

Wolfgang Beck

Philosophisch-Theologische Hochschule Sankt Georgen, Frankfurt am Main
beck@sankt-georgen.de • ORCID-ID: 0000-0003-0963-0001

Das Ende des Kollektivs?

Zur Verhältnisbestimmung von Subjekt und ekklesialer Sozialförmigkeit in einer Kultur der Digitalität

DOI: 10.35070/ztp.v143i3.3702

Zusammenfassung: Digitale Strukturen avancieren im 21. Jahrhundert zu einer gesellschaftsumfassenden und kulturprägenden Kraft. Insbesondere in Gestalt der Social Media etablieren sich partizipative Kommunikationsformen. Gegenüber institutionalisierten Religionsformen erzeugen digitale Medien destabilisierende Effekte. Zugleich entwickeln sie Impulse für neue Formen von Vergemeinschaftung. In dieser Ambivalenz zeigen sich wirkungsvolle ekklesiogenetische Effekte. In der Würdigung dieser Effekte ist es möglich, an die Pluralität kirchlicher Sozialformen am Beginn der neutestamentlichen Gemeindebildungsprozesse anzuknüpfen. So entsteht mit der „Kultur der Digitalität“ (Felix Stalder) die Gelegenheit, in einem erweiterten Kirchenverständnis jenseits einer gemeindeförmigen Hegemonialität an diese Vielfalt kirchlicher Sozialformen zu erinnern und sie in kreative Formen der Kirchenentwicklung zu überführen.

Schlagwörter: Kultur der Digitalität, Identitätskonstruktion, Sozialformen, Partizipation, Pluralität, Kirchenentwicklung

Kollektivierende Strukturen des menschlichen Zusammenlebens unterliegen epochen- und kulturspezifischen Prägungen und entwickeln sich in spätmodernen Gesellschaften heterogen und paradoxal. Diese Dynamik und die ungleichzeitigen Kirchenentwicklungen gemeindlicher Formen sowie unterschiedlicher Lebensformen christlicher Nachfolge gehören zu den Beobachtungen seit den Gemeindebildungsprozessen des ersten Jahrhunderts. Sie werden im Feld der Theologie insbesondere unter der Hinsicht ekklesiologischer Reflexionen bearbeitet und weisen dabei im 20. Jahrhundert markante Kontrastierungen zum gesellschaftlichen Umfeld auf. Soziologische Analysen machen für die Moderne „Individualisierungstrends“ (Ulrich Beck) aus, die durch mehrdimensionale, soziale und lokale Mobilitätsphänomene forciert werden. Parallel kommt es in der ekklesio-

logischen Entwicklung auf der Grundlage der Communitiotheologie des Zweiten Vatikanischen Konzils zu einer breiten Etablierung eines gemein-detheologischen Idealbildes. Dies zeichnet sich durch kollektive Vertrautheit, Verlässlichkeit und Dauerhaftigkeit der gemeindlichen Beziehungen aus und kontrastiert in dieser Statik die Dynamisierungstendenzen des gesellschaftlichen Umfelds. Die katholische Kirche entwickelt sich mit ihrem Aufbruch in eine „halbierte Moderne“¹ gegenüber großen Gesellschaftsteilen in säkularisierten Kontexten und der Entwicklung „multipler Modernen“² zu einem Kontrastmodell mit einer ihr eigenen Tendenz zu erschwerten Zugangsmöglichkeiten und durch eingeschränkte Gemeinwohlorientierung auch zur Entsolidarisierung.³ Neben der vielfach analysierten Krise der Gemein-detheologie kommt es im spätmodernen Kontext einer „Gesellschaft der Singularitäten“⁴ (Andreas Reckwitz) zu einer forcierten Entwicklung, in der digitale Medien und eine von Felix Stalder bestimmte „Kultur der Digitalität“⁵ ihrerseits weitreichende Auswirkungen auf die Bestimmung sozialer Systeme⁶ in allen Bereichen wie auch auf ekklesiologische Selbstvergewisserungen haben. Dies zeigt sich etwa in wechselseitigen Effekten von Urbanitätsphänomenen und digital geprägten Kommunikationsstrukturen.⁷ Stalder sieht ihre wesentlichen Strukturelemente in Gemeinschaftlichkeit, Algorithmizität und Referenzialität.⁸

1 Die ekklesiale Herausforderung der Spätmoderne: Das Besondere inszenieren

Nach Reckwitz zeichnet sich die Spätmoderne durch die „soziale Logik des Besonderen“ aus, die im Sinne von „doing singularity“⁹ eigene Praktiken

¹ Vgl. zur Darstellung des Prozesses Karl Gabriel, *Christentum zwischen Tradition und Postmoderne* (QD 141), Freiburg i. Br. 1992, 163.

² Karl Gabriel, *Der aktuelle Diskurs über Säkularität und Moderne in der Soziologie*, in: ders. / Christoph Horn (Hg.), *Säkularität und Moderne*, Freiburg i. Br. 2016, 78–96, hier 90.

³ Vgl. Heinz Bude, *Solidarität. Die Zukunft einer großen Idee*, München 2019, 154.

⁴ Andreas Reckwitz, *Die Gesellschaft der Singularitäten. Zum Strukturwandel der Moderne*, Berlin 2017, 11.

⁵ Vgl. Felix Stalder, *Kultur der Digitalität*, Berlin 2016, 13. Vgl. ein Interview mit Felix Stalder zur „Kultur der Digitalität“, in: Wolfgang Beck / Ilona Nord / Joachim Valentin (Hg.), *Theologie und Digitalität. Ein Kompendium*, Freiburg i. Br. 2021, 21–31.

⁶ Vgl. Bernhard Miebach, *Digitale Transformation von Wirtschaft und Gesellschaft. Wie KI, Social Media und Big Data unsere Lebenswelt verändern*, Wiesbaden 2020, 353.

⁷ Vgl. Klaus Vellguth, *Urbane Resonanzräume im Zeitalter des Konsums und der Digitalisierung. Städte als Ausdruck und Resonanzraum der menschlichen Identität in postmoderner Gesellschaft*, in: ders. (Hg.), *Urbanisierung. Gott in der Stadt entdecken* (ThEW 17), Freiburg i. Br. 2020, 137–158, hier 152.

⁸ Vgl. Felix Stalder, *Interview*, 24.

