirche erweitern. Diese Gliederung verbindet Praktiken mit digitalen Tools oder in digitalen Räumen (*doing digital theology/doing digital church*) mit der Wahrnehmung theologischer und kirchlicher Reflexionen auf Digitalisierung und der damit verbundenen Implikationen für das theologische und kirchliche Handeln selbst.

Die Wegmarken zur Kartierung digitaler Theologie lassen sich in diesem Sinn wie folgt beschreiben:

1. Theologie mit digitalen Mitteln, Tools oder Methoden: Dazu gehören Ansätze, Theologie mit digitalen Methoden zu treiben, z.B. in der Adaption der Digital Humanities.
2. Theologie in digitalen Räumen: Dies beschreibt Versuche, Theologie in digitalen Medien zu treiben. Dazu gehören z.B. theologische Podcasts, Blogs oder Online-Journals.
3. Theologische Reflexionen auf Digitalisierung: Die Reflexion auf den digitalen Wandel und die damit verbundenen Themen ist derzeit vor allem in Handlungsfeldern der Praktischen Theologie (z.B. Bildungstheorie) oder Ethik (z.B. Einsatz von Künstlicher Intelligenz, Cyberwar) zu finden.
4. Digitaler Wandel der Theologie: Ein weiterer Ansatz ist die Frage, wie sich Kategorien, Denkmodelle und Fragestellungen theologischer Reflexion selbst durch Digitalisierungsprozesse verändern.

Der Begriff *digitale Kirche* ist in seiner Verwendung ähnlich breit wie die Bezeichnung *digitale Theologie*. Im Anschluss an die vorgeschlagene Differenzierung lassen sich auch die unter dem Begriff *digitale Kirche* gefassten Phänomene lassen sich auch hier vier Dimensionen unterscheiden:

1. Kirche mit digitalen Tools: Dazu gehören Ansätze, kirchliche Handlungsfelder mit Hilfe von digitalen Tools zu

gestalten, etwa in der Einbindung digitaler Tools in den Konfirmandenunterricht.

2. Kirche in digitalen Räumen: Gemeint sind digitale Formen religiösen Lebens wie digitale Gottesdienste, Seelsorge oder Verkündigung. In diesem Sinn wird der Begriff in der Debatte am häufigsten genutzt.
3. Kirchliche Reflexionen auf Digitalisierung: Die Reflexion auf den digitalen Wandel und die damit verbundenen Themen hat in den Kirchen eigene Foren und Formen. Diese können mit den theologischen Debatten mehr oder weniger verbunden sein und entwickeln in ihrer meist interdisziplinären Genese und gesellschaftsöffentliche Zielrichtung eigene Spezifika. Dazu gehören etwa Debatten in den Kammern der EKD, öffentlich geworden in der Denkschrift »Freiheit digital«, oder Diskussionen auf Kirchentagen.
4. Digitaler Wandel der Kirche: Diese Dimension adressiert die theologische Selbstreflexion einer sich im und durch den digitalen Wandel verändernden Kirche. Sie bildet eine Schnittstelle mit der vierten Dimension digitaler Theologie insofern als die theologische Frage der Kirche nach sich selbst in der Ekklesiologie adressiert und reflektiert wird. Diese Dimension lässt sich daher als digitale Ekklesiologie bezeichnen.

Folgende Übersicht fasst die vorgeschlagene Gliederung schematisch zusammen und dient als Orientierung für die folgende Darstellung:

<b>Digitali- sierung</b>	<b>Theologie</b>	<b>Kirche</b>
<b>als Werkzeug</b>	digitale Wissenschaft (Digital Humanities, Open Science)	Konfi-App, digitale Kirchenbücher, Homepages etc.
<b>als Raum</b>	Podcasts, Blogs oder Online-Journals	digitale Gottes- dienste, Seelsorge, Verkündigung, virtuelle Friedhöfe
<b>als Thema</b>	Medienanthropologie Realitäten (digital, virtuell, hybrid) Bildungstheorie/digitale Medienbildung Künstliche Intelligenz digitaler Kulturwandel ...	
<b>als (Kultur-) wandel</b>	Theologien des Digitalen Theologie als Open Science	Digitale Ekklesiologie

Bevor diese Dimensionen nun material erkundet werden können, ist eine letzte begriffliche Vorbemerkung vonnöten: Denn die Begriffe »Theologie« und »Kirche« sind nicht weniger vage und definitionsoffen wie der bereits skizzierte Begriff der »Digitalisierung«. Entsprechend können hier nur Arbeitsdefinitionen gegeben werden, die die grobe Marschrichtung der folgenden Überlegungen anzeigt – wiederum im Wissen um die vielfältigen spannenden Abzweigungen, die dadurch verpasst werden. Theologie meint im Folgenden Reflexionen auf religiöse Vollzüge. Der Schwerpunkt der Darstellung liegt dabei auf der wissenschaftlichen christlichen Theologie, Überschneidungen zu anderen Orten und Weisen theologischer Reflexion werden markiert. Mit dem Begriff Kirche werden verfasste Formen christlicher Religion aus dem deutschsprachigen Kontext in den Blick genommen, wobei diese Beschreibung in Aufnahme der Selbstbeschreibungen digitaler Kirche auf besondere Weise geweitet wird. Dass dadurch die Abgrenzungen dessen, was Kirche ist, weniger scharf bestimmt werden können als bei anderen Phänomenen, macht einen der Reize des Feldes aus.

## 2 Dimensionen digitaler Theologie

### 2.1 Wie »digital« Theologie treiben? Oder: Theologie mit digitalen Werkzeugen

Gern zitiert wird der Gründungsmythos der Digital Humanities, nach dem die Theologie am Anfang der computationell gestützten Forschung steht: So werden die 1946 begonnenen theologischen Forschungen zum *Index Thomisticus* des Jesuitenpaters Roberto Busa vielfach als Ausgangspunkt der *Digital Humanities* (DH) genannt. Während sich seither in vielen anderen Fachkulturen wie den Geschichtswissenschaften (*Digital History*) oder der Klassischen Philologie (*Digital Classics*) eigene Zweige digitaler Forschung entwickelt haben, steht diese Entwicklung in der wissenschaftlichen Theologie noch am Anfang. Zur Konturierung des zu entwickelnden Forschungsfeldes wurde im Heidelberger Forschungsverbund TheoLab der Begriff *Computational Theology* geprägt. Dieser bezeichnet theologische Fragestellungen, die mit Hilfe computationell gestützter Ansätze untersucht werden. *Computational Theology* steht somit an der Schnittstelle von Digital Humanities und digitaler Theologie und spitzt beide in spezifischer Weise zu. Zum einen übernimmt er die begriffli-

che Zuspitzung aus den *Computational Humanities*: In Abgrenzung zum wachsenden Feld der Digital Humanities dient diese Beschreibung der Abgrenzung derjenigen Forschungsprojekte, die technische Aspekte in den Vordergrund stellen. Der in den Digital Humanities inzwischen als *Terminus technicus* eingeführte Begriff wird somit – auch in seiner englischen Form – für die Theologie als *Computational Theology* adaptiert. Zum anderen wird mit dem Begriff der *Computational Theology* eine Einordnung und Abgrenzung in das wachsende Forschungsfeld der Digitalen Theologie vollzogen und die Spezifika des Arbeitens mit digitalen Werkzeugen in der Theologie somit präzisiert.

Aktuelle Überblicke über das theologische Arbeiten mit digitalen Werkzeugen geben die Bände von Soham Al-Suadi und Gotlind Ulshöfer – in Kombination einer exegetischen und systematisch-theologischen Perspektive – und das Themenheft von Verkündigung und Forschung 2020 unter dem Titel »Digitale Theologie« mit Beiträgen aus allen theologischen Disziplinen.<sup>6</sup> Der Band von Al-Suadi/Ulshöfer bietet nicht nur Studien zu Methoden digitaler Textforschung, sondern auch grundlegende hermeneutische Überlegungen zur Verantwortung der Erinnerung sowie systematisch-theologische und pädagogische Perspektiven in Auseinandersetzung mit der Rede von Heiligen Texten. Das Themenheft verbindet Themenrezensionen aus den theologischen Disziplinen auf sehr unterschiedliche Konstellationen der Zuordnung von Theologie und digitalem Wandel: In den Blick kommen digitale Wissenschaftspraktiken, wie Bibel-

6 Vgl. Al-Suadi/Ulshöfer 2021; Verkündigung und Forschung 2020.

wissenschaft im Internet oder Digital Humanities in der Exegese, wissenschaftstheoretische Fragen, religionspädagogische Fragen, sowie eine Einordnung in die *digital theology*.

Erkennbar wird in diesen Überblicken dreierlei: Erstens gibt es in der Theologie nur sehr begrenzt die für digitale Forschung nötige Infrastruktur: Digitalisierte Texte liegen nur teilweise vor, die Publikation von Datenbanken, einheitliche Annotationssysteme und andere, die für die digitalen Arbeitsprozesse nötig sind, sind wenig etabliert. Zweitens finden sich digitale Forschungsprojekte überwiegend in textorientiert arbeitenden Disziplinen wie der Exegese und der Kirchengeschichte. Hier können zudem Methoden aus den angrenzenden Disziplinen mit etablierten digitalen Forschungsmethoden wie der *digital history* aufgenommen werden. Drittens wird das Thema nicht nur methodisch, sondern auch hermeneutisch adressiert: Die Frage, ob und wie theologische Forschung durch digitale Tools selbst zu einer anderen Art von Forschung wird und wie diese Entwicklung zu bewerten wird, scheint für die Weiterentwicklung digitaler Theologie im Sinne der *computational theology* von entscheidender Bedeutung zu sein – auch und gerade angesichts des bisher sehr schmalen Forschungsfelds. Gerade hier, in den wissenschaftstheoretischen und wissenschaftsethischen Debatten lassen sich vielfältige Herausforderungen für die Implementierung und den Ausbau digitaler Forschung in der Theologie erkennen:

Zunächst erzeugt datenbasierte Wissenschaft *neue Forschungsgegenstände und Kanonizitäten*. Neu sind die Gegenstände in doppelter Weise: Zum einen entstehen durch die Erschließung neuer Forschungsfelder – etwa die Forschung an online

veröffentlichten Predigten, Andachten auf Instagram oder die computergestützte Analyse sehr großer Textcorpora für vergleichende oder rezeptionsgeschichtliche Fragestellungen – neue Forschungskanones. Dabei wirkt die Auswahl und Priorisierung in der Bereitstellung digitaler Forschungsinfrastrukturen konstitutiv auf den Aufbau neuer Kanones. Neu sind die Gegenstände zum anderen durch ihre auf Verdatung aufbauende Konstituierung: Aus einem Text gewonnene Datenkorpora sind eben nicht derselbe Forschungsgegenstand wie der Text selbst, sondern eine spezifische Abbildung des Gegenstands unter einer bestimmten Fragestellung mit spezifischen Prioritäten und blinden Flecken. Computationelle Methoden sind damit selbst an der Erzeugung von Wirklichkeit beteiligt. Der Begriff des Datenkonstruktivismus trägt dieser Tatsache Rechnung und markiert die unhintergehbare Verbindung von Daten und hermeneutischer Konstruktion.

Die hier anknüpfende Debatte in der frühen Phase der Digital Humanities um die gern polemisch prognostizierte Verwissenschaftlichung der Geisteswissenschaften – wonach die Geisteswissenschaften durch quantitative Methoden digitaler Forschung nun endlich auch zu einer vollwertigen Wissenschaft werde – ist inzwischen abgelöst von einer Debatte um die hermeneutischen Prozesse bei der Datengewinnung und -verarbeitung. In den Blick kommt so der *hermeneutische Zirkel zwischen Daten, Codierung und Theoriebildung*, der sowohl das Verhältnis zwischen hermeneutischer Arbeit und maschineller Datenanalyse als auch das Verhältnis von Theoriebildung und Daten in den Vordergrund rückt. Beide Dimensionen haben sich in der

Debatte um Digital Humanities inzwischen ausreichend abgekühlt – die populär gewordenen Aussprüche vom Ende der Theorie angesichts rein datengeleiteter Wissensentwicklung sind ebenso obsolet wie die Angst vor der Blackbox algorithmischer Datenauswertung. Die Verbindung unterschiedlicher epistemischer Logiken – etwa datenbasierter quantitativer Arbeit mit hermeneutischer Arbeit in der Auswertung der Daten – ist wissenschaftlich eingeübt etwa in empirischen Forschungsanteilen in der Psychologie oder auch der Praktischen Theologie. Neue Methoden lassen alte epistemologische Fragen aufkommen, die erst hitzig und inzwischen entspannter diskutiert und in die Forschungsabläufe eingebunden werden.

Die zentrale Herausforderung liegt daher weniger in der Implementierung neuer Methoden, sondern in den damit verbundenen Wissenschaftspraktiken: Werden geisteswissenschaftliche Fragestellungen mit informatischen Methoden verfolgt, treffen nicht nur unterschiedliche Methoden der Welt- und Textinterpretation aufeinander, sondern auch unterschiedliche Wissenschaftspraktiken: Die komplexen digitalen Forschungsmethoden beruhen in hohem Maß auf kollaborativer und offener Forschungspraxis – sei es dem Zugang zu Digitalisaten, der Transparenz von Codes oder transparent gemachten Methoden, die die Nachnutzung von Daten und Codes erlauben. Anders ist schon aus Gründen der Arbeitsökonomie digitale Forschung nicht möglich. Somit sind transparente und konzise Methoden Voraussetzung und Grundlage jeder datenbasierten Forschung. Die Herausforderung in der Verbindung dieser Anforderung mit bestehenden theologischen Arbeitsformen etwa bei der Festle-

gung von formalisierten Datenanalysen im hermeneutischen Zirkel mit der präzise zu formulierenden Forschungsfrage liegen auf der Hand. Sowohl der Zwang zur methodischen Präzision als auch die konstitutive Bedeutung kollaborativer Arbeit stehen der Berliner Studie unter digital forschenden Geisteswissenschaftlerinnen und Geisteswissenschaftlern nach »nicht nur im Gegensatz zu einer realen oder eingebildeten ›genieästhetischen Färbung‹ der Geisteswissenschaften sondern oft auch zur Realität der Arbeitsbedingungen«. <sup>7</sup> Das geisteswissenschaftliche Selbstverständnis zu erhellen und die oft implizit bleibenden professionstheoretischen Ambivalenzen im Einsatz computati­ oneller Methoden zu explizieren kann helfen, die den Geisteswissenschaften zugeschriebene »methodological anxiety« <sup>8</sup> zu adressieren und professionstheoretische Hürden digitaler Forschung abzubauen.

Diese professionstheoretischen Ambivalenzen sind zuletzt eingebettet in eine wissenschaftstheoretische Spannung: Der kollaborative Charakter digitaler Geisteswissenschaften ist verbunden mit dem Paradigma der *Open Science*: Dies reicht von der Zugänglichkeit von Forschungsdaten (*Open Data*), von Forschungsmethoden und Tools (*Open Methods*) bis hin zur Praxis unbeschränkt zugänglicher Onlinepublikationen (*Open Access Publications*). Auch Formen der Beteiligung von Laien an Forschungsprojekten (*citizen science*) können hier eingeordnet werden. Der Ruf nach offenen Daten und Methoden

7 Kaden 2016.

8 Heuser/Le-Khac 2011: 80.

hat auf der einen Seite viel damit zu tun, dass diese – anders als in vielen anderen geisteswissenschaftlichen Forschungsfeldern – direkt für die eigene Forschung benutzt und weiterentwickelt werden können. Auf der anderen Seite zeichnet sich ein Wissenschaftsverständnis ab, das weit über den Zugriff auf die Forschungsdaten und -methoden Anderer zur Weiterentwicklung der eigenen Forschung hinaus reicht. Mit dem Paradigma der *Open Science* ist ein wissenschaftstheoretischer Anspruch verbunden, den Transfer wissenschaftlicher Forschung – gerade durch die Nutzung digitaler Kommunikationskanäle – in die gesellschaftliche Öffentlichkeit zu verstärken. Dies spiegelt z.B. die in den Digital Humanities weit entwickelte und oft sehr umfangreiche Wissenschaftskommunikation. Hier ist stellenweise eine Verlagerung des (fach-)wissenschaftlichen Diskurses auf neue Plattformen zu beobachten – die zugleich auf eine niedrigschwelligere Art öffentlich sind als viele klassische Formen der Wissenschaftskommunikation und wissenschaftlichen Publikation. Es ist eine noch ungeklärte Frage, wie sich dieses Paradigma zu bestehenden Formen der Wissenschaft verhält. Dass diese Formen der Wissenschaft bestehende Formen nicht nur ergänzen, sondern stellenweise miteinander konkurrieren, ist leicht erkennbar: So ist das bestehende Wissenschaftssystem weniger auf Kollaboration und offene Zugänglichkeit ausgerichtet, sondern ist etwa durch individualisierte Autorenschaft als Indikator wissenschaftlichen Erfolgs gekennzeichnet. Diese unterschiedlichen Logiken bestehen derzeit nebeneinander und werden gerade im Blick auf Ausbildung, Qualifizierung und

der Frage nach den Standards zur Bewertung (Impactfaktoren, leistungsorientierte Mittelvergabe, etc.) virulent. Das sozio-ökonomische Setting der Digital Humanities als einem politisch stark herausgestellten als Forschungs(-förderungs-)paradigma bildet dabei gegenwärtig das Grundrauschen solcher Debatten.

