

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.⁵³ 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.⁵⁴ 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.⁵⁵

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.⁵⁶ 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?«⁵⁷

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?«⁵⁸

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-kopräsenter 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.⁵⁹ 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.«⁶⁰ 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.⁶¹ 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.«⁶²

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.⁶³ 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«. ⁶⁴

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«⁶⁵, ein »open we«⁶⁶ 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.⁶⁷ 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.⁶⁸ 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.«⁶⁹ 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).«⁷⁰

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.⁷¹ Dabei müssen religiöse Autoritäten zudem mit neuen Gatekeepern digitaler Öffentlichkeiten wetteifern und um Aufmerksamkeit ringen.⁷² 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.⁷³

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.⁷⁴ 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.⁷⁵ 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.⁷⁶ 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.«⁷⁷

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.⁷⁸ An mehreren Fallstudien zeigt etwa Rice den Wandel der Anforderungen als einen Shift von »prognosticators to interpreters«.⁷⁹ Ähnlich beschreibt Der deutsche Systematische Theologe Günther Thomas einen Wandel vom Lehrer zum Moderator im kommunikativen Leitbild.⁸⁰ 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.⁸¹ 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 Collarkragen 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.«⁸²

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

ekkllesiologischen 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.