⁹ Reckwitz, *Singularitäten*, 64.

der „Aneignung“¹⁰ hervorbringt, in denen individuelle „Arrangements“¹¹ von vorgefundenen und tradierten Kulturelementen gebildet und in ein singularisiertes „Erleben“¹² überführt werden. In den kulturtheoretischen Prozessen des *iconic turn* gehört dazu das Hervorheben der Besonderheit der einzelnen Subjekte, mit der Verstärkung sozialer Verwerfungen im Kontext der „Kulturalisierung der Ungleichheit“¹³. Dieses Hervorheben erfolgt in einem Kampf um die „eigene Sichtbarkeit“¹⁴ und erzeugt im personalisierten Abheben vom Allgemeinen spezifische Risiken. Zu diesen Risiken gehört im Digitalen die „Erosion des Gemeinschaftlichen“¹⁵, die bei Byung-Chul Han ein wichtiges Element seiner kritischen Betrachtung des Digitalen ausmacht. Sie baut auf der Beobachtung des Lauten, des Ruhelosen im Wortsinn auf, das lediglich „Kommunikationslärm“¹⁶ verursache und im Bemühen um Beachtung und im Zusammenspiel mit den das Profane nivellierenden Strukturen kapitalistischer Mechanismen eine „Hölle des Gleichen“¹⁷ erzeuge.

In der Behauptung umfangreicher Vernetzungen durch Social Media und in der panoptischen Tendenz zur umfassenden Sichtbarkeit der Einzelnen entsteht für Han eine „absolute Konkurrenz“¹⁸ der Individuen und die eklatante Verminderung sozialer Strukturen: „Das digitale Medium entfernt uns immer mehr vom Anderen.“¹⁹ Kulturpessimistische Betrachtungen des Digitalen, für die Han hier beispielhaft stehen kann, verfügen über eine besondere kirchliche und vielfach auch theologische Anschlussfähigkeit. Denn gerade in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts mit den spezifischen und paradoxen Aufbrüchen und Verengungen der Gemeindeftheologie verfestigt sich in der katholischen Kirche, insbesondere im deutschsprachigen Raum, eine breite Skepsis gegenüber ästhetischen Inszenierungen mit weitreichenden Auswirkungen in allen Segmenten kirchlichen Lebens: Bildlich-ikonografische Elemente werden primär der Didaktik zugeordnet, liturgische Formensprache wird reduziert, Raumkonzepte werden funktio-

¹⁰ Ebd., 70.

¹¹ Ebd., 69.

¹² Ebd., 71.

¹³ Ebd., 350.

¹⁴ Ebd., 160.

¹⁵ Byung-Chul Han, *Im Schwarm. Ansichten des Digitalen*, Berlin 2017, 25.

¹⁶ Byung-Chul Han, *Vom Verschwinden der Rituale. Eine Topologie der Gegenwart*, Berlin 2019, 48.

¹⁷ Ebd., 55.

¹⁸ Byung-Chul Han, *Müdigkeitsgesellschaft. Bornoutgesellschaft. Hoch-Zeit*, Berlin 2016, 81.

¹⁹ Han, *Im Schwarm*, 37.

nalisiert und religiöse Bildkonzepte in säkularen Kontexten ironisiert und rekombiniert.²⁰

2 Demokratisierende Effekte des Digitalen

In dieser kirchenkulturellen Entwicklung, die hier nur allgemein zu skizzieren ist, gerät das Bildliche unter den Verdacht der Oberflächlichkeit. Für Miriam Meckel gipfelt diese Tendenz im digitalen Kontext in der Annahme, es handele sich nur noch um den „Schein von Sichtbarkeit“²¹. Das Bildliche führt damit nicht (mehr) zum Eigentlichen, sondern steht der Annäherung an dieses scheinbar im Weg. Dieser Paradigmenwechsel ist bis zum Ende des 20. Jahrhunderts so umfassend, dass nicht nur ästhetische Professionalitätsdefizite zum festen Bestandteil kirchlicher Krisenanalysen werden, sondern eine theologische Reflexion des *iconic turn*²² erst spät möglich wird.²³ Dessen Ansätze reichen ins 19. Jahrhundert zurück und bekommen wichtige Impulse durch die bildgebenden Medien Film und Fernsehen. In seiner Hochphase gilt das Fernsehen als „letztes Lagerfeuer“ der Gesellschaft, womit bereits seine wichtige gesellschaftliche Funktion der Gemeinschaftsbildung angedeutet wird. Erst in den Social Media des 21. Jahrhunderts und mithilfe der technischen Verbindung von Telefon, Kamera und Internet kommt es zu einer manifesten Demokratisierung des Bildes als Instrument der Kommunikation von eigenen Identitätskonstruktionen – und entsprechenden Kontrolleffekten im Zuge von neu entstehenden „Selbstdarstellungspraktiken“²⁴. Die Kontrolleffekte digitaler Medien ergeben sich vor allem durch die Weiterentwicklung vormodernpanoptischer Strukturen und die Umkehrung ihrer Wirkungsweise, wie sie Zygmunt Bauman anschaulich beschreibt:

²⁰ Vgl. François Boespflug, *Säkularer Bildgebrauch*, in: Reinhard Hoeps (Hg.), *Handbuch der Bildtheologie. Band 2: Funktionen des Bildes im Christentum*, Paderborn 2020, 357–386, hier 363.

²¹ Miriam Meckel, *Wir verschwinden. Der Mensch im digitalen Zeitalter*, Zürich 2013, 22.

²² Vgl. Dominik Schnetzer, *Der Iconic Turn im massenmedialen Ensemble nach 1900*, in: *Moderne. Kulturwissenschaftliches Jahrbuch 2* (2006), 50–63, hier 52: „Entscheidendes Merkmal für den Iconic Turn ist [...] die Integration der Bilder in bestehende Medien-Narrative.“ Vgl. Hubert Burda, *In medias res. Zehn Kapitel zum Iconic Turn*, Paderborn 2010.

²³ Vgl. Viera Pirker, *Zur Macht der Bilder. Menschsein in digitalen Bildkulturen*, in: Beck/Nord/Valentin (Hg.), *Theologie und Digitalität*, 155–179.

²⁴ Christina Ernst, *Sichtbar entzogen. Medienwissenschaftliche und theologische Deutung von Selbstdarstellungspraktiken auf Facebook*, in: Christina Costanza / Christina Ernst (Hg.), *Personen im Web 2.0. Kommunikationswissenschaftliche, ethische und anthropologische Zugänge zu einer Theologie der Social Media*, Göttingen 2012, 32–47, hier 46.