Folgt man dieser Darstellung, liegt die Novität digitaler Geisteswissenschaft weniger in den Methoden und ihrer Kombination mit konventionellen Frageperspektiven in den Geisteswissenschaften. Vielmehr begründen die mit den Methoden verbundenen neuen Wissenschaftspraktiken der Kollaboration, Methodentransparenz und Open Science Friktionen und Ambivalenzen professionstheoretischer und wissenschaftstheoretischer Art. Geprägt durch Kollaboration, methodische Präzision und Open Science steht das Wissenschaftsparadigma der Digital Humanities vielen etablierten Praktiken gegenwärtiger Geisteswissenschaften auch in den Disziplinen der Theologie bislang eher konkurrierend gegenüber.

Dass die Wahl neuer Tools und Werkzeuge Gegenstände, Anforderungen an Forschende und damit das Wissenschaftsverständnis selbst verändert, wurde aus dem Dargestellten deutlich. Zugespitzt formuliert: Digitale Werkzeuge führen zu einem digitalen Wandel im oben skizzierten weiten Sinn der Wissenschaft selbst. In der Theologie gibt es bisher wenige Versuche, diesen für das eigene Fach zu beschreiben: So wiesen etwa die US-Amerikanische Religionswissenschaftlerin Heidi A. Campell und der neuseeländische Theologe Stephen Garner auf die Möglichkeit und Notwendigkeit vernetzter Theologie (networked theology) hin und das deutsch-US-Amerikanische Autorenteam

Benedikt Friedrich, Hanna Reichel und Thomas Renkert schlagen angesichts der zunehmenden Bedeutung epistemischer Gemeinschaften ein kollaboratives und partizipatives Modell der Theologie vor.<sup>9</sup> Auch Matthew Robinson, Dogmatiker und interkultureller Theologe, verweist auf den methodischen und epistemologischen Neuanfang digitaler Forschung in der Theologie, der einen empirisch-hermeneutischen Bezug Systematischer Theologie und eine kontextsensible plurale Wahrnehmung von Theologie umfasst.<sup>10</sup> Im abschließenden Kapitel werde ich diese Anregungen in These 3 aufnehmen und über die Notwendigkeit und mögliche Formen digitaler Theologie als wissenschaftstheoretischer Frage nachdenken. Dieser digitale Wandel der Theologie speist sich jedoch nicht nur aus den digitalen Werkzeugen, sondern auch aus den neuen Orten digitaler Theologie und neuen Themen, wie im folgenden Abschnitt deutlich wird.

## 2.2 Wo »digitale« Theologie treiben? Oder: Theologie im digitalen Raum

Die zweite Dimension digitaler Theologie beschreibt Versuche, Theologie im Medium des Digitalen zu treiben. Dazu gehören z.B. theologische Podcasts, Blogs oder Online-Journals. Geführt werden diese oft unter dem Schlagwort des Wissenschaftstransfers,

9 Vgl. Campbell/Garner 2016: 75; Friedrich/Reichel/Renkert 2019: 175.

10 Vgl. Robinson 2019: 74.

also der Vermittlung wissenschaftlicher Inhalte an eine interessierte Öffentlichkeit. Hier wird die enge Verbindung der Frage nach dem Ort von Wissenschaft mit der Wahl ihrer Mittel deutlich, wie die Bedeutung von Wissenschaftskommunikation und -transfer auch im Feld der Digital Humanities und dem Paradigma der Open Science zeigt. Im Sinne der Open Science wäre zu konstatieren: Theologie – auch wissenschaftliche Theologie – als eine öffentliche Praxis zu betreiben, erschöpft sich nicht nur im Raum der Wissenschaft, sondern kann auch digitale Öffentlichkeiten für sich nutzen.

Mit dem Begriff der Öffentlichkeit ist nun bereits eine spezifische Problemanzeige für die Beschreibung des Ortes der Theologie verbunden: Dass die Digitalisierung massive Veränderungen des Öffentlichkeitsbegriffs mit sich bringt, ist wenig verwunderlich und viel diskutiert: Ob und wenn ja wie ein neuer Strukturwandel der Öffentlichkeit festzustellen ist, ob Öffentlichkeit sich auflöst oder vielmehr erweitert oder ob das Netzwerk die neue morphologische Struktur aller Öffentlichkeit sein wird – diese und viele andere Fragen werden derzeit diskutiert.<sup>11</sup> Hingewiesen wird dabei gern auf die neue netzförmige Struktur von Öffentlichkeit, welche die medial konstruierten Kommunikations- und Interaktionsräume prägt: Im digitalen Raum wandelt sich dem deutschen Kommunikationswissenschaftler Christoph Neuberger zufolge öffentliche Kommunikation »von einer sozial selektiven, linearen und einseitigen zu einer partizipativen,

11 Vgl. Bedford-Strohm/Höhne/Zeyher-Quattlender 2019.

netzartigen und interaktiven Kommunikation«. <sup>12</sup> Der gerade in der öffentlichen Theologie gern verwendete Dual von »Öffentlichkeit« und »Theologie« als unterschiedlicher Pole theologischer Kommunikation lässt sich daher aus medientheoretischer Perspektive schwer aufrecht erhalten. Theologie und Öffentlichkeit stehen sich nicht gegenüber, sondern sind zum Beispiel in der Social Media Kommunikation vernetzt über vielfache *Knotenpunkte* im Feld eines algorithmisch konstruierten Kommunikationsraums. Theologie konstituiert sich somit in Öffentlichkeiten und wird in und durch diese kommuniziert. Die One-to-Many-Kommunikation theologischer und kirchlicher Adressierung von Öffentlichkeiten etwa in Denkschriften oder Ähnlichem findet in den netzförmigen Kommunikationsstrukturen online wenig Widerhall. Wie Felix Stalder richtig zuspitzt, beruht digitale Kommunikation auf Partizipation, Kooperation und Austausch und verschränkt Entscheidung und Beteiligung. Partizipative und interaktive öffentliche Theologie einzuüben, scheint in diesen medialen Strukturen unvermeidlich. Subjekt digitaler Theologie sind nicht wenige Expertinnen und Experten auf einlinigen medialen Kanälen, sondern verschiedene Christinnen und Christen in dezentralen Netzwerken.

Soweit die Theorie. Denn interessant – und zugleich einschränkend für die thetische Formulierung des Bisherigen – ist der beobachtbare Erfolg auch von einigen One-to-Many-Kommunikationsformen online, wie etwa von theologischen Podcasts: Diese funktionieren nach einem sehr klassischen One-

12 Neuberger 2009: 39.

to-Many Prinzip, das zum Teil vorlesungshafte Züge hat. Diese reihen sich ein in zum Teil sehr erfolgreiche Formen des Wissenschaftstransfers im digitalen Raum, die in sehr unterschiedlichem Maß auf die Seh- und Hörgewohnheiten der jeweiligen digitalen Plattformen eingehen. Das Interesse an wissenschaftlich fundierten Online-Formaten auch für theologische Fragen ist also durchaus vorhanden und wird bedient. Entscheidend ist die Passförmigkeit der Angebote zu den gewählten Plattformen und ihrer Kommunikationslogiken, soll Theologie in digitalen Räumen betrieben werden.

Die Wahl der Plattformen ist dabei nicht nur ein Thema der angestrebten öffentlichen Sichtbarkeit, sondern hat auch eine ethische Dimension: Die meisten der genutzten digitalen Räume sind kommerziell angelegt und damit eingebunden in spezifische Formen des Datenkapitalismus. Das muss nicht das Aus von theologischen Debatten auf Facebook bedeuten – jedoch ist zu diskutieren, welche hermeneutischen und sozialen Praktiken die bereitgestellten Aufmerksamkeitskorridore vorgeben und wie sie die epistemische Struktur der Debatte beeinflussen. Damit berührt das Nachdenken über digitale Räume von Theologie bereits die Reflexion über diese Räume – womit die dritte Dimension digitaler Theologie tangiert ist.

### 2.3 Worüber »digitale« Theologie treiben? Oder: Digitalisierung als Thema der Theologie

Die wissenschaftlich-theologische Reflexion auf Digitalisierung erstreckt sich derzeit vor allem auf den Bereich der Ethik auf der einen Seite (vor allem Ethik der Künstlichen Intelligenz, Sozialethik und Medienethik) und auf grundlegende Überlegungen zum digitalen Wandel, bzw. des Verständnisses von Digitalisierung auf der anderen Seite. Da ein Literaturüberblick<sup>13</sup> nicht Ziel dieses Essays ist, möchte ich stattdessen nach den spezifischen Potentialen und Perspektiven theologischer Reflexion auf Digitalisierung jenseits der bereits vorhandenen ethischen und kulturtheoretischen Debatten fragen.

Ein verheißungsvoller Ansatz scheint mir hier in dem von Torsten Meireis und Florian Höhne eingebrachten Verweis auf die sozialen *Imaginationen* von Digitalisierung zu liegen.<sup>14</sup> Mit dem Begriff des »Social Imaginary« beschreibt Charles Taylor »the ways people imagine their social existence«<sup>15</sup>. Er spricht von Imaginationen – von Bildern, Metaphern, Geschichten – statt von sozialen Theorien – denn wie wir unsere Welt erleben und uns in ihr bewegen, ist nach Taylor viel weniger von theoretischen Begriffen geprägt, sondern in Bildern und Geschichten tradiert und geformt. Diese bilden den Rahmen indivi-

13 Vgl. Nord/van Oorschot et al. 2023.

14 Höhne 2019; Meireis 2019.

15 Taylor 2004: 23.

dueller und gesellschaftlicher Kommunikationsprozesse und ermöglichen gemeinsames Handeln. Etwa, wie von Meireis rekonstruiert, das wirkmächtige Narrativ der Digitalisierung als Flutwelle: Dieses Narrativ beschreibt eine nicht steuerbare, Entwicklung, die unaufhaltsam auf uns zu kommt und die wir entweder mitgehen können (»die Welle reiten«) – am besten sogar, ihr etwas voraus zu sein, aber dazu ist es den meisten Kommentatoren folgend lange zu spät, vor allem in der Kirche – oder von ihr überrollt werden. Auch andere Narrative gilt es zu beschreiben – Höhne hat mit dem Narrativ der Filterblase, des Turmbaus zu Babel und des Homo Deus Ansätze einer solchen Reflexion umrissen. Weiteres lässt sich ergänzen.

Weiterführen möchte ich diesen Gedanken mit einer Doppelthese: Denn Technik und mit ihrer Entwicklung verbundene Beschreibungen des gesellschaftlichen Wandels sind nicht nur technisch, sondern auch sprachlich konstruiert. Und zugleich konstruiert Technik selbst Wirklichkeit. Zwischen Imaginationen und Technologien besteht somit eine doppelte Verbindungslinie: Zum einen drücken sich Diskurse über Technologien in Narrativen, Metaphern und Bildern aus, die sich zu sozialen Imaginationen verdichten lassen. Zum anderen prägen Technologien als Medien die Wahrnehmung der Wirklichkeit und tragen dabei selbst zur Entstehung und Prägung von Narrativen über das Digitale bei. Denn was digitale und virtuelle Technik ist, ist Teil einer gesellschaftlichen Konstruktion, in der technische Entwicklung, sprachlicher Bericht dieser Entwicklung und die mediale Reflexion darauf ineinandergreifen und sich gegenseitig beeinflussen.

Sehr deutlich wird das derzeit am Feld der *Künstlichen Intelligenz*: Wie wir uns medial und gesellschaftlich über das verständigen, was in dem großen Containerbegriff »Künstliche Intelligenz« gehandelt wird, ist sprachlich sehr stark von Beschreibungen gekennzeichnet, die vorher der Beschreibung des Menschen vorbehalten waren. Diese Beschreibungen evozieren auf der sprachlichen Ebene eine Frage, die ethisch von herausragender Bedeutung ist: Die Frage nach der Unterscheidbarkeit von Mensch und Maschine und daran anschließend die Frage, welche Ethik für eine Künstliche Intelligenz (Akteursansatz) oder im Zusammenspiel von Mensch und Künstliche Intelligenz (Netzwerkansatz) zu entwickeln ist. In den gegenwärtigen technikethischen und technikphilosophischen Beschreibungen nehmen diese Kategorien und die Abgrenzung dieser zwischen Mensch und Maschine breiten Raum ein – sie bilden damit semantisch eine imitative Imagination Künstlicher Intelligenz.<sup>16</sup> Dabei stellt sich für eine ethische Reflexion des diffusen Themenkomplexes »Künstlicher Intelligenz« sehr grundlegend die Frage der Identifikation nicht nur der damit gemeinten Technologien, sondern auch der daraus eigentlich erwachsenden ethischen Themenstellungen: Die Frage ist hier nicht, ob es »Künstliche Intelligenz« eigentlich »gibt«, wie in den Debatten um einen KI-Hype zum Teil formuliert – die unter dieser Überschrift entwickelten Technologien gibt es ja durchaus. Die Frage ist vielmehr, ob die durch die sprachliche Konstruktion dieser Technologien auf die damit verbundenen ethischen Fragestellungen verweist –

16 Vgl. van Oorschot 2022a.

oder ob andere ethische Fragen im Zentrum der entwickelten Technologien stehen. Handlung, Intelligenz, Autonomie Würde, Körper – diese anthropologischen Begriffe evozieren in ihrer sprachlichen Konstruktion andere ethische Herausforderungen als die Rede von deep-learning-Mechanismen oder neuronalen Netzen – auch wenn in der Sache dasselbe gemeint sein kann.

Die theologische Debatte um Künstliche Intelligenz zeigt eine deutliche Prägung durch diese semantische Konstruktion: Fragen nach Künstlicher Intelligenz werden in den Beiträgen jenseits konkreter Anwendungsfragen spezifischer Technologien zumeist im Feld der Anthropologie und Gotteslehre – und davon ausgehend in der Ontologie und Eschatologie – verortet. Dieser Bezug begründet die theologische Relevanz der Themen als eigenständige Herausforderungen – und nicht als bloße technische Anwendungen. So verflechten sich die skizzierten Topoi zu einer Technik-Imagination, die stark von Fragen der theologischen Anthropologie und Gotteslehre geprägt ist – und weniger von gegenwärtigen Anwendungen Künstlicher Intelligenz. Ich habe diese Beschreibung an anderer Stelle als *Spiegelimagination* beschrieben: Die theologische Debatte um Künstliche Intelligenz adressiert weniger die Einsatzgebiete, Chancen und Grenzen eines Technologienbündels, sondern stellt vielmehr den Spiegel für die Frage nach dem Menschen nach sich selbst zur Verfügung. Das tut der Debatte selbst keinen Abbruch, solange explizit bleibt, worüber jeweils gesprochen wird und wie sich die anthropologischen Fragen zur den technologischen Anwendungsfeldern verhalten – und wo sie zwar semantisch verbunden, aber sachlich entkoppelt zu betrachten sind.

Mit dem in der Tradition gewachsenen Bewusstsein für Groß-erzählungen verfügen Theologie und Kirche über ein sensibles Sensorium für Narrative und Imaginationen. Nicht nur die religiösen Motive, die in Beschreibungen des digitalen Wandels allenthalben begegnen, sondern auch die darin zum Ausdruck kommenden (un-)heilvollen und zum Teil eschatologisch anmutenden Ansprüche gilt es theologisch zu reflektieren: Wo versprechen Datensammler eine gottgleiche Providenz und Fürsorge auf all unseren Wegen? Wo wird die Erlösung von den unheil-schwangeren Prognosen der Klimaforscher allein durch digitale Technologien prophezeit? Wo scheinen Heilsverheißungen in Debatte um Künstliche Intelligenz durch? Diesen Fragen nachzugehen in besonderem Bewusstsein für die religiösen Dimensionen der Rede von Digitalisierung und ihren vielfältigen Verästelungen scheint mir ein weiterführender Ansatz, nicht nur Digitalisierung zu einem Thema der Theologie, sondern auch in den breiten interdisziplinären Debatten, um Digitalisierung theologische Kompetenzen und Sensibilitäten distinkt einzubringen.

## 2.4 Was treibt »digitale« Theologie? Oder: Theologie im digitalen Wandel

Die Überschrift über die vierte Dimension digitaler Theologie ist doppelt lesbar – und gemeint: Wird beleuchtet, wie sich die Theologie selbst verändert, wenn sie Teil eines digitalen Wandels ist, stellt sich zum einen die Frage, was diese Theologie antreibt – und manchmal vielleicht auch, welche Kräfte sie vor sich

hertreibt. Die Theologie ist dann nicht nur Subjekt des eigenen Treibens, sondern in den Fokus rückt, was Digitalisierungsprozesse eigentlich mit der Theologie treiben. Zum anderen ist offen, was eine digitale Theologie eigentlich treibt – was sie beschäftigt, welchen Themen und Perspektiven sie sich zuwendet und wo und wie sie Neues entdeckt. Diese Dimension digitaler Theologie hat folglich eine genuin politische Dimension. In dieser doppelten Weise beschreibt diese Dimension eine Theologie im Wandel, genauer eine Theologie im digitalen Wandel. Anschließend an kulturtheoretische Beschreibungen wird der digitale Medienwandel als Kulturwandel gedeutet, dessen Implikationen und Reichweite sich eben nicht auf eine bestimmte Technologie beschränken, sondern durch die Mediatisierung nahezu aller Lebensbereiche zu einer Kultur der Digitalität führen. Wie dieser Wandel die Verfahren und Orte theologischer Forschung verändern kann, wurde in den ersten zwei Abschnitten dieses Kapitels deutlich. Welche Perspektiven Theologie – neben einer fundierten ethischen Arbeit an den vielfältigen konkreten Anwendungsfeldern digitaler Technologien – bei der Reflexion auf Digitalisierungsprozesse einbringen kann, war Gegenstand von Abschnitt 2.3. Wo und wie sich Inhalte theologischer Forschung verändern, soll nun skizziert werden. In den Blick kommen dabei Beschreibungen der sich abzeichnenden Veränderungen in theologischen Reflexionsfiguren und Denkmodellen klassischer Theologumena. Am weitesten voran geschritten ist die Reflexion in der Praktischen Theologie und der Systematischen Theologie, sowie ihren Schnittstellen, insbesondere zu Fragen der Anthropologie und Ekklesiologie.