Einerseits nähert sich die alte panoptische Strategie („Nie sollst du wissen, wann wir dich beobachten, damit du dich nie unbeobachtet fühlen kannst“) langsam, aber offenbar unaufhaltsam ihrer nahezu universellen Anwendung. Da aber der Alptraum des Panoptikums – du bist nie allein – heute als hoffnungsvolle Botschaft wiederkehrt – „Du musst nie wieder allein (verlassen, übersehen, vernachlässigt, überstimmt und ausgeschlossen) sein“ –, wird andererseits die alte Angst vor Entdeckung von der Freude darüber abgelöst, daß immer jemand da ist, der einen wahrnimmt.²⁵

Die hier nur anzudeutende Vielfalt digitaler Kontrollmechanismen und ihr Verhältnis zu spätmodernen Freiheitsverständnissen²⁶ sind Gegenstand einer breiten medienethischen Debatte²⁷ über Datensicherheit – insbesondere auch im Umgang mit Bildern.²⁸

Längst sind im Bereich der Religionspädagogik²⁹ facettenreiche Kompetenzen der Mediendidaktik und pädagogischen Reflexion digitaler Medien entstanden. Der Kulturbegriff indes verweist auf tieferliegende gesellschaftliche Verschiebungen, lässt Digitalität als Zeichen der Zeit erkennen und nach interdisziplinären Bearbeitungen fragen. Die Kontrolleffekte werden etwa in Rückgriff auf den Ansatz Michel Foucaults³⁰ von Andreas Reckwitz zum Ausgangspunkt seiner Analyse der „Sichtbarkeitsstruktur“³¹ der Spätmoderne gemacht. Diese Struktur und „Sichtbarkeitsordnung“ sieht er in einer vor allem durch Algorithmen ermöglichten „Fabriziertheit des Besonderen“³² markant ausgeprägt. Gerade mit den Social Media des 21. Jahrhunderts entsteht eine kulturelle Umstrukturierung, in der die Sichtbarkeit der Einzelnen von der Bedrohung einer asymmetrischen Disziplinierung zum erstrebenswerten und ersehnten Ziel wird:

²⁵ Zygmunt Bauman / David Lyon, *Daten, Drohnen, Disziplin. Ein Gespräch über flüchtige Überwachung*, Berlin 2014, 37.

²⁶ Vgl. Sarah Spiekermann, *Digitale Ethik. Ein Wertesystem für das 21. Jahrhundert*, München 2019, 246.

²⁷ Vgl. Thomas Zeilinger, *Freiheit und Verantwortung. Maximen theologischer Medienethik*, in: Gotlind Ulshöfer / Monika Wilhelm (Hg.), *Theologische Medienethik im digitalen Zeitalter*, Stuttgart 2020, 65–84.

²⁸ Vgl. Stefan Leifert, *Bildethik. Theorie und Moral im Bilajournalismus der Massenmedien*, München 2007, 147f.

²⁹ Vgl. Andreas Büsch, *Religion, Gesellschaft und Medien(pädagogik). Anmerkungen zu einem spannungsreichen Verhältnis*, in: *Medien + Erziehung* 63/3 (2019), 10–16; Viera Pirker, *Virtuelle Welten*, in: Ulrich Kropač / Ulrich Riegel (Hg.), *Handbuch Religionsdidaktik*, Stuttgart 2020, 420–426.

³⁰ Vgl. Michel Foucault, *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses*, Frankfurt a. M. 1991.

³¹ Andreas Reckwitz, *Die Transformation der Sichtbarkeitsordnungen. Vom disziplinären Blick zu den kompetitiven Singularitäten*, in: Marc Rölli / Roberto Nigro (Hg.), *Vierzig Jahre „Überwachen und Strafen“. Zur Aktualität der Foucault'schen Machtanalyse*, Bielefeld 2017, 197–211, hier 199.

³² Reckwitz, *Sichtbarkeitsordnungen*, 203.

War Sichtbarkeit zunächst erzwungen, wurde notfalls gegen den Willen der Individuen auch gewaltsam durchgesetzt, so wird sie jetzt von den Individuen begehrt. [...] Zwar wird man nicht mehr zur Sichtbarkeit selbst gedrängt, jedoch zu einer Strategie genötigt, nach Sichtbarkeit zu streben, um als Individuum respektive als Kollektiv sozial existieren zu können. Das alte Ideal, sich dem aufdringlichen, permanenten Blick würdevoll zu entziehen, kann vor diesem Hintergrund in der Spätmoderne nur blankes Unverständnis hervorrufen.³³

3 Die Visualisierung singularisierter Identitäten

Das Foto, insbesondere das „Selfie“³⁴ als Beispiel für „visuelle Selbstthematisierung“³⁵, wird zum entscheidenden Forum der Körperlichkeit³⁶ und zum Ort einer „Selbsterkenntnis ohne Worte“³⁷. Es entwickelt sich zur (oftmals aufwändig inszenierten) Kontakt- und Beziehungsofferte³⁸, zugleich zum Angebot des Gemeinschaftlichen wie auch zum paradoxen Inbegriff der Distanzverstärkung³⁹ gegenüber einer schwer erträglichen Realität: Es gibt Einblicke in das inszenierte Private und behauptet damit Vertrautheit, während es durch die Mechanismen der Idealisierung eine Distanznahme zum Realen forciert. Im Kontext digitaler Medien entsteht aus der Verbindung der persönlichen, am Singulären ausgerichteten Identitätspräsentation einerseits und der gesteigerten Erwartung an die unter der Maßgabe des Authentischen⁴⁰ eingeforderte Sichtbarmachung andererseits die Ambivalenz von Gestaltungsoptionen und Kontrollmechanismen des Digitalen. Die ermöglichten „Subjektivierungsprozesse“⁴¹ im digitalen Um-

³³ Ebd., 211.

³⁴ Alicia Eler, *The Seifie Generation. How Our Seif-Images Are Changing Our Notions of Privacy, Sex, Consent, and Culture*, New York 2017, 244f.

³⁵ Ramón Reichert, *Defacement – Faciales Regime*, „Seifies“ und Gesichtsauflösung in Sozialen Medien, in: Michaela Pfadenhauer / Tilo Grenz (Hg.), *De-Mediatisierung. Diskontinuitäten, Non-Linearitäten und Ambivalenzen im Mediatisierungsprozess*, Wiesbaden 2017, 113–126, hier 115.