In der Anthropologie lassen sich zum einen Vertiefungen der bestehenden Diskurse zur Medienanthropologie in theologischer Perspektive erkennen: Wie sich der Mensch durch neue Medien und Technologien, z.B. das Smartphone oder Smartwatches in seinem Verhältnis zu Raum, Zeit, seinem Körper verändert und welche Auswirkungen dies auf theologische Beschreibungen von Identitätsbildung und Sozialität hat, sind hier zentrale Fragen. Wie verändern sich Grundkategorien der Anthropologie wie Leiblichkeit, Rationalität und Emotionalität, aber auch der mediale Erfahrungsraum von Raum und Zeit? Wie verändern sich religiöse Bildungsprozesse in digital mediatisierten und hybriden Lebensräumen und Lehrumgebungen? Das Desiderat einer umfassenden interdisziplinär orientierten theologischen Medienanthropologie – sowohl im Verbund zwischen den theologischen Fächern als auch im Gespräch mit den Medien-, Human- und Sozialwissenschaften – ist derzeit ein Desiderat in der theologischen Debatte. Zum anderen findet sich, wie bereits erwähnt, eine Debatte um den Status des Menschen im Licht der Debatten um Künstliche Intelligenz und der Philosophie des Transhumanismus.

An der Schnittstelle zu Debatten um Formen und Praktiken digitaler Kirche und digital religion kommen ekklesiologischen und kirchentheoretischen Fragen – also Fragen einer digitalen Ekklesiologie – große Bedeutung zu. Wie verändert sich das Verständnis von Gemeinschaft, das Verhältnis von kirchlichen Praktiken online und offline, aber auch die kommunikativen Leitbilder kirchlicher Kommunikation? Wie verändert sich das Verständnis von Amt und Beauftragung? Und in welchem

Verhältnis stehen digitale Formen von Kirche zu parochialen Strukturen? Zu diesen Fragen aus der Ekklesiologie handelt der Abschnitt 3.4 ausführlich.

Wo und wie Theologumena in einem (digitalen) Wandel begriffen sind, kann derzeit nur in Frageform formuliert werden: Verändert sich die Gotteslehre, insbesondere das Verständnis von Allmacht und Vorsehung im Licht digitaler Panoptika? Kann der Begriff der Freiheit im Licht der FLOSS-Bewegung neu gefüllt werden? Wie verändert sich die theologische Rede von Wahrheit in Zeiten von Deepfake? Wie lässt sich theologisch ein Realitätsverständnis entwickeln, dass die pluralen Realitäten zusammenhält und zugleich unterscheidet? Sich von diesen und anderen Fragen antreiben zu lassen und dabei neue Perspektiven auf Traditionsbestände und Denkmodelle zu entwickeln, ist Aufgabe einer Theologie im digitalen Wandel.<sup>17</sup>

Wie sich dieser flächig beschriebene Wandlungsprozess exemplarisch in einer konstruktiven Neuinterpretation eines klassischen Theologumenons konkretisieren lässt, wird etwa am Beispiel der *Schriftlehre* deutlich: Ausgehend von der Beschreibung der Schrift als Interface des US-Amerikanischen Informatikers und Theologen Michael Hemenway kann die Schrift als eine Kontaktfläche oder Begegnungszone zwischen Entitäten beschrieben werden. Ein Interface – unzureichend auf

17 Ansätze bieten die Beiträge der Workshopreihe »Theologies of the Digital«, deren Anregungen ich an dieser Stelle noch einmal danken will. Vgl. <https://cursor.pubpub.org/issue3-theologiesofthedigital>; <https://cursor.pubpub.org/totd2-vol5>.

Deutsch übersetzt: eine Schnittstelle – ist dadurch gekennzeichnet, dass es Begegnungen ermöglicht – und es wird erst zum Interface, wenn und insofern es diese befördert. Die Schrift als »Heilige« Schrift oder *medium salutis* zu bezeichnen, impliziert daher keine bestimmte ontologische Qualität der Schrift, sondern eine Begegnung, bzw. ein spezifisches Leseereignis, und damit eine prozedurale Autorität. Die Metapher des Interface hebt dabei die konstitutive Verbindung von Materialität und Inhalt hervor: Denn Interfaces ermöglichen durch ihre materiale Verfasstheit spezifische Interaktionen und haben daher einen spezifischen Affordanzcharakter. Die Schrift kennzeichnet sich dabei durch eine plurale Anlage – sowohl inhaltlich als auch in der Textgattung. Diese Pluralität verhindert zugleich einen direkten Zugriff auf einen wie immer gearteten Ursprung der biblischen Texte – Hemenway beschreibt dies treffend als die »Anarchie« des Interface, im Wortsinn verstanden als *an-arche*, also »without the reign of an original«. <sup>18</sup> Daher kann das Verstehen der biblischen Texte nur im Zusammenführen der pluralen Interpretationen gelingen. Aus der Beschreibung der Schrift als Interface lässt sich so ein weiterführendes Konzept der Rede von der Schriftautorität gewinnen: Dogmatisch ist die Beschreibung der Schrift als Schnittstelle als Funktion oder Dienstnahme des Heiligen Geistes zu konkretisieren. Zugleich bleibt ihr Gegenstand in aller Erschließung entzogen und ist auf intersubjektiven Diskurs über die pluralen Deutungsmöglichkeiten angelegt. Medientheoretisch erkennbar ist hier eine mehrstufige Medialität:

18 Hemenway 2017: 54.

Indem Gott Mensch wird, nutzt er das Medium des menschlichen Körpers, um auf der Welt zu sein. Erzählt wird von diesem Menschen im Medium der mündlichen Sprache. Die Schrift verweist auf dieses Medium – ihrerseits im Medium des Textes. In diesen Vermittlungsprozessen ist der Bezeugte selbst bleibend entzogen, wie die Rede von der Anarchie der Schrift formuliert: Die Pluralität der angebotenen Gottes- und Evangeliumsdeutungen in der kanonischen Textsammlung machen selbst eine Herrschaft eines Originals unmöglich – denn der Ursprung liegt jenseits der Texte, die selbst nur als Zeugen für diesen Ursprung dienen. Die Metapher der Schrift als Interface eröffnen exemplarisch Per-spektiven auf die fruchtbaren Interferenzen zwischen Beschreibungen des digitalen Kulturwandels und der damit verbundenen Technologien und theologischen Fragestellungen.

### **3 Dimensionen digitaler Kirche**

Die im Folgenden verhandelten Dimensionen digitaler Kirche werden in der Forschung in zwei unterschiedlichen Perspektiven zum Gegenstand: Einerseits sind sie Teil der Beschreibungen und Analysen im Feld der digitalen Religionsforschung (digital religion). Diese kommen hier – der im ersten Kapitel vorgeschlagenen Differenzierung des Digitalisierungsbegriffs folgend – in der Frage nach der Nutzung digitaler Werkzeuge (Abschnitt 3.1) und der Verortung von Kirche in digitalen Räumen (Abschnitt 3.2) in den Blick. Die Reflexion auf diese Phänomene andererseits ist Teil der kirchentheoretischen und ekklesiologischen Arbeit in der Theologie und kommt hier in der Frage nach den Veränderungen der Kirche selbst – und damit als kirchentheoretische und ekklesiologische Frage innerhalb der Theologie – in den Blick (Abschnitt 3.4). Dass diese zugleich Teil der Reflexion im Feld der digitalen Theologie sind, gründet in der Tatsache, dass die Kirche und ihre Veränderungen selbst Gegenstand sowohl kirchlichen als auch wissenschaftlichem Nachdenken in der Theologie sind.

Noch stärker überschneiden sich die Debatten, wenn Digitalisierung als Gegenstand kirchlichen Nachdenkens begriffen wird (Abschnitt 3.3): Wenn in Kirchen über digitale Technolo-

gien, digital erzeugte Kommunikationsräume und den dadurch geformten Kulturwandel nachgedacht wird, geschieht dies mit und unter Bezug auf wissenschaftliche Debatten aus verschiedenen Fächern. Der vorgeschlagenen Gliederung des Digitalisierungsbegriffs folgend wird diese Dimension daher hier ausgehend von ausgewählten Institutionen eingeführt: In den Blick kommen die Veröffentlichungen der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) und der Deutschen Bischofskonferenz (DBK) zur Digitalisierung aus den letzten Jahren, um einen Einblick in die kirchliche Wahrnehmung von Digitalisierung zu geben. Überschneidungen zur Reflexion auf die Kirche selbst im digitalen Wandel sind dabei unvermeidlich – sind diese doch wenig überraschend auch Teil kirchlichen Nachdenkens über Digitalisierung.

### 3.1 Wie »digital« Kirche sein? Oder: Kirchen mit digitalen Werkzeugen

Digitale Werkzeuge kommen in der Kirche allenthalben zum Einsatz: Von Computern im Pfarrbüro über digitale Verwaltung, Gemeindehomepages, Soundsystemen bis hin zu Apps im Konfirmandenunterricht – die meisten Einsatzfelder digitaler Technologien im Gemeindealltag sind wenig bewusst und völlig unumstritten. Digitale Werkzeuge werden zum Aufbau der Kirchen inzwischen ebenso viel genutzt wie analoge Werkzeuge. Zugleich ist der Einsatz neuer digitaler Werkzeuge oft mit hohen – und dabei der unterschiedlichen – *Erwartungen* verbunden:

Einige digitale Tools versprechen Effizienzsteigerung und damit eine Entlastung der immer enger werdenden Zeit- und Personalressourcen in den meisten Einrichtungen der Kirchen. Andere versprechen eine höhere Wahrnehmbarkeit der Kirchen und ihrer Angebote. Wieder andere versuchen, kirchliche Angebote mit digitalen Werkzeugen attraktiver zu machen für bestimmte Zielgruppen. Entsprechend unterschiedlich sind die Anforderungen und Einsatzfelder an diese Werkzeuge. Wenig Übergreifendes lässt sich dazu als beobachten – einige Linien sollen hier dennoch versucht werden:

Erstens ist es für die kirchliche Nutzung dieser entscheidend, das damit verbundene Ziel möglichst klar zu umreißen. Kein Werkzeug kann alles – was für analoge Werkzeuge aus dem Hobbykeller selbstverständlich ist, wird erstaunlich oft als Argument gegen eine Nutzung digitaler Werkzeuge im Gemeindealltag herangezogen.

Zweitens: Form und Inhalt müssen zusammenpassen. Partizipative Plattformen müssen partizipativ genutzt werden und nicht linear one-to-many. Will etwa eine Gemeinde eine Social Media Präsenz aufbauen, so bedeutet das nicht, ab und zu etwas zu posten – vielmehr muss für eine erfolgreiche Kommunikation eben der netzförmige, kommunikative Charakter der meisten Social Media Plattformen bespielt werden, um eine Öffentlichkeit für die eigenen Inhalte aufzubauen.

Drittens: Wer kommerzielle Anbieter nutzt, lässt sich damit einen Teil seiner kirchlichen (Kommunikations-)architektur vorgeben und bedient die Interessen der im Hintergrund stehenden Datenökonomie. Dazu wäre auch theologisch viel zu sagen,

erste Hinweise geben die kirchlichen Veröffentlichungen (siehe Abschnitt 3.3). Die Erfordernisse des Datenschutzes und das Kriterium der Datensparsamkeit sind dafür gute Leitlinien. Diese zu reflektieren und bei der Entscheidung für oder gegen spezifische Werkzeuge zu bedenken ist Teil der Gestaltung kirchlichen Lebens.

Diese Aufgabe steht in der Praxis oft in einem spannungsvollen Gegenüber zu dem Wunsch der Hinwendung zu den Menschen: Da hinzugehen, wo die Menschen sind, bedeutet im digitalen Raum, die bestehenden Plattformen zu nutzen für niedrigschwellige Angebote und möglichst wenig Sonderwege (eigene kirchliche Messangerdienste oder Ähnliches) zu etablieren. Dieser vierte Punkt entspricht dem kirchlichen Auftrag »in alle Welt« zu gehen und erhöht zugleich die Auffindbarkeit von kirchlichen Angeboten. Die Spannung dieses Anliegens zu Fragen des Datenschutzes und der Einbindung in (daten-)wirtschaftliche Abhängigkeiten spiegelt sich nicht nur in Debatten um die Nutzung von WhatsApp für die Gemeindegarbeit.

Deutlich wird: Digitale Werkzeuge prägen kirchliche Präsenz online und offline. Die Nutzung digitaler Werkzeuge ist damit nicht nur eine Frage der Öffentlichkeitsarbeit, Effizienzsteigerung oder Zielgruppenorientierung, sondern eine kirchenkonstitutive Frage: Sie prägen damit wesentlich, was als Kirche wie sichtbar wird, wie und wo sie gefunden und empfunden wird. Die Technik wird vielmehr zu einer »Interaktionspartnerin«<sup>19</sup>, wie Christian Walti für das Beispiel digitaler Gottes-

19 Walti 2019: 128.

dienste überzeugend ausführt: Die Elevation eines Mikrophons, die Live-Übertragung als Fokussierungshilfe oder auch die im Schwarm gesammelten Fürbitten prägen den Gottesdienst neu und verbinden sich mit Teilnehmenden, Liturginnen und Liturgen und den anderen Elementen des Gottesdienstes. Dadurch entstehen im oben skizzierten Sinn digitale Kommunikations- und Interaktionszusammenhänge, die sich als digitale Räume beschreiben lassen. Dass die Technik damit zugleich kirchliche (Kommunikations-)architekturen prägen, wird im folgenden Abschnitt deutlich.

### 3.2 Wo »digital« Kirche sein? Oder: Kirchen im digitalen Raum

Dienen digitale Werkzeuge dem Aufbau virtueller Kommunikations- und Interaktionsmöglichkeiten – und somit zum Aufbau digitaler Räume im eingangs beschriebenen Sinn –, können diese für digitales kirchliches Leben genutzt werden. Zur Unterscheidung der in diesem Feld beschreibbaren Phänomene ist weiterhin eine Unterscheidung des US-Amerikanischen Soziologen Christopher Helland hilfreich: Er beschreibt idealtypisch zwei Formen digitaler religiöser Praktiken: Zum einen Versuche, traditionelle religiöse Praktiken in digitale Formen zu übersetzen – mit Helland *religion online* – und zum anderen die Entwicklung genuin digitaler Formen von Religion im Sinne einer *online*

religion.<sup>20</sup> Die US-Amerikanische Religionswissenschaftlerin Heidi A. Campbell beschrieb in Weiterführung von Hellands Unterscheidung die Wechselwirkungen zwischen religiöser Praxis online und offline: Digitale Religion ist nach Campbell

»Religion that is constituted in new ways through digital media and cultures [...] this recognizes that the reformulation of existing religious practices have both online and offline implications«.<sup>21</sup>

Campbells These der religiösen Aneignung von Medien ist für die Erforschung digitaler Formen von Religiosität leitend geworden. Religiöse Gemeinschaften brauchen eine Form der Aneignung von Medien, wobei Campbell zwischen drei Formen typologisch unterscheidet<sup>22</sup>: Erstens dem »transferring«, also der Übertragung gewohnter Formen religiösen Lebens in eine digitale Form. Zweitens ist die Strategie des »translating« zu erkennen, die auf eine Modifikation religiöser Rituale für den digitalen Gebrauch abzielt. Davon unterscheidet Campbell drittens das »transforming«: Die Entstehung neuer Formen von Gottesdiensten aus und mit digitalen Werkzeugen.

Ein Fokus in der Gestaltung digitaler Formen von Kirche liegt in der Form des Gottesdienstes. Die ersten computervermittelten Gottesdienste fanden in den 1980er Jahren statt und entwickeln

20 Vgl. Helland 2018.

21 Campbell/Tsuria 2013: 3.

22 Campbell 2020b.

sich seither: Während in den frühen 2000er Jahren viel mit digitalen Formen religiösen Lebens experimentiert wurde, stand in den späten 2000er Jahren die Nutzung überwiegend kommerzielle digitale Technologien zur Vermittlung und Verstärkungen der Kommunikation etablierter religiöser Institutionen im Vordergrund und das innovative Potential der ersten Phase wurde wenig genutzt. Im Bereich der christlichen Kirchen kam es in der Coronapandemie zu einem Digitalisierungsschub, der digitale religiöse Angebote auf breiter Fläche etablierte und mit viel Experimentierfreude verbunden war. Die Kirchen entwickelten vor allem Formen digitaler Gottesdienste, die – in Terminologie Campbells – durch einen Transfer einer offline eingeübten Gottesdienstform auf digitale Plattformen gekennzeichnet war (Streaming Gottesdienste, Videoaufzeichnungen von Gottesdiensten etwa auf YouTube und Ähnlichem). Seltener sind liturgisch an digitale Medien angepasste Formate (z.B. Gottesdienste via Zoom) oder Transformationen der tradierten liturgischen Formen, die die Möglichkeiten zur Interaktion und Partizipation nutzen und Gottesdienste konsequent an den Mediennutzungsgewohnheiten der Kanäle ausrichten.

Die Befragung von Pfarrpersonen und anderen Anbietern von Gottesdiensten »Churches Online in Times of Corona« (CON-TOC) zeigt, dass diese Herausforderung von den Anbietenden digitalen kirchlichen Lebens als grundlegende Veränderung der kirchlichen Kommunikationsbedingungen wahrgenommen wird.<sup>23</sup> Dass sich diese Herausforderung nach der Pandemie nicht aufge-

23 Schlag 2023.

löst hat, sondern digitale Gottesdienste als Differenzierung des Gottesdienst- und Andachtsformats dauerhaft erwünscht sind, zeigen erste Studien mit Rezipientinnen und Rezipienten:<sup>24</sup> Über 55 Prozent der Befragten gaben an, trotz Angeboten vor Ort regelmäßig an Online-Gottesdiensten teilzunehmen – und zwar am liebsten, wenn dieses Angebot von der eigenen Kirchengemeinde vor Ort angeboten wird. Atmosphärisch wurden sie 2021 noch positiver bewertet als 2020. Interessant ist zudem der steigende Wunsch nach interaktiven Elementen, etwa in Videokonferenzen (statt Streamingangeboten). Mit den Online-Gottesdiensten, so kann und wird von Studienmachern geschlossen, hat sich aufgelöst durch die Coronapandemie ein weiteres, in sich hoch differenziertes Andachts- und Gottesdienstformat etabliert. In welche Richtung diese Angebote entwickelt werden können, hängt wesentlich von den Affordanzen – also den Möglichkeiten, die eine Plattform anbietet – der jeweils genutzten technischen Mittel ab – und die Wahl dieser Mittel wiederum hängt von den Erwartungen und Vorstellungen der Liturginnen und Liturgen und der feiernden Gemeinde ab. Denn mehr als in Kirchräumen besteht in digitalen Gottesdiensten eine breite Auswahl möglicher Räume, deren Architekturen jeweils unterschiedliche Arten von Gottesdiensten ermöglichen und unterschiedliche Dimensionen der gottesdienstlichen Gemeinschaft in den Vordergrund stellen.

Neben digitalen Ritualen wie Gottesdiensten finden auch andere Formen gelebten Glaubens online statt. So bilden sich auf Online-Plattformen religiöse Gemeinschaften mit neuen For-

24 Hörsch 2020; Sievert/Reimann 2021.

men der Mitgliedschaft im Zwischenraum zwischen Privatheit und Öffentlichkeit. Deutlich erkennbar hier ist die Vielfalt von Gruppen, Netzwerken, Bewegungen und Personen, die sich institutionell am Rand oder außerhalb verfasster Religiosität verstehen und religiöse Themen adressieren, bzw. Glaubensvorstellungen artikulieren, wie Thomas Schlag treffend festhält:

»Dadurch haben sich längst Kommunikationskontexte außerhalb kirchlicher Planungs- und Steuerungsmacht entwickelt, deren Akteur\*innen sich auf Inhalte des christlichen Glaubens beziehen, ohne sich an bestimmte kirchliche oder theologische Normvorgaben und Logiken gebunden zu fühlen [...].«<sup>25</sup>

Für die Nutzerinnen und Nutzer religiöser Online-Gemeinschaften übernehmen diese eine zentrale Dimension der offline Religion, wie Anna Neumaier in ihrer Studie zu religiösen Online-gemeinschaften nachweist: Zwar kann die physische Dimension von Gemeinschaft (*physical properties*) nicht eingelöst werden, die durch gemeinsames Handeln (*action-related properties*) und geteilte Symbole und Überzeugungen (*symbolic or idea-related properties*) hergestellte Gemeinschaft besteht online ebenso wie offline.<sup>26</sup> Dass damit ein neuer Zwischenraum zwischen Privatheit und Öffentlichkeit entsteht, der die Formen von Mitgliedschaft von einer kirchlich gewohnt strukturellen zu einer als temporären und individuellen Kategorie macht, sind empirisch

25 Schlag 2021.

26 Neumaier 2019: 21–24.

beschriebene Begleiterscheinungen, die der ekklesiologischen und kirchentheoretischen Reflexion harren.<sup>27</sup>

Ein weiteres Phänomen sind religiöse *Influencerinnen und Influencer*, die Formen digitaler Verkündigung mit Gemeinschaftsbildung, Seelsorge und öffentlichem Zeugnis verbinden. Sie ordnen sich ein in das Phänomen säkularer und religiöser *Sinfluencer*, die ihre Reichweite in digitalen Netzwerken und anderen Plattformen für die Vermittlung eines spezifischen Lebensstils und bestimmter Themen nutzen. Das YEET-Netzwerk<sup>28</sup> bietet eine Plattform, die einige der christlichen Influencerinnen miteinander vernetzt. Angebunden ist hier auch die immer weiter wachsende christliche Podcastszene.

Angebote wie das RefLab<sup>29</sup> in Zürich entwickeln weniger personen- als vielmehr themenbezogen vielfältige neue *Sprach- und Denkformen* theologischer und religiöser Inhalte, die sich zwischen den Genres klassischer Bildungsarbeit in neuen Formaten (Podcasts, Vlogs etc.), Gemeinschaftsaufbau und theologischem Feuilleton bewegen. Plattformen wie feinschwarz oder cursor entwickeln neue Formen theologischer Medienarbeit an der Schnittstelle theologischer Debatten und Gegenwartskultur.<sup>30</sup>

Digitale Angebote finden sich auch in zahlreichen anderen Handlungsfeldern: So findet etwa Seelsorge online statt, wobei

27 Zur empirischen Beschreibung vgl. Neumaier 2016.

28 <https://yeet.evangelisch.de/>.

29 <https://www.reflab.ch/>.

30 <https://www.feinschwarz.net/>; <https://cursor.pubpub.org/>.

die Bedeutung von Anonymität, aber auch die Möglichkeit non-verbaler Kommunikation (z.B. in Emoticons) in Befragungen in den Vordergrund gestellt werden.<sup>31</sup> Beratungsangebote online sind inzwischen vielfach Standard.

In der Formation neuer religiöser Praktiken sind digitale Technologien mehr als Werkzeuge – sie werden selbst zum Medium religiöser Vollzüge. Wie diese kirchlich und theologisch bedacht werden können, ist Gegenstand gerade erst beginnender kirchlicher und theologischer Debatten (vgl. die Abschnitte 2.4, 3.4 und 4). Daneben sind die beschriebenen Formen digitalen religiösen Lebens in sehr unterschiedlichem Maß mit den verfassten Kirchen verbunden. Die Fluidität der Gemeinschaften, ihre zahlreichen Überschneidungen und die Vielfalt der Formen zu reflektieren und konstruktiv in das Nachdenken über Kirche und ihre Transformationsprozesse einzubinden, ist hier eine offene Aufgabe (vgl. Abschnitt 4).

### 3.3 Über Digitalisierung in den Kirchen nachdenken

»Die Bedeutung der Digitalisierung kann kaum überschätzt werden.«<sup>32</sup> – mit dieser These markiert 2021 die Denkschrift der Evangelischen Kirche in Deutschland unter dem Titel „Freiheit digital“ den Stellenwert der reflektierten Prozesse der Digitalisierung als kulturverändernder Prozess. Da digitale Technologien

31 Waclawiak 2015: 301–306.

32 EKD 2021: 5.

alle Lebensbereiche verändern, werden sie als »Querschnittstechnologie«<sup>33</sup> eingeführt. »Globale Konnektivität und Instantheit nach einem kulturinvarianten binären Code«, sowie die die Beschleunigung von Produktions-, Kommunikations- und Datenverarbeitungsprozessen verstärken den Einfluss digitaler Technologien darauf »wie wir Wirklichkeit interpretieren, uns selbst sehen, soziale Praktiken verändern und Gesellschaften sozial ordnen«<sup>34</sup>. Die Bedeutung der Narrative dieser Entwicklung wird ebenso herausgestellt wie die Unmöglichkeit, einen solch komplexen Prozess zu steuern und so kommt die Denkschrift zu dem Schluss:

»Verantwortliche Gestaltung« des digitalen Wandels heißt demnach, dass alle Entscheidungen der Einzelnen, der Organisationen wie der Institutionen verantwortlich vollzogen werden müssen, auch wenn keine »Steuerungszentrale« namhaft gemacht werden kann.«<sup>35</sup>

Die Denkschrift nimmt – der Gliederung der Zehn Gebote folgend – verschiedene gesellschaftliche Herausforderungen in den Blick. Leitperspektive dafür ist das Motiv der Freiheit. Die Interpretation des ersten Gebots steht unter der Überschrift »Geschöpfliche Freiheit im Digitalen wahren und leben« und beschreibt das Spannungsfeld von Entgrenzung und Abhängigkeit:

33 EKD 2021: 12.

34 EKD 2021: 36.

35 EKD 2021: 36.

»Digitale Kommunikation ermöglicht Selbst-Erfahrungen der Entgrenzung«, führt aber zugleich »in Selbst-Erfahrungen der Abhängigkeit von einer unspezifisch wirkenden Macht«.<sup>36</sup> Mit ihrem Verheißungscharakter stehen digitale Technologien in der Gefahr, alternativlos zu werden. Die Interpretation des zweiten Gebots unter der Überschrift »Für Identitätsbildung und freie Solidarität in digitalen Bilderwelten offenbleiben« nimmt auf digitale Bilderwelten und Identitätsbildung Bezug. Die Deutung des dritten Gebots bedenkt die Möglichkeiten digitaler religiöser Kommunikation: Religiöses Leben online ist selbstverständlich, wobei auf einen achtsamen Umgang mit dem Namen Gottes auch in digitalen Kontexten zu achten sei und die neuen Formen religiöser Kommunikation online zu reflektieren sind. Die Denkschrift betont hier den hybriden Charakter der Kirche, der zugleich eine »wortlastige und pastorenzentrierte Kirche«<sup>37</sup> im Analogon aufdeckt und Anfragen an die institutionelle Verfasstheit der Kirche stellt. Im Anschluss an das vierte Gebot möchte die Denkschrift »dem (digitalen) Leben einen heilsamen Rhythmus geben« und reflektiert auf den Sonntagsschutz, sowie auf die Suche nach »neuen Ordnungsmustern der flexibilisierten Arbeitswelt 4.0«.<sup>38</sup> Die Interpretation des fünften Gebots unter der Überschrift »Generationenverhältnisse digital gerechter gestalten« fokussiert auf Fragen der Nachhaltigkeit in globa-

36 EKD 2021: 45f.

37 EKD 2021: 85.

38 EKD 2021: 97.

len Zusammenhängen, den Energiebedarf der Digitalisierung und die Möglichkeiten zur globalen Vernetzung. Unter dem Titel »Digitalisierte Gewalt unterbrechen« fokussiert die Deutung des sechsten Gebots auf die Bereiche der Cybersicherheit, der autoregulativen tödlichen Waffensysteme, sowie den Einsatz von Mustererkennungsverfahren im Zusammenhang präventiver Polizeiarbeit. Die Interpretation des siebten Gebots zielt darauf, Achtsamkeit und Freiheit in Intimbeziehungen im digitalen Raum zu fördern. Thematisch werden hier Online-Dating, Ghosting, Online-Pornographie, Cybersexualität, sowie der Einsatz von Sexrobotern. »Gerechte Teilhabe am digitalen Wirtschaften ermöglichen« lautet der Titel der Deutung des achten Gebots, unter der die globale Wertschöpfungskette, Plattformökonomien und Datenschutz verhandelt werden. Die Interpretation des neunten Gebots fokussiert auf die Bedeutung von Wahrheit und Wahrhaftigkeit. »Beim Begehren im digitalen Raum Rücksicht nehmen«, so überschreibt die Denkschrift die Interpretation des zehnten Gebots und perspektiviert die Wahlmöglichkeiten online.

Wie die thematische Breite der Denkschrift deutlich macht, wird Digitalisierung von den Autorinnen und Autoren der Denkschrift als kulturveränderndes Phänomen der Breite gesellschaftlichen Lebens verstanden. Die Diskussion der zahlreichen Themenfelder findet hingegen derzeit deutlich differenzierter in den verschiedenen Handlungs- und Arbeitsfeldern der Kirche statt. Im Vordergrund stehen dabei weiterhin vor allem die Formen des digitalen kirchlichen Lebens, die im vorangegangenen Abschnitt skizziert wurden.

Die deutsche Bischofskonferenz hat sich des Themas Digitalisierung bisher in Form eines Impulspapiers ihrer Publizistischen Kommission bereits 2016 angenommen<sup>39</sup>: Unter dem Titel »Medienbildung und Teilhabegerechtigkeit« stellte diese den digitalen Wandel als Kulturwandel in Vorwort und Einführung in den Vordergrund, ausgeführt werden dann jedoch spezifische medienethische Fragen wie Datenschutzsensibilität, Teilhabegerechtigkeit, Urheberrecht, Jugendmedienschutz, Hatespeech, sowie Medienkompetenz und -bildung. Für diese Felder spricht das Impulspapier auch Empfehlungen für das kirchliche Handeln aus. Eine breitere Adressierung des mit digitalen Technologien verbundenen Kulturwandels findet sich hingegen im Impulspapier nicht. Eine der EKD-Denkschrift vergleichbare breite Auseinandersetzung mit dem digitalen Wandel ist in der deutschsprachigen katholischen Kirche bisher nicht publiziert.

### 3.4 Was treibt »digitale Kirche«? Oder: Kirche im digitalen Wandel

Die bisherigen Ausführungen legen nahe, dass digitale Formen kirchlichen Lebens nicht nur kirchliches Leben bereichern, sondern die Kirche grundlegend verändern. Dies liegt zum einen daran, dass online und offline Leben der meisten Menschen kaum noch voneinander zu trennen ist: Wie ich meine online-Umgebung wahrnehme, prägt die Wahrnehmung meiner offline-

39 DBK 2016.

Lebenswelt – und umgekehrt. Zum anderen sind online und offline Kirche eng miteinander verbunden: Religiöse Influencerinnen und Influencer sind (im deutschen Sprachraum) oft Pfarrpersonen, die ihre Rollen online und offline zu verbinden versuchen. Gottesdienstbesuchende wechseln je nach Alltagsbedingungen zwischen digitalen Gottesdiensten und der Feier vor Ort oder kombinieren tägliche Kurzandachten auf Twitter mit Engagement in einer Ortsgemeinde. Was, wo und wie »Kirche« ist, verändert sich in diesen hybriden Lebensformen digitaler Kirche. Wenige erste Thesen können im Rahmen dieses Bändchens skizzieren, was im Feld einer hybriden Kirchentheorie und Ekklesiologie meiner Wahrnehmung nach in den kommenden Jahren zu bedenken ist.

Deutlich wurde erstens, dass die Lebensgewohnheiten in Onlineumgebungen und die Kommunikationsstrukturen etwa in sozialen Netzwerken neue *fluide Formen von Gemeinschaft* ermöglichen. Sie verändern damit den Sinn für Zugehörigkeit und verstärken somit eine auch offline zu beobachtende Tendenz zur Nutzung kirchlicher Angebote jenseits von institutioneller Zugehörigkeit und formaler Mitgliedschaft. Im Anschluss an die Beschreibung Felix Stalders bietet sich die Beschreibung digitaler religiöser Gemeinschaften als Praxisgemeinschaften an: Sie sind sozialer Raum des Austauschs, in dem Wissen entsteht, zusammengehalten und gekennzeichnet jedoch durch die Entwicklung und Erhaltung eines spezifischen Praxisfeldes und eine »reflexive Interpretation der eigenen Praxis«<sup>40</sup>. Es handelt sich um »Kom-

40 Stalder 2016: 136.

munikationsgemeinschaften«<sup>41</sup>, um »symbolic communites«<sup>42</sup>, um »szenische[] Sozialformen«, die verschiedene Traditionselemente verbinden und sich dezentral entwickeln.<sup>43</sup> Dies verändert die Frage nach dem Wesen religiöser Gemeinschaft – von Heidi A. Campbell etwa als *networked religion* oder *network theology* neu interpretiert: Als Ergebnis ihrer jahrelangen empirischen Forschung kann sie nachweisen, dass in Onlinegemeinden die Suche nach Beziehung, Fürsorge, Wertschätzung, Verbindung, einem »safe place« und der Möglichkeit, den zu Glauben teilen (fellowship) im Vordergrund steht.<sup>44</sup> Zugleich verändert sich in Onlinegemeinschaften die Form der Mitgliedschaft: Kommunikativ verfasste temporäre Gemeinschaften werden zu einer zentralen Formation religiösen Lebens. Die empirischen Forschungen zeigen dabei, dass religiöse Online-Gemeinschaften von den Nutzerinnen und Nutzern als vollwertige religiöse Gemeinschaften wahrgenommen werden.<sup>45</sup> Diese Gemeinschaften haben zum einen inklusivierende, aber auch exklusivierende Dynamiken: So ermöglichen digitale Technologien vielfach die Teilhabe für diejenigen, die weniger mobil oder zeitlich nicht flexibel sind. Zugleich wirken digitale Technologien exkludierend für diejenigen, denen diese Technologien nicht zur Verfügung ste-

41 Merle 2018: 352.

42 Neumeier 2019: 31–36.

43 Beck 2021: 313–317.

44 Campbell 2020b.

45 Vgl. Neumaier 2019: 36f.

hen oder die diese nicht nutzen können. Zugleich wirkt die algorithmische Struktur der gewählten digitalen Plattform ebenfalls prägend auf die Ermöglichung oder auch Einschränkung von Gemeinschaft. Dabei können sich religiöse Gemeinschaften online und offline ergänzen und sind im Blick auf ihre je eigenen Exklusionsgefahren und Inklusionspotentiale zu reflektieren.