³⁶ Vgl. Clarissa Schär, *Subjekte photographieren. Eine subjekt(-ivierungs)- und körperleibtheoretische Perspektivierung jugendlicher Selbstdarstellungen in digitalen sozialen Netzwerken*, in: Daniel Rode / Martin Stern (Hg.), *Self-Tracking, Selfies, Tinder und Co. Konstellationen von Körpern, Medien und Selbst in der Gegenwart*, Bielefeld 2019, 183–203, hier 185.

³⁷ Thomas Damberger, *Seif-Tracking als medienpädagogische Herausforderung*, in: Rode / Stern (Hg.), *Self-Tracking, Selfies, Tinder und Co.*, 205–222, hier 210.

³⁸ Vgl. Katharina Lobinger, *Zwischen Seifie-Shaming und Seifie-Celebration. Kontroverse Perspektiven auf vernetzte Körper-(Selbst)bilder*, in: Tanja Gojny / Kathrin S. Kürzinger / Susanne Schwarz (Hg.), *Selfie – I like it. Anthropologische und ethische Implikationen digitaler Selbstinszenierung*, Stuttgart 2016, 43–56.

³⁹ Vgl. Han, *Im Schwarm*, 42.

⁴⁰ Vgl. Viera Pirker, *Katholisch, weiblich, Instagram. Einblicke in plattformspezifische Praktiken*, in: *ComSoc* 52 (2019), 96–112, hier 111.

⁴¹ Andreas Spengler, *Technologisierung der Lebenskunst – Subjektivierung und Digitalität*,

feld bieten also zunächst ein breites Spektrum, das je eigene Verhältnis des Subjekts zu anderen auszugestalten, was entsprechende Überforderungs- und Erschöpfungphänomene⁴² mit sich bringt: „Die Paradoxie dieser um positive Emotionen zentrierten Lebensform besteht jedoch darin, dass sie so unbeabsichtigt wie systematisch und in gesteigertem Maße negative Emotionen hervorbringt: Enttäuschung und Frustration, Überforderung und Neid, Wut, Angst, Verzweiflung und Sinnlosigkeit.“⁴³ Die sichtbare Präsentation der persönlichen und möglichst authentisch dargestellten Identitätskonstruktion avanciert also einerseits zur wichtigen, das Subjekt stabilisierenden Resonanz. Andererseits entsteht so ein Erwartungsdruck der sichtbaren Präsenz und des gelingenden Lebens, das Reckwitz als „Muster performativer Selbstverwirklichung“⁴⁴ charakterisiert:

Neben der Suche nach authentischen Momenten und dem Streben nach gesellschaftlichem Status, die im optimalen Fall zur *erfolgreichen Selbstverwirklichung* amalgamieren, geht es ihm auch um Performanz: Es will (und soll) sich auch *vor anderen* als glückliches, authentisches Subjekt in einem so anregenden und erlebnisreichen wie erfolgreichen Leben *darstellen*.⁴⁵

Zunächst erwächst aus diesen Mechanismen der Präsentation eine spezifische Kultur der Negation gescheiterter Lebensentwürfe und Biographieverläufe, die Reckwitz in die spätmoderne Subjektkultur als „Risiko des Scheiterns“⁴⁶ implementiert sieht. Zudem werden alle Bestandteile des Lebens, auch die religiösen Bekenntnisse, in das Setting der gelingenden Identitätskonstruktion eingebaut oder bei fehlender Passung abgelehnt. Für das religiöse Bekenntnis und die kirchliche Zugehörigkeit sind rationale Auseinandersetzungen oder persönliche Reflexion in diesem Kontext als bestimmende Faktoren weniger entscheidend als ästhetische Erscheinung und die Passung gegenüber der eigenen Identitätskonstruktion. Hier zeigt sich, dass die in kirchlichen Krisenanalysen immer wieder aufgegriffenen Faktoren von „Entfremdung“ und abnehmender „Kirchenbindung“⁴⁷ nicht ausreichen, um die Bedeutung mangelnder ästhetischer Passung abzu-

in: Christian Aldenhoff u. a. (Hg.), Digitalität und Privatheit. Kulturelle, politisch-rechtliche und soziale Perspektiven, Bielefeld 2019, 85–109, hier 95.

⁴² Vgl. Andreas Reckwitz, *Das Ende der Illusionen. Politik, Ökonomie und Kultur in der Spätmoderne*, Berlin ⁵2020, 203.

⁴³ Ebd., 205.

⁴⁴ Ebd., 217.

⁴⁵ Ebd. (Herv. im Original).

⁴⁶ Ebd., 219.

⁴⁷ Björn Szymanowski / Benedikt Jürgens / Matthias Sellmann, *Dimensionen der Kirchenbindung. Meta-Studie*, in: Markus Etscheid-Stams / Regina Laudage-Kleeberg / Thomas Rünker (Hg.), *Kirchenaustritt – oder nicht? Wie Kirche sich verändern muss*, Freiburg i. Br. 2018, 57–124, hier 73.

bilden. Die Ausgestaltung von sozialförmigen Netzwerken des Digitalen ist eingebunden in die gesamtgesellschaftlichen Transformationen von Zugehörigkeitsformen. Diese werden von Michaela Pfadenhauer als labil und in Anlehnung an Stammeskulturen durch kultisches Handeln und ästhetische Codes konstituiert beschrieben, ohne dass dabei die Möglichkeit zur eindeutigen Bestimmung ihrer Außengrenzen entstünde:

Solidaritäten und Loyalitäten entstehen dementsprechend weniger aus existentiellen Notwendigkeiten heraus, denn aus – eher emotional als rational motivierten – situativen Entscheidungen dafür, (wiederum situativ) prosozial zu (inter-)agieren. [...] Zugehörigkeit zu einer posttraditionalen Gemeinschaft meint also nicht vordringlich Mit-Arbeiten, Sich-Einsetzen usw., sondern vor allem die Übernahme von Zeichen und Symbolen und den Vollzug von Ritualen, die für diese (Teilzeit-)Kultur symptomatisch sind, zu denen man sich durchaus auch überschwänglich bekennt.⁴⁸

Damit entsteht in der Spätmoderne in den Suchprozessen sozialer Verbundenheit und Sozialförmigkeit das von Manuela Kalsky beschriebene Phänomen der „transreligiösen Identität“⁴⁹ und des „multiple religious belonging“⁵⁰, auf dem nach Ulrich Engel die vielfältigen Ansätze von „post-traditionalen Vergemeinschaftungsformen“⁵¹ aufbauen. In Absetzung von klassischen Bestimmungen von Gemeinschaft (zum Beispiel bei Ferdinand Tönnies als Wissensgemeinschaft) werden hier plurale Formen von „Kommunikationsgemeinschaft[en]“⁵² sichtbar.