Zweitens diversifizieren sich auch im Feld der christlichen Religion die Akteurinnen und Akteure, die als religiös erkennbar werden oder sich erkennbar machen. Digitale Medien verändern Partizipations- und Steuerungsdynamiken: Partizipationspotentiale steigen und Kontrollmöglichkeiten sinken, wobei sich Deutungsmonopole verschieben und verändern: So verschieben sich Kontrollmechanismen und Hierarchisierung verliert an Plausibilität.<sup>46</sup> »Internetmediale Kommunikation« fungiert hier als »Medium einer institutionenunabhängigen religiös-weltanschaulichen Selbstbestimmung«<sup>47</sup>. Während dies für das online wachsende religiöse Leben vielerorts gilt, sind viele aus der Institution Kirche entstandene digitale Angebote – gerade während und nach der Coronapandemie<sup>48</sup> – von einer starken Zentrierung auf die liturgischen Personen gekennzeichnet. Die Frage, ob und wie Formen der Qualitätssicherung für religiöse Inhalte online gewährleistet werden können – offline zumeist von Institutionen geleistet durch Professionalisierung in den ver-

46 Vgl. Beck 2021: 312; Schlag 2021.

47 Merle 2018: 381.

48 Vgl. Nord/Luthe 2020.

schiedenen Arbeitsfeldern und den entsprechenden institutionellen Zugangsregularien – wird derzeit diskutiert. Diese im Blick auf das Amtsverständnis und Formen der Zugehörigkeit und Beauftragung zu reflektieren, ist nicht nur aus der Institutionslogik der verfassten Kirche eine Aufgabe, sondern auch eine theologische Herausforderung.

Mit neuen Akteuren entstehen drittens neue religiöse Formen, etwa in der Verkündigung. Dabei ergeben sich online andere *Plausibilisierungskriterien religiöser Kommunikation* und Rituale. So stellt etwa die katholische Liturgiewissenschaftlerin Teresa Berger heraus, dass digitale Medien eine Form des »portable, mobile, open access worship«<sup>49</sup> erfordern. Heidi A. Campbell präzisiert:

»Instead of offering a one-way, broadcast-focused church service, the interactive features of social media and digital platforms can be used to create deeper personal connections between church members and leaders. Instead of pastors being the source of wisdom, digital media can be used to create intimate and empathetic communication, allowing both members and leaders to share words of encouragement and biblical insights on how to navigate this uncertain time.«<sup>50</sup>

49 Berger 2017: 106.

50 Campbell 2020a: 52.

Diese Formen erschließen ein neues Publikum neben den gewohnten Sonntagsgottesdiensten<sup>51</sup> und stehen daher weniger in Konkurrenz als vielmehr in Ergänzung zu bestehenden liturgischen Formen – zumindest im Blick auf mögliche Nutzerinnen und Nutzer.

Diese stehen viertens in einer neuen Weise zwischen *öffentlicher Verkündigung und privater Religiosität*: Auf der einen Seite sind sie Ausdruck individueller und persönlicher Überzeugungen und Erfahrungen, auf der anderen Seite sind die religiösen Rituale öffentliche Praktiken. Es verschieben sich jedoch nicht nur die Räume individueller Glaubensvollzüge, sondern auch der öffentliche Ort der institutionalisierten Religion. Dies ist gerade für eine sich als öffentliche Kirche verstehende Institution und die damit verbundene öffentliche Theologie von Bedeutung: Religiöse Praktiken online stehen – vor allen in ihrer institutionalisierten Form – in einer Zwischenstellung zwischen Öffentlichkeit und Privatheit.

All diese Überlegungen stehen fünftens im Kontext der Debatten um *kirchliche Transformationsprozesse* im Ganzen. Hier wird die für digitale Theologie angesprochene politische Dimension digitaler Kirche und digitaler Theologie sehr konkret greifbar. Der Ruf nach hybriden Formen von Kirche in der Überblendung von online und offline ist dabei mehr Wunsch als derzeitige Gestaltungsoption. Dabei geht es nicht nur um den Wechsel von

51 So die bisher nicht schriftlich publizierten, sondern nur mündlich präsentierten Ergebnisse der Studie CONTOC 2. Vgl. <https://contoc.org/de/contoc-2/>.

Offline- hin zu Online-Formaten kirchlichen Lebens, sondern auch um eine Intensivierung der möglichst barrierearmen Verbindung von Online- und Offline-Kommunikationen. Verkompliziert wird diese Verbindung dadurch, dass sich digitale Formen religiösen Lebens oft durch eine inter- oder postkonfessionelle Identität kennzeichnen, deren internationale Vernetzung mit bestehenden Formen verfasster Kirche oft schwer in Verbindung zu bringen ist. Dies gilt insbesondere für den deutschsprachigen Raum: Denn im Vergleich der internationalen Debatten ist auffallend, dass in der deutschen Debatte digitale Formen religiösen christlichen Lebens vor allem aus der Perspektive der verfassten Kirchen in den Blick kommen und daher als »außen« der bestehenden Formen perspektiviert werden. Angesichts des reichen digitalen religiösen Lebens jenseits von institutionalisierter Kirchlichkeit stellt sich hier die Frage nach dem Verhältnis von Institution und Bewegung in neuem Gewand. Dies erfolgt derzeit zuletzt in einer sehr angespannten Situation der verfassten Kirchen: Thomas Schlag beobachtet hier richtig ein spannungsvolles Nebeneinander von »finanziell-pragmatische[n]« und »hierarchisch-Steuernde[n]« Krisenreaktionsstrategien« und »alltagbezogene[r], digital-experimentelle[r] Kommunikationspräsenz« innerhalb der christlichen Kirchen.<sup>52</sup> Die im Blick auf die potentiellen Nutzerinnen und Nutzer erkennbare komplementäre Beziehung stellt sich daher auf »Anbieterseite« ganz anders dar: Angesichts knapper werdender finanzieller und personeller Ressourcen ist eine bloße Erweiterung des kirchlichen

52 Schlag 2021: 290.

Angebots zwar theologisch und aus Nutzerperspektive wünschenswert, von Seiten der Kirchenprofessionellen aber nicht leistbar. Hier gilt es, die Vielfalt der Akteurinnen und Akteure sowohl in digitalen Formen von Kirche als auch im analogen wahrzunehmen und zusammen zu denken – und im Blick auf die vorhandenen Zeit-, Kraft- und monetären Ressourcen ehrlich zu bleiben, Synergien zu suchen und Schwerpunkte zu bilden. Das Priestertum aller Gläubigen kann – wenn es nicht zu Ausrede einer Verlagerung von institutionell gewollten Formen kirchlichen Lebens auf Ehrenamtliche genutzt wird, sondern als Aufnahme religiöser Formen aus dem digitalen Lebensalltag von Christinnen und Christen in und jenseits der verfassten Kirche – hier eine neue Belebung und theologische Neuinterpretation erfahren.

## **4 Digitale Theologie und digitale Kirche. Wegmarken jenseits des Kartierten**

Digitalisierung ist angekommen in Theologie und Kirche. So grundlegend lassen sich die vorangegangenen Beschreibungen erst einmal zusammenfassen. Sowohl Theologie als auch Kirche findet mit digitalen Instrumenten statt, vollzieht sich in digitalen Räumen, denkt über Digitalisierung nach und wandelt sich dadurch selbst. Dadurch stehen Theologie und Kirche vor ähnlichen, zum Teil gemeinsamen Herausforderungen. Über diese möchte ich in diesem letzten Kapitel nachdenken und damit zentrale zukünftige Denk- und Handlungsfelder an der Schnittstelle dieser beiden Debatten beschreiben. Kartieren möchte ich diese in 5 Thesen, die sich als Wegmarken in noch offene Landstriche der Debatte verstehen.

*These 1: Der digitale Wandel erfordert eine komplementäre Reflexion theologischen Wandels und kirchlicher Praxis.*

In der Darstellung der in diesem Band verhandelten Themen- und Handlungsfelder wurde deutlich: Digitale Theologie und digitale Kirche sind unauflöslich aufeinander bezogen. So kann weder eine analytische Beschreibung der Formen digitalen kirchlichen

Lebens von einer theologischen Perspektivierung absehen noch eine theologische Reflexion auf Denkfiguren wie »Kirche«, »Individualität« oder »Gemeinschaft« auf einen Bezug auf die damit verbundenen digitalen religiösen Praktiken verzichten. Für die Digitale Theologie stellt die These die selbstkritische Frage, wie sich Kategorien, Denkmodelle und Fragestellungen theologischer Reflexion selbst durch Digitalisierungsprozesse verändern. Skizziert wurde dies bereits in Abschnitt 2.4 und inhaltlich umrissen in Abschnitt 3.4 – die Explikation dieser Fragen an der Schnittstelle zur digitalen Kirche harren – etwa in Form einer digitalen Ekklesiologie und Kirchentheorie – der vertieften wissenschaftlich theologischen Reflexion.

Digitale Theologie arbeitet an dieser Schnittstelle kombinatorisch mit Fragerichtungen aus den unterschiedlichen theologischen Disziplinen: Digitale Theologie arbeitet historisch, empirisch, analytisch, systematisierend, normativ – und digital. Sinnvoll ist hier meines Erachtens die Unterscheidung verschiedener Frageperspektiven innerhalb der digitalen Theologie: Empirische Forschung hilft zur methodisch kontrollierten Analyse der Phänomene jenseits von gefühlten Eindrücken oder subjektiven Erfahrungen. Angebunden und im Austausch mit empirischen Forschungen stehen systematisierende Perspektiven ein – im Unterschied etwa zu einem systematischen oder dogmatischen Ansatz bringt die Beschreibung als »systematisierend« dabei den anhaltenden Prozess der Interpretation, Aneignung und Revision zum Ausdruck. Historische Überlegungen rücken diese in eine Denktradition. Normative Fragen stellen – oft in

Anbindung an kirchliche Praktiken – die Notwendigkeit der Evaluation der Phänomene in den Vordergrund.

Weiterführend für die bisher offene Epistemologie und Hermeneutik der digitalen Theologie ist dabei nicht eine Zusammenführung, sondern eine »kombinatorische« Verschränkung theologischer Fragehorizonte. Vorschlagen möchte ich ein Modell kombinatorischer digitaler Theologie im Anschluss an Überlegungen des Religionsphilosophen Ingolf U. Dalferth: Nach Dalferth wird Verstehbarkeit zwischen verschiedenen Sprachen und Rationalitäten durch Kombination der Systeme erreicht.<sup>53</sup> Die Methode besteht daher in der Kunst der Kombination verschiedener Reflexionssysteme mit ihren je eigenen Rationalitäten, um einen »Orientierungsrahmen gemeinsamer Deuteaktivitäten und Gestaltungsverfahren« zu entwickeln.<sup>54</sup> Eine kombinatorische Verschränkung ermöglicht zugleich die Erhaltung der jeweiligen Denk- und Deutungsrahmen als auch deren Verschränkung mit anderen Deutungsrahmen. Die Theologie ist für Dalferth in diesem Sinne eine komplexe Interpretationspraxis, welche die Interpretation christlichen Glaubens, des christlichen Glaubenslebens und des jeweiligen kulturellen Gesamtgefüges aufeinander bezieht.<sup>55</sup>

Versucht man Dalferths Überlegungen für die digitale Theologie fruchtbar zu machen, so ergeben sich folgende Eckpunk-

53 Vgl. Dalferth 1991: 14f., 29.

54 Dalferth 1991: 5.

55 Vgl. Dalferth 1991: 53.

te einer kombinatorischen digitalen Theologie: Dabei liegt der theologische Charakter der Digitalen Theologie nicht in einer der Disziplinen oder Fragerichtungen begründet, sondern in der Kombination aller. Der theologische Charakter des Unterfangens liegt somit im Prozess der Verbindung unterschiedlicher Fragestellungen – in Wahrung und Verschränkung der je eigenen Kompetenzen und Perspektiven. Die komplementär-dialogische Verbindung verschiedener methodisch kontrollierter Fragestellungen macht dabei den Charakter einer wissenschaftlichen Theologie aus. Diese aufeinander zu beziehen, unter Berücksichtigung der Kompetenzen der beteiligten Disziplinen und trotzdem in enger Verschränkung, ist Aufgabe digitaler Theologie – und darüber hinaus der Theologie im Ganzen, darf an dieser Stelle ergänzt werden. Diese Verschränkung von Frageperspektiven und Methodiken liegt – zumindest im deutschen theologischen Diskurs – vielfach quer zu den traditionellen Zuordnungen zu theologischen Disziplinen. Deutlich zeigt dies die internationale Debatte um digitale Theologien, in der neben vielen Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftlern aus der Praktischen Theologie auch Vertreterinnen und Vertreter der Systematischen Theologie beteiligt sind, ebenso wie Kirchengeschichtlerinnen und Exegeten.

Und noch ein Letztes zu den methodischen Fragen: Wer über Digitalisierung forschen will, muss auch digital forschen können. Daher umfasst digitale Theologie auch Theologie mit digitalen Methoden und Tools. Hier steht die digital theology in Kontinuität mit den Digital Humanities – fokussiert beschreiben als *Computational Theology*. Während die Forschung im Feld der di-

gitalen Religion hier schon sehr weit fortgeschritten ist, gibt es im Feld der digitalen Theologie noch viel Entwicklungspotential in der Anwendung digitaler Forschungsmethoden. Damit zeigen sich zugleich Implikationen für das Verhältnis von digitaler Theologie und digitaler Religion: Erstens hat sich digitale Theologie geschichtlich und thematisch aus den Forschungen zur digitalen Religion entwickelt. Digitale Theologie baut daher auf das Forschungsfeld der digital religion auf und macht sich diese immer wieder zum Gegenstand. Zweitens erweitert digitale Theologie das Forschungsfeld: Folgt man der im ersten Abschnitt skizzierten Beschreibung und deutet digitalen Medienwandel als Kulturwandel, beschränken sich dessen Implikationen und Reichweite eben nicht auf eine bestimmte Technologie, sondern führen zu einer Kultur der Digitalität. Digitalität bezeichnet dann eine durch Digitalisierung verwandelte Kulturform, die eben auch unser theologisches Denken und Arbeiten prägt. Somit fordert digitale Theologie drittens das Feld der digitalen Religionsforschung heraus: Insofern digitale Theologie meinem Verständnis nach nicht nur analytisch vorgeht, sondern vor allem reflexiv – und selbstreflexiv – fordert sie andere Forschungsfelder heraus, über die Implikationen des Beforschten nachzudenken: Aus den Digital Humanities und der eigenen digitalen Forschungspraxis stellt sich die Frage: Wie verändert sich meine Forschung in und durch Digitalisierung? Wie verändert sich – nicht meine religiöse, aber meine wissenschaftliche – Forschungspraxis und wie bewerte ich das vor dem Hintergrund meiner eigenen Forschungscommunity und meines eigenen Wissenschaftsverständnisses? Und welche Methodologie und

Epistemologie ist dafür angemessen? Digitale Wissenschaftstheorie ist Teil der digitalen Theologie und wird damit ebenfalls Teil der Selbstwahrnehmung und -reflexion digitaler Kirche.

*These 2: Der digitale Wandel verändert Formen theologischer und kirchlicher Praxis und damit auch ihre Inhalte. So stehen Theologie und Kirche vor vielen neuen – und sehr alten – Fragen nach Realität und Virtualität, den media salutis und einer Techniktheologie.*

Blickt man auf die Debatten, die in den letzten Jahren unter den Überschriften digitale Kirche und digitale Theologie geführt wurden, so zeigt sich deutlich, dass durch den digitalen Wandel neue Themen gesetzt wurden: Digitale Werkzeugen für religiöse Praktiken und theologische Forschung, digitale Räume für kirchliches Handeln und theologische Debatten und nicht zuletzt die kirchliche und theologische Diskussion des digitalen Wandels selbst haben neue Themenfelder erschlossen und theologische Inhalte gesetzt. Interessanterweise handelt es hierbei an vielen Stellen weniger um neue Themen als um eine neue Akzentuierung alter Themen. Das wird selten so deutlich, wie in den Debatten um das digitale Abendmahl. Drei hier anklingende Themenfelder möchte ich ausblickend skizzieren: Das Verhältnis von kohlenstofflicher und virtueller Realität, Abendmahl als Medientheologie und zuletzt die Notwendigkeit einer Techniktheologie.

Was »Wirklichkeit« ist, wo und wie Gemeinschaft entsteht, wie virtuelle Realitätsanteile sich zu kohlenstofflich erfassbarer Realität verhalten – all das sind keine neuen Fragen, sondern

sehr alte Debatten. Und so hilft gerade in diesen Debatten der historisch geschulte theologische Blick: Die Debatte um digitales kirchliches Leben und insbesondere um die Frage nach dem Abendmahl folgte und folgt an vielen Stellen einer binären Beschreibung von »virtuell« und »real«. »Real« wird dabei verstanden als kohlenstoffliche analoge Realität, »virtuell« als eine durch digitale Medien vermittelte Online-Begegnung. Diese Beschreibung übersieht um einen, dass auch virtuelle Räume Realitäten darstellen, und zum anderen, dass auch kohlenstoffliche Räume von virtuellen Dimensionen überlagert werden.

Die gottesdienstliche Gemeinschaft ist eine geistliche Gemeinschaft: Es ist die Gemeinschaft des Leibes Christi, die unsichtbare Kirche, die Gemeinschaft der Heiligen, an der die gottesdienstliche Gemeinde teilhat. Wir feiern jeden Gottesdienst, jedes Abendmahl im Bewusstsein, uns in diese Gemeinschaft einzugliedern. In diesem Sinn hat jeder Gottesdienst einen virtuellen Aspekt: Es ist eine Gemeinschaft, die immer mehr ist als das, was kohlenstofflich erkennbar ist. Nach Deeg findet sich die Spannung von Virtualität und physischer Realität in jedem liturgischen Vollzug – als Verbindung von irdischem und himmlischem Gottesdienst.<sup>56</sup> Dies gilt eigentlich für die gesamte Theologie: Die paulinische Verschränkung des Lebens in der Welt und des Lebens in Gottes Welt lässt sich – gegenwärtige Alltagsphänomene aufgreifend – als Beschreibung einer virtuellen Realität metaphorisch reformulieren: Theologische Rede, z.B. in der Beschreibung der Welt als Schöpfung, legt eine virtuelle geglaub-

56 Vgl. Deeg 2019: 23.

te Realitätsebene auf die Wahrnehmung der Welt und führt so zu einer mehrschichtigen Weltwahrnehmung, -erfahrung und -deutung. Ergebnis ist eine *augmented reality*: Die Rede von der Schöpfung Anhalt an der empirisch-beschreibbaren Welt und geteilter Welterfahrung und fügt dieser eine virtuelle Erfahrungsebene als weitere Ebene von Realität hinzu. Somit ist es mehr als eine Deutungsebene, vielmehr eine Realitätsebene – angelehnt an die paulinische Verbindung von Realitätsebenen, wenn er vom Sein in Christus und dem Anziehen der neuen Kreatur spricht. Diese Realitätsebenen fallen nicht in eins, zugleich ist der Mehrwert der uns umgebenden Welt ist nicht rein welt-immanent zu verstehen. Die Metapher der *augmented reality* präzisiert somit das Verhältnis der virtuellen Ebene einer Deutungskategorie – mit Realitätsanspruch! – zur kohlenstofflich wahrnehmbaren Welt. Entscheidend ist, dass der virtuellen Realitätsebene zwar eine andere Art der Realität zukommt, diese aber nicht weniger Realitätssättigung hat.

Von dieser Unterscheidung zwischen virtueller und kohlenstofflicher Realität abzutrennen ist die Frage nach der *Mediatisierung* zwischen Orten und Zeiten. Wenn wir über digitales Abendmahl sprechen, sprechen eigentlich über zwei Dinge: Erstens über die Frage, ob und wie die Mediatisierung – also die Vermittlung über digitale Medien – das Abendmahl verändert. Und zweitens über das Verhältnis von virtueller und kohlenstofflicher Realität. Feiern wir Gottesdienste online, so tritt zu der beschriebenen *virtuellen* Ebene eine bestimmte Form der Mediatisierung: Die Gemeinschaft, die wir erleben, ist vermittelt durch technische Strukturen. Befürworter digitaler Gottesdienste und auch

des digitalen Abendmahls verweisen in der Debatte besonders vehement auf diese Dimension der Gottesdienstgemeinschaft. Sie argumentieren, dass der virtuelle Charakter der medial vermittelten Gemeinschaft dem bestehenden Abendmahlsverständnis nicht entgegensteht, weil auch die Abendmahls-gemeinschaft in physischer Präsenz eine virtuelle Gemeinschaft ist. Dieses Argument ist auf der einen Seite richtig: Christliche Gemeinschaft hat immer einen virtuellen Aspekt. Zugleich darf dieser virtuelle Aspekt nicht mit der geistlichen Gemeinschaft identifiziert werden. Auf der anderen Seite besteht die Gefahr, die Virtualität der Geistgemeinschaft mit der Frage nach der Mediatisierung dieser Gemeinschaft zu verwechseln: Denn der Verweis auf die Geistgemeinschaft beantwortet noch nicht die Frage, wie sich die Gemeinschaft durch die digitale Mediatisierung verändert. Dabei ist es wichtig, Mittel und Ursache nicht zu verwechseln: Digitale Medien sind Mittel zur Verbindung mit anderen Glaubenden, aber sie stiften nicht die geistliche Gemeinschaft. Zugleich verhindert die mediale Vermittlung zwischen Glaubenden nicht die geistliche Gemeinschaft. Dass geistliche Gemeinschaft medial vermittelt werden kann, zeigt z.B. bereits die neutestamentliche Briefliteratur, welche die Gemeinschaft des Leibes Christi auch über Distanzen hinweg und medial vermittelt denken kann. Virtuelle und kohlenstoffliche Realität bilden immer schon Ebenen dessen, was wir als Realität auch der (gottesdienstlichen) Gemeinschaft erleben. So kommen in der neuen Frage nach dem Verständnis des Abendmahls im digitalen Raum alte Denkfiguren neu zum Tragen.

Diese Differenzierungen müssen im Blick auf das Abendmahl mit der *sozialen Gemeinschaft* in Raum und Zeit verbunden werden. Hier wird erneut deutlich, wie digitale Werkzeuge zwar gewohnte raumzeitliche Gemeinschaftsmarker nicht ersetzen können, aber doch neue Wege finden, Gemeinschaft zu leben. Die Praktiken sozialer Netzwerke machen deutlich: Soziale Verbindung ist möglich jenseits der Grenzen von Raum und Zeit – nur eben in liturgisch neuen Formen. Gerade weil Gottesdienste und soziale Netzwerke kommunikationsorientiert Verbindungen schaffen, lässt sich eine gewisse Affinität erkennen. Wie diese jedoch in liturgische Formen umgesetzt werden kann, wird gerade an unterschiedlichen Stellen ausprobiert – die theologische Reflexion darauf vollzieht sich begleitend.

Medientheologisch klingt in der Debatte um das digitale Abendmahl noch eine zweite – sehr alte – theologische Frage an: Denn es wird nicht nur die gottesdienstliche Feier mediatisiert, sondern das Abendmahl selbst kommt in seinem Charakter als *Medium der Vermittlung* zwischen Gott und Mensch in den Blick. Der US-Amerikanische Theologe Gordon Mikoski beobachtet hier eine Umkehr der klassischen Abendmahlsdebatte:

»In the digital age, it may be the case that the classical debates about the presence of Jesus Christ in the Eucharist have been inverted. The question with which we may now have to wrestle is not ›In what way is the Lord present in the Supper?‹ Instead, the question is ›In what ways are we present in the Supper?«<sup>57</sup>

57 Mikoski 2010: 258f.

Diese Frage ist eingebettet in eine Debatte um den kommunikationstheoretischen Zusammenhang von Medium und Message in der Liturgie. Sie stellt sich aber theologisch viel grundsätzlicher als die Frage, wo und wie Gott und Mensch einander begegnen und welche medialen Vermittlungen dazu denkbar sind. Sakramentale Praktiken sind in diesem Rahmen als *media salutis* diskutiert worden. Berger fragt vor diesem Hintergrund:

»Or do we have to think of God's media praxis as the ongoing, multi-mediated, living self-disclosure of a Living God? In which case, might sacramental mediations today be shaped by bits and bytes?«<sup>58</sup>

Zuletzt klingt hier die Notwendigkeit einer medientheologisch informierten Techniktheologie an: Christian Walti betont im Blick auf digitale Gottesdienste, Technik als »Interaktionspartnerin« der liturgischen Gestaltung auch theologisch wahrzunehmen (vgl. Abschnitt 3.1): Zu reflektieren ist nach Christian Walti erstens das Verhältnis von Technik und Körperlichkeit und die Suche nach »Hybride[n] zwischen vermittelter und körperlich-kopräsenten Interaktion«, zweitens die Einbindung der Technik in die Symboliken des liturgischen Vollzugs unter der Frage, wo und wie Technik Teil des »Ordinariums« werden und als »Erweiterung der Handlungszüge von Menschen« eingebunden werden kann.<sup>59</sup> Offen bleibt dabei, wieviel Handlungsmacht (agency) der Technik dabei zukommen soll – eine in der Technik-

58 Berger 2017: 39.

59 Walti 2019: 137f.

ethik und auch in der Medientheorie zentrale Frage. Walti resümiert treffend: »Längerfristig müssen sich Liturgieschaffende fragen, inwiefern aus dem Extraordinarium ein proprium des Gottesdienstes wird, ohne dass dabei die Fokussierung auf Gott verstellt, verunmöglicht, verschleiert wird.«<sup>60</sup> Woraufhin dieses Proprium wie zu gestalten ist, ist im Blick auf die Teilnehmerinnen und Teilnehmer, Liturginnen und Liturgen und die Technik kommunikationstheoretisch, medientheoretisch und theologisch weiter zu präzisieren.

*These 3: Der digitale Wandel verändert die Akteursstrukturen kirchlicher und theologischer Praxis: Es bilden sich netzwerkförmige Praxisgemeinschaften – epistemisch und ekklesiologisch.*

Der digitale Wandel verändert nicht nur Inhalte, wie in der zweiten These dargestellt, sondern auch das Theologietreiben und Kirchsein selbst. Ein zentrales Deutungskonzept in der Debatte ist dabei das *Netzwerk*: Dass netzwerkförmige Strukturen Grundlage und Ergebnis vieler digitaler Kommunikations- und Interaktionsräume sind, ist Konsens zahlreicher Analysen ausgehend von Manuel Castels Gesellschaftstheorie der *networked society* in den 1990er Jahren. Auch in der theologischen Reflexion finden sich Versuche, diese neuen Akteursstrukturen zu deuten. Den Begriff des Netzwerks führen Heidi A. Campbell und Stephen Garner als Metapher und Deutungskonzept zur Beschreibung der digitalen Kultur ein: Begriffsgeschichtlich ver-

60 Walti 2019: 140.

orten sie es in der Entwicklung des Internets und der frühen Internetphilosophie und verbinden diese Strömung mit sozialwissenschaftlichen Forschungen seit den 1950er Jahren zur Beschreibung moderner Gemeinschaften, die in die Analyse sozialer Netzwerke – analog und digital – mündete.<sup>61</sup> Im Anschluss an den spanischen Soziologen Manuel Castells beschreiben Campbell und Garner wie folgt:

»Network society is based on social relationships that are flexible rather than fixed. These relationships are loosely connected by needs and preference rather than tightly connected by tradition and institutions. [...] The image of the network further emphasizes that societal structures, and even our social relationships, are increasingly decentralized yet interconnected and supported by a social-technical infrastructure.«<sup>62</sup>

Lebensbedingungen in der Netzwerkgesellschaft sind daher gekennzeichnet durch eine »remix culture«, ständigen Kontakt, individuelle Kontrolle, öffentliche Privatheit und eine ständige Spannung zwischen Verbindung und Fragmentarisierung.<sup>63</sup> Diese Veränderungen betreffen auch den Bereich der Religion, wie Campbell in zahlreichen Studien zu digital religion empirisch und hermeneutisch beschreibt: Um religiöse Themen

61 Vgl. Campbell/Garner 2016: 3–10.

62 Campbell/Garner 2016: 64.

63 Campbell/Garner 2016: 8.

und Praktiken entstehen neue Gemeinschaften online, die fluide und in unterschiedlichem Grad verbindlich sind. Campbell und Garner beschreiben religiöse Gemeinschaften online daher als fluide Netzwerke, die in einem »networked individualism« grundgelegt sind. Das Leitbild der Kirche online umfasst daher nach Campbell fünf Kennzeichen: »networked community, storied identities, convergent practices, shifting authority and multiside reality«. <sup>64</sup>

Das Bild des Netzwerks beschreibt die *informellen Verbindungen* der Glaubenden in, zwischen und unter den Organisationen – oder völlig davon losgelöst. Somit handelt es sich zunächst um eine horizontale Beschreibung menschlicher Vergemeinschaftung als »community« – wie es die medienwissenschaftliche und soziologische Herkunft des Bildes nahelegt. Identitätsstiftend ist in der *communio digitalis* nach Campbell die gemeinsame story, das geteilte Narrativ: Dieses bringt den gemeinsamen Bezug auf Gott zum Ausdruck und verbindet die Glaubenden miteinander. In der Versammlung einer Twitter-Gemeinde oder eines Facebook-Chats bedeutet das: Das Teilen des Wortes Gottes, das Teilen eigener Glaubenserfahrungen, das Einschreiben in die Geschichten mit Gott – das macht die *community* zu einer *communio*, so Campbell. Es sind punktuelle Verkündigungs- und Zeugnisgemeinschaften in einer sehr konzentrierten Form. Diese leben von dem, was Schleiermacher als Darstellung und Zirkulation des gemeinschaftlichen Gottesbewusstseins beschreibt. Die Beschreibung der »storied identity« zeigt: Identität in Netz-

64 Campbell/Garner 2016: 9.

werken ist also von innen – oder von oben? – her gedacht – auf jeden Fall nicht von außen. Das Bild des Netzwerks stellt vielmehr die Kontinuitäten und Anknüpfungsmöglichkeiten vor Augen: Kirche soll »everyone's home«<sup>65</sup>, ein »open we«<sup>66</sup> sein. Das Netzwerk zeigt damit eine Tendenz zur Assimilation – Netze gehen ineinander über, überlagern sich. Netzknoten sind nie nur Knoten in einem Netz, sondern an diesen Knoten kreuzen auch andere Netze, mit denen sie verbunden sind.

Die ekklesiologischen Implikationen eines solchen Kirchenbildes habe ich an anderer Stelle skizziert.<sup>67</sup> Trans- und postkonfessionelle Formen christlicher Religion, fluide Formen von Mitgliedschaft und Gemeinschaft, verortet neben, in und jenseits von traditionellen gewachsenen kirchlichen Institutionen und Verbindlichkeiten – all dies ist natürlich nicht nur im digitalen Raum anzutreffen, sondern dient eher als Brennglas für Entwicklungen in einer hybriden Gesellschaft. Diese auszuführen und in den Zusammenhang mit den kirchentheoretischen Neuentwürfen im Zuge kirchlicher Strukturprozesse weiterzuführen, ist ein Desiderat. Sie darüber hinaus theologisch mit den wenig oder gar nicht institutionsorientierten Formen religiösen Lebens zusammen zu denken, ist ebenfalls eine Aufgabe für weitere Diskussion im Feld digitaler Kirche.

65 Da Silva 2020: 10.

66 Friesen 2009: 55–56.

67 Vgl. van Oorschot 2021.

Die Verschiebungen in den Akteursstrukturen treffen aber nicht nur Debatten um die digitale Kirche, sondern auch die Theologie in und jenseits des akademischen Feldes. Benedikt Friedrich, Hanna Reichel und Thomas Renkert präzisieren diese Veränderungen in ihrem Modell der *citizen theology* (vgl. *citizen science* Abschnitt 2.1): Sie weisen darauf hin, dass wissenschaftliche Communities online durchlässiger werden und zugleich mit anderen Anbietern um die Aufmerksamkeit digitaler Nutzer konkurrieren müssen. Dadurch stehe nicht nur das Paradigma des *epistemic individualism* zu Gunsten epistemischer Gemeinschaften zur Debatte, sondern das Machtgefüge innerhalb und an den Grenzen wissenschaftlicher Communities verschiebe sich.<sup>68</sup> Im Anschluss an Modelle der Citizen Science entwickeln sie ein »Modell von Theologie, das eine Verbindung von Erkenntnisgegenstand und -weg, sowie den Akteuren von Theologie und deren Haltungen herstellt. Dieses findet in den medialen Transformationen des digitalen Zeitalters Wege der Entfaltung hin zu einer kollaborativeren, partizipativeren und explorativeren Wissenschaftspraxis.«<sup>69</sup> Dabei dient das Zeugnis als grundlegende epistemische Kategorie der Theologie:

68 Friedrich/Reichel/Renkert 2019: 176–178.

69 Friedrich/Reichel/Renkert 2019, 175.

»Die Gemeinschaft des Glaubens konstituiert sich durch die Bezeugung eines Zeugnisses, das nach menschlichen Maßstäben weder autoritativ ist noch institutionell gesichert werden kann. Die von Paulus vehement vertretene kreuzestheologische Umwertung aller Werte (1 Kor 1,18–29) erkennt auch epistemisch die schwächsten Glieder als von Gott besonders privilegiert (1 Kor 12,24).«<sup>70</sup>

Diese Überlegungen präzisieren den Ruf nach einer *offenen Wissenschaft*, der im Feld digitaler Wissenschaftspraktiken insgesamt zu hören ist: Es geht um die Zugänglichkeit von Methoden, Forschungsdaten und Publikationen, aber auch um Wissenschaftskommunikation. Auch die Theologie steht vor der Aufgabe, sich zu diesem Paradigma zu verhalten. Meiner Beobachtung nach werden diese Fragen in der Theologie im Moment noch recht zaghaft reflektiert. Dabei ist die theologische Tradition reich und geübt in der Selbstreflexion und Auseinandersetzung mit sehr unterschiedlichen Wissenschaftsparadigmen und hat daher meiner Meinung nach viel in diese Debatten einzubringen. Ob und wie Theologie sich tatsächlich netzförmig umstrukturieren wird, ob und wie sie Elemente der *citizen science* aufgreift, ob und wie sie zu einer *open science* wird – gute Gründe dafür und dagegen gilt es abzuwägen, um im Kontext des digitalen Medien- und Kulturwandels diejenigen Elemente dieser vorgeschlagenen Paradigmen aufzugreifen, die einer konstruktiven Weiterentwicklung theologischer Wissenschaft dienlich sind.

70 Friedrich/Reichel/Renkert 2019, 179.

Die netzförmig, partizipativen Tendenzen digitaler Kommunikationsformen dürfen – bei aller auch theologischen Wertschätzung – nicht zu einer naiven (Gegen-)welt idealisiert werden, in denen sich demokratisierende, partizipative Gemeinschafts- und Denkformen quasi von selbst allein durch die Technologie durchsetzen. Dem steht schon entgegen, dass die postulierten partizipativen Formen etwa in sozialen Netzwerken keineswegs umfassend inklusiven Charakter haben, sondern in ihrer technischen, algorithmischen und ökonomischen Governance durchaus exkludierend wirken. Somit sind auch digitale und gerade digitale Lebenswelten keine machtfreien Räume, sondern führen vielmehr zu – oft verdeckten – neuen Steuerungslogiken und Machtformen.