Zugleich entsteht damit eine unübersichtliche Pluralität von Akteur*innen, Meinungen und Weltdeutungen. Die Unübersichtlichkeit gestalteter und inszenierter Identitäten wird erst durch Algorithmen handhabbar, also durch die technisch fundierte Suche nach Mustern.⁵³ Sie standardisieren die Vorstellung vom „guten Leben“⁵⁴ und erzeugen in ihrer Auswahl eine Dynamik andauernder, marktkonformer Bestätigung des bereits Vorhandenen:

⁴⁸ Michaela Pfadenhauer, *Techniken der Zugehörigkeit zu posttraditionalen Gemeinschaften*, in: Thomas Dienberg u. a. (Hg.), ... am Ende ganz allein? Gemeinschaftsbildung in post-traditionalen Zeiten, Münster 2017, 65–75, hier 71.

⁴⁹ Vgl. Manuela Kalsky, *Religiöse Flexibilität. Eine Antwort auf kulturelle und religiöse Vielfalt*, in: Reinhold Bernhardt / Perry Schmidt-Leukel (Hg.), Multiple religiöse Identität. Aus verschiedenen religiösen Traditionen schöpfen, Zürich 2008, 219–242, hier 240.

⁵⁰ Kalsky, *Religiöse Flexibilität*, 223.

⁵¹ Ulrich Engel, *Thesenpapier: Kirche*, in: Dienberg u. a. (Hg.), ... am Ende ganz allein?, 77–82, hier 80.

⁵² Hubert Knoblauch, *Kommunikationsgemeinschaften. Überlegungen zur kommunikativen Konstruktion einer Sozialform*, in: Ronald Hitzler / Anne Honer / Michaela Pfadenhauer (Hg.), Posttraditionale Gemeinschaften. Theoretische und ethnografische Erkundungen, Wiesbaden 2008, 73–88, hier 74.

⁵³ Vgl. Armin Nassehi, *Muster. Theologie der digitalen Gesellschaft*, München 2019, 56.

⁵⁴ Spengler, *Technologisierung der Lebenskunst*, 99.

Menschen bekommen Informationen zu Waren und Gesellschaftsfragen angeboten, die in ihr bereits bestehendes und durch digitales Nutzungsverhalten bestimmtes Profil passen. So wird die Inszenierung des Individuellen bis hinein in digitale „Stil-Praktiken“⁵⁵ in seine eigene Homogenisierung überführt. Thomas Schlag hat in dieser Entwicklung die auszubildende „Differenzkompetenz“⁵⁶ angemahnt. Zu ihr gehört allerdings auch die Beobachtung, dass homogenisierende Strukturen von digitalen Meinungsbildungsprozessen in Echokammern (*echo chambers*) und digitalen Blasen (*digital bubbles*) nicht stärker ausgebildet sind als in anderen Lebenskontexten.⁵⁷ In der Studie von Richard Fletcher und Rasmus Kleis Nielsen⁵⁸ aus dem Jahr 2017 wurde deutlich, dass Nutzer*innen digitaler Medien in höherem Maße abweichende gesellschaftliche Diskurse wahrnehmen, als dies in dominant analogen Kontexten der Fall ist. Die Frage nach einer „Differenzkompetenz“ lässt sich also nur als gesamtgesellschaftliches Anliegen gestalten und nicht auf digitale Medienkompetenz beschränken, zumal eine deutliche Abgrenzung analoger und digitaler Kommunikationsformate längst einer vielfachen Durchmischung beider gewichen ist.⁵⁹ So ist eine offene Frage, inwieweit in der Spätmoderne die Ausbildung einer Lebenskunst⁶⁰ gelingt, die sich mit Irritationen und Brüchen den Tendenzen zur Homogenisierung von Meinungsbildungsprozessen entzieht.

4 Wandel der Konstitutionsprozesse des Sozialförmigen

Dass sich damit nicht nur gesellschaftliche und kirchliche Kommunikationsformen wandeln, sondern aufgrund der veränderten Bestimmungen

⁵⁵ Stefan Meier, *Stil als Praxis einer mediatisierten Sozialisation. Konzeptuelle und methodische Impulse*, in: Dagmar Hoffmann / Friedrich Krotz / Wolfgang Reißmann (Hg.), *Mediatisierung und Mediensozialisation. Prozesse – Räume – Praktiken*, Wiesbaden 2017, 267–287, hier 284.

⁵⁶ Thomas Schlag, *Gebildete Wahrheitskommunikation unter den Bedingungen digitaler Bild-, Wort- und Zeichenfülle – eine praktisch-theologische Perspektive*, in: Daniel T. Bauer u. a. (Hg.), *Von semiotischen Bühnen und religiöser Vergewisserung. Religiöse Kommunikation und ihre Wahrheitsbedingungen*, Berlin 2020, 109–123, hier 121.

⁵⁷ Vgl. Cristian Vaccari, *How Prevalent Are Filter Bubbles and Echo Chambers on Social Media? Not as Much as President Obama Thinks*, 13.02.2018, <https://cristianvaccari.com/2018/02/13/how-prevalent-are-filter-bubbles-and-echo-chambers-on-social-media-not-as-much-as-president-obama-thinks>, Stand: 16.06.2021.

⁵⁸ Vgl. Richard Fletcher / Rasmus Kleis Nielsen, *Are People Incidentally Exposed to News on Social Media? A Comparative Analysis*, 17.08.2017, <https://journals.sagepub.com/doi/abs/10.1177/1461444817724170>, Stand: 16.06.2021.

⁵⁹ Vgl. Heidi A. Campbell / Troy Shepherd, *What Should Post-Pandemic Church Look Like? 10 Trends Religious Groups Need to Understand to Survive and Thrive in the Next Decade*, Oldham 2021, DOI: 10.21423/postpandemicreligion.

⁶⁰ Vgl. Spengler, *Technologisierung der Lebenskunst*, 105.

von Nähe und Distanz⁶¹ auch die Konstitutionsprozesse des Gemeinschaftlichen, liegt auf der Hand. Denn einerseits ermöglichen gerade die verschiedenen Formate der Social Media⁶² in ihrer Ausrichtung auf phatische Kommunikationsstrukturen die Gestaltung von Beziehungen und die Erfahrung von Nähe und Teilhabe bis hin zu grundlegenden Formen von Vertrautheit⁶³. Andererseits können gerade die für klassische kirchliche Sozialformen als konstitutiv angenommenen analogen Kommunikationsformen aufgrund von hierarchisch-klerikalen und habituellen Distanznahmen die Grundlagen für gelingende Kommunikation mindern. Für Han unterminieren die Strukturen des Digitalen alle Ansätze eines solidarischen, gemeinschaftlichen Denkens. Dass sich dabei mit der Überwindung räumlicher Distanzen auch lokale und regionale Vernetzungen ergeben, erfährt bei ihm kaum Würdigung. Diese Vernetzungen sind es jedoch, die gerade im angelsächsischen Raum im 21. Jahrhundert Ansätze zu einer „digitalen Ekklesiologie“⁶⁴ ermöglicht haben.

5 Dynamisierung der Sozialformen im Digitalen

Dabei wird deutlich, dass eine kontrastierende Gegenüberstellung digitaler und analoger Kommunikationsformen nicht den ekklesiogenetischen Prozessen der Spätmoderne gerecht werden kann. So vollziehen sich auch digital-eklesiologische Prozesse jenseits einer bloßen Dichotomie von „digital“ versus „analog“⁶⁵ und es wäre verfehlt, Prozesse digitaler Sozialität lediglich als „virtuelle“ Gemeinschaften zu verstehen.⁶⁶ Aufgrund beschleunigter Informationsflüsse bis hin zur Echtzeitkommunikation werden in einem digital geprägten Umfeld globale Themen stärker in ihrer lokalen Bedeutung sichtbar. Jakob Etzel macht hier eine „glokale Selbstwahrnehmung“⁶⁷ im Digitalen aus, in der eine Distanznahme zu globalen

⁶¹ Vgl. Andrea Imbsweiler, *Kirche und Caritas sein in Zeiten der Digitalität*, in: Tobias Kläden (Hg.), *Kirche in der Diaspora. Keynotes der „pastorale!“ 2019 in Magdeburg, Erfurt 2020*, 167–176, hier 171.

⁶² Vgl. Jan-Hinrik Schmidt, *Social Media*, Wiesbaden 2013, 28.

⁶³ Vgl. Ramón Reichert, *Die Macht der Vielen. Über den neuen Kult der digitalen Vernetzung*, Bielefeld 2013, 80.

⁶⁴ Vgl. Tim Hutchings, *Creating Church Online. Ritual, Community, and New Media*, New York 2017, 242.

⁶⁵ Charles M. Ess, „Beyond the Binary?“ How Digital Is the „Digital Church“ in the Corona Age? *Analytical, Theological, and Philosophical Considerations*, in: Heidi Campbell (Hg.), *Digital Ecclesiology. A Global Conversation*, 2020, 40–47, hier 42, DOI: 10.21423/digitalecclesiology.

⁶⁶ Vgl. Knoblauch, *Kommunikationsgemeinschaften*, 85.

⁶⁷ Jakob Etzel, *Digitalisierung und Innovation zu Beginn des 21. Jahrhunderts – christliche Herausforderungen?*, in: Simon Ebner / Alois Halbmayr / Josef P. Mautner (Hg.), *Perspektiven für*

Themen immer schwerer möglich wird und Menschen sich stärker als Weltgemeinschaft erfahren können. Die Frage nach einer „Digital Citizenship“⁶⁸ verweist auf die notwendige Gestaltung von Sozialförmigkeit und solidarischer Verantwortung jenseits der bestehenden, klassischen Formen „kollektiver Identitäten“⁶⁹ wie zum Beispiel des Nationalen. Technische Optionen firmieren dabei primär als Ermöglichung zwischenmenschlicher Beziehungen im Rahmen „digitaler Konnektivität“⁷⁰ und neuer Kooperationsformen.⁷¹ Deshalb bedarf eine „Kultur der Digitalität“ einer forcierten sozialetischen Reflexion und einer multilateral-gesetzgebenden Gestaltung, um sie in die Strukturen demokratischer Legitimierung einzubinden und Verantwortlichkeiten transparent zu machen. Denn in digitalen Kontexten wird auch die Verantwortung für das Gemeinwohl neu ausgehandelt, woraus auch Anfragen an unterschiedliche Ekklesiologien in ihrem Verhältnis zum gesellschaftlichen Kontext erwachsen. In dieser Ambivalenz des Digitalen und seiner spezifischen Formen der Sichtbarmachung lassen sich grundlegende Strukturen des Sozialen in der Spätmoderne bestimmen, die auch für ekklesiologische Reflexionen und die Prozesse dezentraler Kirchenentwicklung bedeutsam sind.⁷²

6 Jenseits klassischer Dichotomien der Zugehörigkeit

An diesen ekklesialen Bestimmungen lässt sich beobachten, dass bestehende, klassische Sozialformen kirchlichen Lebens durch dichotome Zugehörigkeitsbestimmungen geprägt waren (und es vielfach noch sind), mit denen der Status von Menschen in ihrem Verhältnis zur kirchlichen Sozialgestalt definiert werden konnte. Eindeutige Grenzziehungen und gerade ihre konfessionalistischen Überzeichnungen prägen das Bemühen um eine Bestimmung des kirchlichen Selbstverständnisses und des Verhältnisses

eine lebenswerte Gesellschaft. Zum Beitrag des Christlichen vor Ort, Innsbruck 2021, 105–112, hier 108.

⁶⁸ Arne Hintz / Lina Dencik / Karin Wahl-Jorgensen, *Digital Citizenship in a Datafied Society*, Cambridge 2019, 22.

⁶⁹ Heike Delitz, *Kollektive Identitäten*, Bielefeld 2018, 51.

⁷⁰ Ulrich Hemel, *Kritik der digitalen Vernunft. Warum Humanität der Maßstab sein muss*, Freiburg i. Br. 2020, 142.

⁷¹ Vgl. Doris Aschenbrenner, *Vermischte Realitäten in der virtuellen Zusammenarbeit. Technik als Mittler zwischen Menschen in der Pandemie*, in: Klaus Koziol / Manuela Pfann (Hg.), *Zwischen Digitalisierung und Pandemie. Begegnungen neu bewerten*, München 2020, 13–36, hier 26.