*These 4: Neue Akteursstrukturen führen zu veränderten Steuerungslogiken – und damit zu neuen Formen von (Deutungs-)macht in Theologie und Kirche. Diese basieren auf der Zuschreibung von Aufmerksamkeit: Durch gemeinschaftsbasierte Interaktionsformen – auch in der Liturgie –, durch neue »Marker« des geistlichen Amtes, durch die veränderte Bedeutung von Institutionen und neue Deutungsmachtkonflikte.*

Die These, dass digitale Formen kirchlichen Lebens das Verständnis von Macht im kirchlichen Raum herausfordern, steht seit mindestens 15 Jahren im Raum: Sie müssen sich mit neuen Praktiken auseinandersetzen, neue Formen von Autorität wie Webmaster oder theologische Blogger entstehen und bestehende

Autoritäten werden in neue Kommunikationsweisen gedrängt.<sup>71</sup> Dabei müssen religiöse Autoritäten zudem mit neuen Gatekeepern digitaler Öffentlichkeiten wetteifern und um Aufmerksamkeit ringen.<sup>72</sup> Die veränderten Steuerungslogiken digitaler und hybrider Formen von Kirche und Theologie führen somit zu Verschiebungen im Verständnis und in der Steuerung von Macht und Autorität: Durch die Zuschreibung von Aufmerksamkeit, durch gemeinschaftsbasierte Interaktionsformen – auch in der Liturgie –, durch neue »Marker« des geistlichen Amtes, durch die veränderte Bedeutung von Institutionen und neue Deutungsmachtkonflikte.<sup>73</sup>

Die Verteilung von Macht und Autorität im Digitalen ist wesentlich durch die Gewinnung und Erhaltung von Aufmerksamkeit gekennzeichnet. Diese ist strukturiert durch technische, ökonomische und soziale Governance. Kommunikation und Interaktion in digitalen Räumen wird erstens wesentlich technisch, etwa durch Algorithmen oder den Zuschnitt der Plattformen und ihrer Interaktionsmöglichkeiten (affordances) strukturiert und geleitet. Diese bilden die Architektur digitaler Räume, entsprechend der jeweils genutzten Plattform, und

71 Campbell 2020c: 2–17.

72 Campbell/Garner 2016: 77f.

73 Da digitale Formen wissenschaftlich-theologischer Arbeit und theologische Arbeit in digitalen Räumen (noch?) nicht so etabliert sind, lassen sich ähnlich grundlegende Verschiebungen in der Theologie bisher nicht beobachten. Daher wird im Folgenden auf digitale Kirche fokussiert.

folgen spezifischen Kommunikationslogiken.<sup>74</sup> Die algorithmische Struktur ist weder Zufall noch Selbstzweck. Vielmehr ist diese Ausdruck des digitalen Machtgefüges: Die auf der Oberfläche autonom agierenden Nutzer werden durch die algorithmische Struktur dieser Nutzeroberflächen heteronom gesteuert.<sup>75</sup> Sie dienen der privatwirtschaftlichen Erzeugung von Renditen für Unternehmen. Drittens sind viele digitale Kommunikationsräume auf Partizipation und Interaktion ausgerichtet. Anbieter und Nutzer von Inhalten sind dabei oft nicht mehr zu trennen – User schreiben und lesen zugleich, teilen und moderieren. So entstehen fluide partizipative Diskurse, in denen viele Akteure den Gebrauch des Mediums beeinflussen können.

Damit ist ein zweiter Punkt bereits angerissen: Die veränderten Kommunikationsstrukturen: In den Überlegungen zu den Formen digitaler Gemeinschaft schon ausgeführt (vgl. Abschnitt 3.4) werden in digitalen Interaktionszusammenhängen Strukturen der One-to-Many-Kommunikation vielfach durch Strukturen der Many-to-Many-Kommunikation abgelöst. Was die verschobenen Marker für die öffentliche Kommunikation von Kirchen bedeuten, ist ein nicht nur für die kirchliche Öffentlichkeitsarbeit relevantes Thema: Zwar ist das Ziel hier zumeist die Sichtbarkeit, Öffentlichkeit und Aufmerksamkeit für kirchliche Angebote und Akteure. Ein primärer Lebens- und Kommunikationsraum vieler Menschen soll auch kirchlich »besetzt« werden. Aber diese ist im Blick auf die gerade skizzierten tech-

74 Vgl. van Oorschot 2018.

75 Merle 2018, 109.

nischen und ökonomischen Governancestrukturen auch ethisch zu befragen. Die Struktur der Many-to-Many-Kommunikation betrifft aber nicht nur die Kommunikation »nach außen«, sondern auch die Liturgie: Teresa Berger fordert nicht-lineare Liturgien und Heidi A. Campbell ergänzt, dass die netzartige Struktur asynchrone Gottesdienstformen ermöglicht und frontale Formate verunmöglicht.<sup>76</sup> Als Kennzeichen gelungener Liturgie gelten dabei Reziprozität, Resonanz und Partizipation.

Dies verändert die Rolle der Liturginnen und Liturgen massiv, so eine dritte Beobachtung:

»Instead of offering a one-way, broadcast-focused church service, the interactive features of social media and digital platforms can be used to create deeper personal connections between church members and leaders. Instead of pastors being the source of wisdom, digital media can be used to create intimate and empathetic communication, allowing both members and leaders to share words of encouragement and biblical insights on how to navigate this uncertain time.«<sup>77</sup>

Autorität wird dabei auf eine für Netzwerke spezifische Art zugeschrieben: Wenn alle Akteurinnen und Akteure zu Knotenpunkten werden können, entsteht eine gemeinschaftsorientierte Struktur mit fluiden Formen von Autorität. Die katholische Liturgiewissenschaftlerin Teresa Berger spitzt zu: Es gibt nur noch ver- und geteilte »liturgical authorities«, die pluraler und

76 Campbell 2020b: 52.

77 Campbell 2020b: 49.

nicht mehr (unbedingt) amtsgebunden zugeordnet werden.<sup>78</sup> An mehreren Fallstudien zeigt etwa Rice den Wandel der Anforderungen als einen Shift von »prognosticators to interpreters«.<sup>79</sup> Ähnlich beschreibt Der deutsche Systematische Theologe Günther Thomas einen Wandel vom Lehrer zum Moderator im kommunikativen Leitbild.<sup>80</sup> Diese Verschiebungen sind begleitet von einem neuen Marker erfolgreicher Kommunikation, der unter dem Stichwort »Authentizität« verhandelt wird: So führt etwa der US-Amerikanische Theologe Dwight Friesen aus, dass es Aufgabe der Kirche sei, einen Raum für Wachstum mit fruchtbarem Boden zu bereiten und die Pastoren als »network ecologists« zur Pflege zu beauftragen.<sup>81</sup> Autorität kommt diesen nur insofern zu als sie sich als authentisch und kompetent für diese Aufgabe erweisen. Es handelt sich also um eine performative Form der Macht, die sich in Kommunikation, Inhalt und Darstellung erweisen muss. Diese medientheoretisch anschlussfähigen Überlegungen stehen in einer interessanten Spannung zur Selbstinszenierung von vielen deutschsprachigen Pfarrpersonen in sozialen Netzwerken: Deutschsprachige Pfarrpersonen auf Instagram zum Beispiel spielen häufig mit einer stark aufgeladenen Inszenierung durch Amtsinsignien und brechen diese gezielt: Im Talar wird getanzt, der aufgeknöpfte Talar markiert

78 Berger 2017: 45.

79 Rice 2012: 4.

80 Thomas 2012: 78.

81 Friesen 2009: 105–117.

den Übergang zwischen Amt und (Privat-)person, und Collartragen scheinen als modisches Accessoire kombiniert zu werden. Hier scheint zum einen die cleane moderne Inszenierung sehr anschlussfähig mit den Sehgewohnheiten der Plattform zu sein. Zum anderen gewährleistet diese Inszenierung neben einer gewissen Wiedererkennbarkeit einen ästhetischen Bruch, der mit der spannungsvollen Zuordnung der Pfarrpersonen zu ihrer Institution und ihren Traditionen spielt.

Hier kommt nun ein vierter Aspekt zum Tragen: Die in Debatten um digitale Formen kirchlichen Lebens erkennbaren Kirchenbilder zeigen durchgehend eine Reserviertheit, ja ein Desinteresse an der Frage nach der Verbindung zu formalen kirchlichen Strukturen und ihrer Institutionen. Trans- oder postkonfessionelle, ja transreligiöse Formen digitaler Religion und Spiritualität sind wenig vermittelbar an bestehende Formen religiöser Institutionalisierung. Die implizit oder explizit werdenden anti-institutionellen Einstellungen in digitalen Netzwerken stellen somit die Frage nach der Bedeutung religiöser Institutionen zur Bereitstellung und Vermittlung von religiösem Wissen, zu Regularien zur öffentlichen Verkündigung, zum Verhältnis von institutioneller zu performativer – und finanzieller, personeller und medialer – Autorität und Ähnlichem. Hier geht es nicht um ein Entweder-Oder, sondern um die Frage eines konstruktiven Zusammenspiels, wie Heidi A. Campbell richtig betont:

»So when the question is posed, ›Does the internet challenge or empower religious authority in digital culture,‹ the answer is yes, it does BOTH. It challenges AND empowers emerging and established authorities simultaneously, but in different ways. New authority roles online can challenge and undermine the position of traditional religious leaders, while alternative voices are challenged to negotiate with already established religious structures and practices. Digital content creators and technologists are empowered as people grant them influence due to their prominence in online religious settings; traditional religious leaders may also be empowered to establish their offline influence online as they embrace digital tools and platforms.«<sup>82</sup>

Auch wenn diese Frage durch die häufige institutionelle Anbindung vieler Akteurinnen und Akteure digitaler Kirche im deutschsprachigen Kontext (noch?) nicht so massiv ist, wie in den englischsprachigen Debatten, verlangen die Formen dezentralisierter Gemeinschaft und fluider Autorität im Verhältnis zu bestehenden kirchlichen Autoritätsstrukturen und -vorstellungen, nicht nur nach einer kirchenpolitischen Antwort, sondern auch ekklesiologisch eine Modellierung des Kirchenbildes.

Damit bin ich an einem letzten Aspekt angekommen: Ein nicht unwesentlicher Anteil der Machtkonflikte in und um digitale Kirche liegt in der Frage, wo und wie »Kirche« eigentlich von wem definiert werden kann: Was »religiöses Leben« ist und wo »Kirche« anfängt – und ob das diese Kategorien überhaupt trennen kann oder trennen sollte, ist in hohem Maß von den

ekkliesiologischen Leitbildern geprägt. Und diese sind Teil von massiven Deutungsmachtkonflikten, gerade im Kontext der gegenwärtigen Strukturprozesse in vielen Kirchen. Dazu eine letzte These.

*These 5: Insofern digitale Technologien nicht allein technisch, sondern auch sprachlich und bildlich konstruiert sind, sind Reflexionen des digitalen Wandels auch in der digitalen Theologie und digitalen Kirche soziale Imaginationen und bedürfen der andauernden Kritik durch die professionelle Störung eines partizipativen Diskurses.*

Diese selbstkritische und sehr grundlegende These soll den Band beschließen und zugleich zu weiterem Nachdenken und Kartieren anregen: Denn alles, was in diesem Band dargestellt wurde, ist selbst eine spezifische Wahrnehmung des Feldes, geprägt von einer geteilten Imagination der Debatten, in denen ich mit meiner Forschung und meinem Nachdenken stehe. Ob etwa diese Veränderungen tatsächlich vor allem dem digitalen Wandel zuzuschreiben sind oder nicht einem Gesellschaftswandel im Ganzen, etwa zu Formen der Autorität – und ob diese Perspektiven überhaupt trennbar sind – die Antwort auf diese Frage hängt an den Imaginationen sowohl »des Digitalen« als auch »der Kirche(n)« und »der Theologie(n)«. Ein zentrales Element digitaler Kirche und Theologie ist daher die (Selbst-)kritik der eigenen Narrative.

Die Schnittstelle von Digitaler Theologie und Digitaler Kirche lässt sich daher als professionelle Störung eines partizipativen Diskurses beschreiben. Sie wirkt aller Voraussicht nach

zumeist irritierend, wenn nicht störend in die von ihr diskutierten Debatten- und Handlungsfelder hinein. Das Gefühl, dass an der Schnittstelle von Theologie und Kirche erst einmal gebremst wird, Entwicklungen gehemmt und alles sehr kompliziert wird, ist daher richtig: Theologische Reflexionen werfen Fragen auf, lesen Konzeptionen quer, hinterfragen Bestehendes und bewahren so vor einer Überhöhung eines einzelnen Deutungsanspruch. Das störende Potential eines solchen Unterfangens – zumal, wenn es partizipativ und diskursiv gestaltet ist – liegt auf der Hand. Zugleich wirkt die kirchliche Praxis störend in die Theologie hinein: Die kirchliche Praxis bewahrt vor einer Abkopplung des dogmatischen Denkens von der Gegenwart. Wie sich kirchliche Praxis an theologischer Reflexion messen lassen muss – und inwiefern sich theologische Reflexionskategorien an ihrer »Praxistauglichkeit« kritisieren lassen kann –, ist Gegenstand ständiger Aushandlung in diesem partizipativen Diskurs.

Dieser Aspekt ist interdisziplinär arbeitenden Personen vermutlich unmittelbar einleuchtend. Im Feld der digitalen Theologie und Kirche scheint er mir jedoch eher überraschend oder als Mangel und Fehler empfunden zu werden. Irritiert ein Statement, wird dies – zumindest im deutschen Kontext meiner Erfahrung nach – schnell als ein Scheitern wahrgenommen. Deutlicher als bisher muss demgegenüber digitale Theologie als ein Streit um Deutungsmacht konzipiert werden, als Störung, Irritation. Dass diese Beschreibung mit dem Selbstverständnis vieler Theologinnen und auch Kirchenvertretern kollidiert, dürfte spätestens seit der Coronapandemie deutlich geworden sein. Hier scheint deutlich das Selbstverständnis der Sprechenden durch:

»Systemrelevant« wollen und sollen Kirchen sein, nicht stören. Die Irritationen über die sich verändernde Rolle der Kirchen in bundesdeutschen öffentlichen Diskursen wird an dieser Stelle greifbar – und die aktuell sehr unterschiedlichen Beschreibungen und Selbstansprüche digitaler Theologie und digitaler Kirche zeugen davon. Wird der öffentliche Diskurs hingegen explizit als Streit über Deutungen, ein Streit um und eine Kritik von Imaginationen des Digitalen verstanden, impliziert dann aber auch, als Theologin und als Kirche professionell stören zu wollen. Dies verkompliziert die Verhältnisbestimmung von digitaler Kirche und digitaler Theologie im Kontext der sehr grundlegenden Transformations- und Wandlungsprozesse der Kirchen und der damit verbundenen Macht- und Verteilungskämpfe.

Die Denkräume für solche Störungen offenzuhalten, scheint mir eine zentrale Aufgabe digitaler Theologie und digitaler Kirche. Sich selbst von der kritischen Reflexion der je eigenen Imaginationen digitaler Wandlungsprozesse nicht auszunehmen, ist dabei Grundvoraussetzung redlicher Wissenschaft und verantwortlicher kirchlicher Praxis. In diesem Sinne ist auch dieser Band nur ein Versuch unter vielen, ergänzungs- und revisionsbedürftig durch andere Katierungen des zwar in Kirche und Theologie angekommenen, aber sich dennoch ständig ausweitenden und wandelnden Felds digitaler Kirche und digitaler Theologie.



## Quellenverzeichnis

- van Oorschot, Frederike 2018: Facebook ist das Opium des Volkes. Politische Meinungsbildung in sozialen Netzwerken als Herausforderung theologischer Ethik. In: Wabel, Thomas/Stamer, Torben/Weider, Jonathan (Hg.): Zwischen Diskurs und Affekt. Politische Urteilsbildung in theologischer Perspektive. Öffentliche Theologie, Band 35. 1. Auflage. Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt: 149–166.
- van Oorschot, Frederike 2020: Global – lokal – digital. Digitale Räume als Öffentlichkeiten der Theologie. In: Anselm, Rainer/Körtner, Ulrich (Hg.): Konzepte und Räume öffentlicher Theologie. Öffentliche Theologie, Band 39. Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt: 235–252.
- van Oorschot, Frederike 2020a: Präsent sein. Ekklesiologische Perspektiven auf das kirchliche Leben unter den Bedingungen des Infektionsschutzes und seiner Folgen. In: Gemeinschaftswerk der Evangelischen Publizistik (Hg.): epd Dokumentation 27/2020: 10–16.
- van Oorschot, Frederike 2021: Gemeindebilder und Kirchenverständnis. Zur (neu)eröffneten Debatte um Gemeinde und Ekklesiologie im Licht digitalen kirchlichen Lebens. In: Meyns, Christoph/Raatz, Georg (Hg.): Was braucht die Gemeinde?