⁷² Vgl. Wolfgang Beck, *Digitale Konnektivitäten als christliche Sozialform? Von brüchigen Stabilitätsversprechen zu rhizomatisch-ekklesialen Szenen*, in: ders./Nord/Valentin (Hg.), *Theologie und Digitalität*, 302–318, hier 318.

der Kirche zur Gesellschaft insgesamt bis in die Gegenwart und entsprechen dabei kaum mehr den Strukturen spätmoderner Gesellschaften. Der neuzeitlichen Figur der Konfession galt das Bekenntnis als Abgrenzungsmarker. Es wurde – überführt in die moderne Figur der Gemeinde – von der Zugehörigkeitsbestimmung durch aktives Engagement und gruppenbezogene Sichtbarkeit abgelöst. Begleitet wurde diese Verschiebung durch ein normatives Aufladen der Religionspraxis, in dem nicht mehr „Gläubige“ und „Ungläubige“ einander gegenüberstehen; vielmehr werden in dieser Phase den „Verlässlichen“ die „Fernstehenden“ zum Gegenbild. Derartige Dichotomien entsprechen einem Bedürfnis nach Vereindeutigung⁷³ und Komplexitätsreduktion, erweisen sich jedoch in der Spätmoderne und der für sie charakteristischen Komplexitätssteigerung durch vielfältig rekombinierte Religionspraktiken⁷⁴, individuell definierte Zugehörigkeiten und hybride religiöse Identitäten⁷⁵ als zunehmend ungeeignet, um diese gesellschaftliche und religiöse Realität abzubilden. So verstärken sich in einer „Kultur der Digitalität“ Gegenwartsphänomene, die kirchlich und gemeindlich als Verunsicherung und Kränkung des Bestehenden bearbeitet werden: „Religiöse Partizipation und religiöse Praktiken organisieren sich dramatisch abnehmend in den Kategorien von exklusiver Mitgliedschaft, lebenslanger Gefolgschaft und umfassender religiöser Biografiemacht, wie es klassisch für die katholische Kirche gilt.“⁷⁶ Diese Entwicklung betrifft freilich nicht nur Kirchen, sondern alle Sozialformen, die in der Moderne kulturelle Dominanz gewonnen haben: die Institutionen und die umfassende Bestimmung in Form des Nationalen.

In der Bekämpfung der Covid-19-Pandemie des Jahres 2020 wurde deutlich, dass nationalstaatliches Denken auf der Grundlage kontingenter Grenzziehungen⁷⁷ kaum mehr als Instrument zur Krisenbearbeitung und Stabilisierung ausreicht. In der ekklesialen Bestimmung, die Thomas Schlag mithilfe der *digital ecclesiology* für den Bereich der evangelischen

⁷³ Vgl. Thomas Bauer, *Die Vereindeutigung der Welt. Über den Verlust an Mehrdeutigkeit und Vielfalt*, Ditzingen 2018, 12.

⁷⁴ Vgl. Julia Knop, *Gott – oder nicht. Theologie und Kirche angesichts des Nichtglaubens ihrer Zeit: Ein Paradigmenwechsel*, in: ThG 60 (2017), 141–154, hier 154.

⁷⁵ Vgl. Jeannine H. Fletcher, *Unknowing in the Place of Understanding. The Theological Fruits of Dialogue*, in: Colleen M. Griffith (Hg.), *Prophetic Witness. Catholic Women's Strategies for Reform*, Boston 2009, 74–82, hier 79.

⁷⁶ Rainer Bucher, *Liquidierungen. Der Verkauf von Kirchen und die aktuelle Neukonstellation pastoraler Orte*, in: Angelika Büchse u. a. (Hg.), *Kirchen – Nutzung und Umnutzung. Kulturgeschichtliche, theologische und praktische Reflexionen*, Münster 2012, 31–46, hier 34.

⁷⁷ Vgl. Paul Scheffer, *Wozu Grenzen? Freiheit in Zeiten von Globalisierung und Migration*, München 2019, 22.

Kirchen analysiert⁷⁸, wird eine Analogie erkennbar: In der Spätmoderne und ihrer digitalen Durchdringung kommt es zunehmend zur Auflösung derartiger Grenzbestimmungen von Innen und Außen, von „vertraut“ und „fremd“.⁷⁹ Daraus entstehen weitergehende Anfragen an die theologische Grundstruktur des Sakramentalen, wie sie von Tim Hutchings problematisiert werden.⁸⁰ Und J. Daniel H. Schmitz überführt die in digitalen Kontexten beobachtete „Freisetzung von Bindungen“⁸¹ in die Auswirkungen auf das Verständnis von Liturgie. Am deutlichsten wird die Fluidität der Zugehörigkeitsbestimmung in der Spätmoderne in der Praxis des „belonging without believing“⁸², in dem sich Menschen zeitweise und jenseits eines persönlichen Bekenntnisses als einer Gemeinschaft zugehörig verstehen. Theologische und kirchenrechtliche Ansätze, diese Pluralisierung von Verständnissen von Mitgliedschaft durch Strategien nachlaufender Vereindeutigung zu bearbeiten, offenbaren vor allem die Inkompatibilität von rechtlich-doktrinären Definitionsversuchen und einer selbstbestimmten Religionspraxis, die sich einer institutionellen Autorität weitgehend entzieht. Als Beispiel kann hier die Stellungnahme der Internationalen Theologischen Kommission aus dem Jahr 2020 gelten, in der – alarmiert durch das Auseinanderfallen von persönlichem Glauben und Sakramentenempfang – ein neues Muster der „ungläubigen Getauften“ konstruiert wird. Darin drückt sich, wie in anderen mittlerweile etablierten Praktiken nachlaufender Loyalitätsversicherung, ein grundlegendes Misstrauen gegenüber den Kirchenmitgliedern aus, deren Sakramentenempfang und Kirchenzugehörigkeit mit einer Verdachtshermeneutik überzogen wird.

7 Das verschobene Kontrollregime und bestehende Potenziale

Kirchliche Aktivitäten und gemeindliche Konstitutionsprozesse im Internet sind selbst kein neues Phänomen, eher schon ihre Wahrnehmung und ekklesiologische Würdigung. Längst gibt es digitale Formen der Religionspraxis, rituell-liturgischer Vollzüge, und religionssoziologische und

⁷⁸ Thomas Schlag, *Von der Möglichkeit zur Selbstverständlichkeit Überlegungen zu einer Ekklesiologie der Digitalität*, in: Beck/Nord/Valentin (Hg.), *Theologie und Digitalität*, 301–321, hier 313.

⁷⁹ Vgl. Rolf Krüger, *Digitale Gemeinschaften als Kirche. Oder: Kirche sein in einer digitalen Welt*, in: Hans-Hermann Pompe / Christian A. Oelke (Hg.), *Gemeinschaft der Glaubenden gestalten. Nähe und Distanz in neuen Sozialformen*, Leipzig 2019, 195–202, hier 198.