- Zum Wechselspiel zwischen kirchlichen Transformationsprozessen und Ekklesiologie. Im Auftrag der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD). Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt: 109–126.
- van Oorscot, Frederike 2021a: Herausforderungen der Digitalisierung für Kirche und Theologie. In: Hofheinz, Marco/Johnsdorf, Cornelia (Hg.): *The Grand International Challenges. Theologisch-ethische Perspektiven*. Stuttgart, Kohlhammer: 229–246.
- van Oorscot, Frederike 2021b: *Media/lity – Between Image Ban and Eucharist* (zusammen mit Florian Höhne). *Cursor\_ Zeitschrift Für Explorative Theologie*. <https://cursor.pubpub.org/pub/oorscot-hoehne-mediality>.
- van Oorscot, Frederike 2021c: *Network Sanctorum: Reflections on an Image of Church Online*. *Cursor\_ Zeitschrift Für Explorative Theologie*. <https://curor.pubpub.org/pub/oorscot-network-sanctorum>.
- van Oorscot, Frederike 2021d: *Neue Technik – neue Wissenschaft? Wissenschaftstheoretische und -ethische Herausforderungen der Digital Humanities*. In: van Oorscot, Frederike/Held, Benjamin: *Digitalisierung: Neue Technik, neue Ethik? Interdisziplinäre Auseinandersetzung mit den Folgen der digitalen Transformation*. FEST Forschung, Band 1. Heidelberg, Heidelberg University Publishing: 143–164. <https://doi.org/10.11588/heibooks.945.c12680>
- van Oorscot, Frederike 2022: *Die Schrift als »Interface«*. *Medientheoretische Überlegungen für eine Schrifttheologie im digitalen Wandel*. In: Schmid, Konrad et al. (Hg.): *Heili-*

- ge Schriften in der Kritik. XVII. Europäischer Kongress für Theologie (5.–8. September 2021 in Zürich). Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie, Band 68. Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt: 431–443.
- van Oorscot, Frederike 2022a: Framing KI. Perspektiven für eine imaginationssensible Ethik Künstlicher Intelligenz. In: van Oorscot, Frederike/Fucker, Selina (Hg.): Framing KI. Narrative, Metaphern und Frames Künstlicher Intelligenz in interdisziplinärer Perspektive. FEST Forschung, Band 2. Heidelberg, Heidelberg University Publishing: 177–189. <https://doi.org/10.11588/heibooks.1106.c15200>.
- van Oorscot, Frederike 2022b: Öffentliche Kirche in pluralen digitalen Öffentlichkeit. In: Bedford-Strohm, Heinrich/Bubmann, Peter/Dallmann, Hans-Ulrich/Meireis, Torsten (Hg.): Kritische Öffentliche Theologie. Wolfgang Huber zum 80. Geburtstag. Öffentliche Theologie, Band 42. Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt: 137–147.
- van Oorscot, Frederike 2022c: Public theology facing digital spaces. Public theology, digital theology and changing spaces for theological reasoning. In: International Journal for Public Theology 16: 55–73. <http://doi:10.1163/15697320-01540029>.
- van Oorscot, Frederike 2023d: »Alles Technik, oder was?« Ethische Perspektiven auf das Verhältnis von Mensch und Maschine im Kontext einer imaginationssensiblen Technikethik. In: Diebel-Fischer, Hermann/Kunkel, Nicole/Zeyher-Quattlander, Julian (Hg.): Mensch und Maschine im Zeitalter »Künstlicher Intelligenz«. Theologische Herausforderungen (Jahres-

- tagung des Arbeitskreises für theologische Wirtschafts- und Technikethik Okt. 2021). Münster, LIT-Verlag: 28–47.
- van Oorschot, Frederike 2023e: Churches Online in Times post Corona? Beobachtungen aus der Systematischen Theologie. In: Schlag, Thomas et al. (Hg.): CONTOC. Kirchen Online in Zeiten der Pandemie – Empirische Einsichten, Interpretationen und Folgerungen der CONTOC-Studie. Wiesbaden, Springer. [im Druck]
- van Oorschot, Frederike 2023f: Digital public theology (zusammen mit Florian Höhne), In: Kurlberg, Jonas (Hg.): Oxford Handbook for Digital Theology. Oxford, Oxford University Press. [im Druck]
- van Oorschot, Frederike 2023g: Kirche und Theologie im digitalen Kulturwandel. Empirische und Konzeptionelle Forschungsergebnisse aus praktisch-theologischer sowie systematisch-theologischer Perspektive mit einem gemeinsamen Fazit (zusammen mit Ilona Nord, Oliver Adam und Jürgen Drenth). In: Steger, Stephahn et al. (Hg.): Liturgie und Ekklesiologie. Reform des Gottesdienstes als Reform der Kirche. Regensburg, Verlag Friedrich Pustet: 13–66.
- van Oorschot, Frederike 2023h: Religion. In: Grimm, Petra/Trost, Kai Erik/Zöllner, Oliver (Hg.): Handbuch Digitale Ethik. Baden-Baden, Nomos Verlag. [im Druck]
- van Oorschot, Frederike 2023i: Theologische Positionen zu Transhumanismus und KI – ein Überblick. In: Zeitschrift für Pädagogik und Theologie 75.2: 1–13. <https://doi.org/10.1515/zpt-2023-2003>.

## Literaturverzeichnis

- Al-Suadi, Soham/Ulshöfer, Gotlind (Hg.) 2021: Biblical texts in digitalization. Towards critical digital biblical studies. Tübingen, Tübingen University Press.
- Beck, Wolfgang 2021: Digitale Konnektivität als christliche Sozialform? Von brüchigen Stabilitätsversprechen zu rhizomatisch-ekkesialen Szenen. In: Beck, Wolfgang/Nord, Ilona/Valentin, Joachim (Hg.): Theologie und Digitalität. Ein Kompendium. Freiburg, Herder: 302–318.
- Bedford-Strohm, Jonas/Höhne, Florian/Zeyher-Quattlender, Julian (Hg.) 2019: Digitaler Strukturwandel der Öffentlichkeit. Baden Baden, Nomos.
- Berger, Teresa 2017: @Worship. Liturgical Practices in Digital Worlds. Reihe »Liturgy, Worship and Society«. London/New York, Routledge.
- Campbell, Heidi A. 2013: »Community«. In: Campbell, Heidi A./Tsuria, Ruth (Hg.): Digital Religion. Understanding Religious Practice in Digital Media. London/New York, Routledge.
- Campbell, Heidi A. (Hg.) 2020a: The Distanced Church. Reflections on Doing Church Online. <https://doi.org/10.21423/distancedchurch>.

- Campbell, Heidi A. 2020b: What Religious Groups Need to Consider when Trying to do Church Online. In: Campbell, Heidi A. (Hg.): *The Distanced Church. Reflections on Doing Church Online*: 49–52.
- Campbell, Heidi A. 2020c: Digital creatives and the rethinking of religious authority. Reihe »Media, religion and culture«. London/New York, Routledge.
- Campbell, Heidi A./Garner, Stephen 2016: *Networked Theology. Negotiating Faith in Digital Culture*. Reihe »Engaging Culture«. Grand Rapids, Baker Academic. <https://ebookcentral.proquest.com/lib/gbv/detail.action?docID=5248646>.
- Campbell, Heidi A./Tsuria, Ruth (Hg.) 2013: *Digital Religion. Understanding Religious Practice in Digital Media*. London/New York, Routledge.
- da Silva, Aline Amaro 2020: The Diverse Ways of Being Church in the Digital Society and in Times of Pandemic. In: Campbell, Heidi A. (Hg.): *Digital Ecclesiology. A Global Conversation*: 7–14.
- Dalferth, Ingolf U. 1991: *Kombinatorische Theologie. Probleme theologischer Rationalität*. Reihe »Quaestiones Disputatae«, Band 130. Freiburg u.a., Herder.
- Deeg, Alexander 2019: Liturgie – Körper – Medien. Herausforderungen für den Gottesdienst in der digitalen Gesellschaft. Eine Einführung. In: Deeg, Alexander/Lehnert, Christian (Hg.): *Liturgie – Körper – Medien. Herausforderungen für den Gottesdienst in der digitalen Gesellschaft*. Reihe »Beiträge zu Liturgie und Spiritualität«, Band 32. Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt: 9–28.

- Deutsche Bischofskonferenz 2016: Medienbildung und Teilhabegerechtigkeit. Impulse der Publizistischen Kommission der Deutschen Bischofskonferenz zu den Herausforderungen der Digitalisierung (Arbeitshilfen, Nr. 288).
- Evangelische Kirche in Deutschland 2021: Freiheit digital. Die Zehn Gebote in Zeiten des digitalen Wandels. Eine Denkschrift der Evangelischen Kirche in Deutschland. Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt. <https://www.ekd.de/freiheit-digital-63984.htm>.
- Friedrich, Benedikt/Reichel, Hanna/Renkert, Thomas 2019: Citizen Theology. Eine Exploration zwischen Digitalisierung und theologischer Epistemologie, in: Bedford-Strohm/Höhne, Florian/Zeyher-Quattlander, Julian (Hg.): Digitaler Strukturwandel der Öffentlichkeit. Interdisziplinäre Perspektiven auf politische Partizipation im Wandel. Reihe »Kommunikations- und Medienethik«, Band 10. Baden-Baden, Nomos: 175–191.
- Friesen, Dwight J. 2009: Thy kingdom connected. What the church can learn from Facebook, the Internet, and other networks. (Emergent Village resources for communities of faith). Grand Rapids, Baker Books.
- Haberer, Johanna 2015: Digitale Theologie. Gott und die Medienrevolution der Gegenwart. München, Kösel.
- Helland, Christopher 2018: Online-religion/religion-online and virtual communitas. In: Helland, Christopher (Hg.): Religion and the internet. Research methods and theories in digital religion studies. Reihe »Critical concepts in religious studies«, Band 3. London/New York, Routledge: 3–20.

- Hemenway, Michael 2017: Bible as Interface. Theses and Dissertations 1372, University of Denver.
- Heuser, Ryan/Le-Khac, Long 2011: Learning to Read Data: Bringing out the Humanistic in the Digital Humanities. In: *Victorian Studies* 54 (1): 79–86. <https://doi.org/10.2979/victorianstudies.54.1.79>
- Höhne, Florian 2019: Darf ich vorstellen: Digitalisierung. Anmerkungen zu Narrativen und Imaginationen digitaler Kultur-praktiken in theologisch-ethischer Perspektive. In: Bedford-Strohm, Jonas/Höhne, Florian/Zeyher-Quattlander, Julian (Hg.): *Digitaler Strukturwandel der Öffentlichkeit*. Baden-Baden, Nomos: 25–46.
- Hörsch, Daniel 2020: *Digitale Verkündigungsformate während der Corona-Krise. Eine Ad-hoc-Studie im Auftrag der Evangelischen Kirche in Deutschland*. Berlin, midi/Evangelisches Werk für Diakonie und Entwicklung e.V.
- Kaden, Ben 2016: Zur Epistemologie digitaler Methoden in den Geisteswissenschaften. <https://doi.org/10.5281/ZENODO.50623>.
- Merle, Kristin 2018: *Religion in der Öffentlichkeit. Digitalisierung als Herausforderung für kirchliche Kommunikationskulturen*. Reihe »Praktische Theologie im Wissenschaftsdiskurs«, Band 22. Berlin/Boston, De Gruyter.
- Meireis, Torsten 2019: »O daß ich tausend Zungen hätte«. Chancen und Gefahren der digitalen Transformation politischer Öffentlichkeit – die Perspektive evangelischer Theologie. In: Bedford-Strohm, Jonas/Höhne, Florian/Zeyher-Quattlander,

- Julian (Hg.): Digitaler Strukturwandel der Öffentlichkeit. Baden-Baden, Nomos: 47–62.
- Mikoski, Gordon S. 2010: Bringing the Body to The Table. In: *Theology Today* 67 (3): 255–259.
- Neuberger, Christoph 2009: Internet, Journalismus und Öffentlichkeit. Analyse des Medienumbruchs. In: Neuberger, Christoph/Nuernbergk, Christian/Rischke, Melanie (Hg.): *Journalismus im Internet. Profession – Partizipation – Technisierung*. Wiesbaden, VS Verlag für Sozialwissenschaften: 19–105.
- Neuberger, Christoph/Nuernbergk, Christian/Rischke, Melanie (Hg.) 2009: *Journalismus im Internet. Profession – Partizipation – Technisierung*. Wiesbaden, VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Neumaier, Anna 2016: religion@home? Religionsbezogene Online-Plattformen und ihre Nutzung; eine Untersuchung zu neuen Formen gegenwärtiger Religiosität. Reihe »Religion in der Gesellschaft«, Band 39. Würzburg, Ergon Verlag.
- Neumaier, Anna 2019: Christian Online Communities. 20–40 Pages/Online - Heidelberg Journal of Religions on the Internet, Vol 14 (2019): The Dynamics of Religion, Media, and Community. <https://doi.org/10.17885/heiup.rel.2019.0.23946>.
- Nord, Ilona/Luthe, Swantje 2020: Hope-Storytelling in the Age of Corona. How Pastors Forster the Community of Faith. In: Heidi A. Campbell (Hg.): *The Distanced Church. Reflections on Doing Church Online*: 67–70.
- Nord, Ilona/van Oorschot, Frederike 2023: Kirche und Theologie im digitalen Kulturwandel. Empirische und Konzeptionelle

- Forschungsergebnisse aus praktisch-theologischer sowie systematisch-theologischer Perspektive mit einem gemeinsamen Fazit. In: Steger, Stephan/Stuflesser, Marco/Maratin/Weis, Marco/Winter Stephan (Hg.): Liturgie und Ekklesiologie. Reform des Gottesdienstes als Reform der Kirche. 1. Auflage. Regensburg, Verlag Friedrich Pustet: 13–66.
- Phillips, Peter/Schiefelbein-Guerrero, Kyle/Kurlberg, Jonas 2019: Defining Digital Theology. Digital Humanities, Digital Religion and the Particular Work of the CODEC Research Centre and Network. *Open Theology* (5): 29–43.
- Rice, Jim 2012: Models of the church and social media. [http://www.innovationfaith.com/uploads/5/1/6/4/5164069/models\\_of\\_the\\_church\\_and\\_social\\_media.pdf](http://www.innovationfaith.com/uploads/5/1/6/4/5164069/models_of_the_church_and_social_media.pdf).
- Robinson, Matthew Ryan 2019: Embedded, not Plugged-In: Digital Humanities and Fair Participation in Systematic Theological Research. *Open Theology* 5 (1): 66–79. <https://doi.org/10.1515/opth-2019-0005>.
- Schlag, Thomas 2021: Von der Möglichkeit zur Selbstverständlichkeit. Überlegungen zu einer Ekklesiologie der Digitalität. In: Beck, Wolfgang/Nord, Ilona/Valentin, Joachim (Hg.): Theologie und Digitalität. Ein Kompendium. Freiburg, Herder: 281–301.
- Schlag, Thomas et al. 2023 (Hg.): CONTOC. Kirchen Online in Zeiten der Pandemie – Empirische Einsichten, Interpretationen und Folgerungen der CONTOC-Studie. Wiesbaden, Springer.
- Sievert, Holger/Reimann, Ralf-Peter 2021: Nachhaltige Digitalisierung evangelischer Gottesdienste in Deutschland. Ausge-

- wählte Ergebnisse der 2021er Befragungsstudie »Rezipiententypologie evangelischer Online-Gottesdienstbesucher\*innen während und nach der Corona-Krise« (ReTeOG 2). In: Gemeinschaftswerk der Evangelischen Publizistik (Hg.): epd Dokumentation 39/2021: 42–65.
- Stalder, Felix 2017: Kultur der Digitalität. 3. Auflage, Originalausgabe. Berlin, Suhrkamp (Edition Suhrkamp, 2679).
- Stoellger, Philipp 2016: Religion als Medienpraxis – und Medienphobie, in: Braune-Krickau, Tobias/Scholl, Katharina/ Schüz, Peter (Hg.): Das Christentum hat ein Darstellungsproblem, Freiburg, Herder: 192–206.
- Taylor, Charles 2004: Modern Social Imaginaries. Durham.
- Thomas, Günter 2012: Wie wirkt das mediale Umfeld auf die Inhalte religiöser Kommunikation und ihre Reflexion in protestantischer »Dogmatik« und »Ethik«? In: Gott googeln? Multimedia und Religion. Jahrbuch der Religionspädagogik 28: 70–81.
- Verkündigung und Forschung 65.2 (2020). Themenheft „Digitale Theologie«. <https://doi.org/10.14315/vf-2020-frontmatter6502>.
- Waclawiak, Gregor 2015: Gott im Netz. Religiöse Kommunikation im Internet. Fallstudien zur Internetseelsorge. Reihe »Theologie und Praxis«, Band 38. Berlin/Münster, LIT.
- Walti, Christian 2019: Digitalisierte Technik und liturgische Interaktion. Methodische Zugänge, Explorationen, Problematisierungen. In: Deeg, Alexander/Lehnert Christian (Hg.): Liturgie – Körper – Medien. Herausforderungen für den Gottesdienst in der digitalen Gesellschaft. Reihe »Beiträge zu Liturgie und Spiritualität«, Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt: 127–142.

Gottesdienste online, Seelsorge per Instagram, Facebookkirchen und religiöse Influencer\*innen bei YouTube – die Phänomene digitaler Kirche und digitaler Theologie sind vielfältig und wachsen seit der Pandemie rasant auch im deutschsprachigen Raum. Der vorliegende Band will in diesem Feld als Landkarte dienen: Er kartiert Debatten rund um die Begriffsbildungen „digitale Kirche“ und „digitale Theologie“ und dient so als Einstieg und Überblick in das seit 2020 rasant anwachsende Debatten- und Forschungsfeld.

### Über die Autorin

PD Dr. Frederike van Oorschot ist Privatdozentin für Systematische Theologie und leitet den Arbeitsbereich „Religion, Recht und Kultur“ an der FEST Heidelberg. Sie forscht zu digitaler Theologie und digitaler Kirche, öffentlicher Theologie und theologischer Hermeneutik.