⁸⁰ Vgl. Hutchings, *Creating Church Online*, 25.

⁸¹ J. Daniel H. Schmitz, *Liturgie 4.0. Anforderungen des Homo digitalis in liturgischer Theorie und Praxis* (Theologie der Liturgie 18), Regensburg 2021, 31.

⁸² Brian Mountford, *Christian Atheist. Belonging Without Believing*, Hants 2010, 20.

theologische Erhebungen⁸³ dieser Orte „gelebter Theologie“⁸⁴. Mit ihrer Würdigung entsteht die Möglichkeit, die Pluralität und Individualität ekklesialer Verständnisse in die akademisch-ekklesiologische Reflexion einzubringen.⁸⁵ Damit rückt auch das „Dynamische“ der Kirche in den Fokus, das Karl Rahner in besonderer Weise in der Verhältnisbestimmung des Allgemeinen und Individuellen bzw. der Prinzipien und Imperative verortet.⁸⁶ Mithilfe dieser Unterscheidung versteht er die Kirche als einen Raum, in dem die Einzelnen zu ihren Entscheidungen und „individuellen Verwirklichungen“⁸⁷ des Christlichen finden können. Rahner steht im Rückgriff auf die Enzyklika *Mystici corporis* aus dem Jahr 1943 früh für eine Neuentdeckung des Charismatischen neben der amtlich-hierarchischen Ordnung der Kirche und gibt damit einen wichtigen Impuls. Mit ihm kann Gotthold Hasenhüttl dann die Charismen der einzelnen Christ*innen als die zentrale Grundstruktur der Kirche identifizieren. So entsteht mit dem Begriff der Charismen eine plurale Gestalt kirchlichen Lebens, in der die Statik monolithischer Ekklesiologie zugunsten einer dynamischen Pluralität von ekklesiologischen Bestimmungen durch die Einzelnen innerhalb des Volkes Gottes überwunden werden kann. Es ist ausgesprochen bemerkenswert, dass mit der Schrift *Gemeinsam Kirche sein* der Deutschen Bischofskonferenz diese ekklesiale Struktur der Charismen, ihre „Grundstruktur“⁸⁸, auch auf die Prozesse der Kirchenentwicklung des 21. Jahrhunderts bezogen und dem „Dynamischen“ in der Kirche damit ein neuer Stellenwert zuerkannt wird, der nicht von der Sorge um die kirchliche Einheit bestimmt ist.⁸⁹ Zwar bleiben dabei auch zentrale Fragen, wie die diversen Verhältnisbestimmungen von Leitungsamt und Leitungsscharisma oder die pastorale Aufgabe der Charismenförderung unberücksichtigt. Doch liefert dieser Schritt ein theologisches Instrumentarium, mit dem die Verhältnisbestimmung von Kirche und Pluralität in kreativen Formen weitergeführt werden kann. Beschränkt sich bei Rahner und Hasenhüttl das Verständnis der Charismen auf die plurale Ausgestaltung kirchlichen Lebens, also auf das Dynamische innerhalb⁹⁰ und außerhalb⁹¹ der Kirche, so zeigt sich in der

⁸³ Vgl. Hutchings, *Creating Church Online*, 86.

⁸⁴ Sabrina Müller, *Gelebte Theologie. Impulse für eine Pastoraltheologie des Empowerments*, Zürich 2019, 65.

⁸⁵ Vgl. Monika Kling-Witzenhausen, *Was bewegt Suchende? Leutetheologien – empirisch-theologisch untersucht*, Stuttgart 2020, 238.

⁸⁶ Vgl. Karl Rahner, *Das Dynamische der Kirche*, Freiburg i. Br. 1958, 15.

⁸⁷ Ebd., 25.

⁸⁸ Gotthold Hasenhüttl, *Charisma. Ordnungsprinzip der Kirche*, Freiburg i. Br. 1969, 233.

⁸⁹ Vgl. Marc Ouellet, *Charismen. Eine Herausforderung*, Freiburg i. Br. 2011, 54.

⁹⁰ Vgl. Rahner, *Das Dynamische der Kirche*, 53.

⁹¹ Vgl. ebd., 56.

Spätmoderne durch individualisierte Religionspraxis und persönliche Bestimmungen der Autorität, die der Kirche für das eigene Leben zugestanden wird, eine grundlegende Verschiebung.⁹² Dieser gesellschaftliche Kontext erfordert nach Frederike von Oorschot eine „Suche nach geteilten Realitäten im Plural“⁹³ als Grundhaltung und deren Übertragung in spätmoderne Prozesse der Kirchenentwicklung. So entsteht ein dynamischer Umgang mit der Kirche, in dem Menschen sich von amtlichen Bestimmungen zur Angemessenheit ekklesialer Sozialförmigkeit emanzipieren. Darin liegen zentrale Risiken⁹⁴ (im Unterschied zu Gefahren) der Spätmoderne, weil hier dynamische Prozesse der Bestimmung des Religiösen ohne die exklusive Gestaltungshoheit der Institution ablaufen und in die „riskanten“ Verhältnisbestimmungen zwischen persönlicher Identitätskonstruktion, den Ansprüchen der Jesunachfolge und christlicher Lebensgestaltung eingebunden sind.⁹⁵

Sie sind riskant, weil die Möglichkeiten zur Gestaltung dieser Prozesse unklar sind und mit ihnen (wie auch mit der Würdigung der Charismen in der Kirche⁹⁶) das Amt und die hierarchische Kirchenstruktur verändert und in dynamische Prozesse überführt wird. Dies zeigt sich bislang dort, wo öffentliche Erwartungen an das episkopale Amt als eine wirkmächtige Kontrollinstanz fungieren und sich damit „ekklesiologische Koordinaten“⁹⁷ verschieben. Mit den „Leutetheologien“⁹⁸ entstehen auch „Leute-Ekklesiologien“: In ihnen suchen sich Menschen Elemente ihrer persönlichen Religionspraxis, fragmentieren und rekombinieren kreativ religiöse Traditionen und gestalten individuelle Formen der Zugehörigkeit einer „fluid church“⁹⁹,

⁹² Teresa Schweighofer, *DIY – mehr als ein Hobby*, 24.08.2020, <https://www.feinschwarz.net/diy-mehr-als-ein-hobby/#more-27733>, Stand: 14.06.2021.

⁹³ Frederike von Oorschot, *Fragmentierte Öffentlichkeiten und geteilte Realität. Zum osmotischen Potenzial theologischer Modellierung*, in: Jonas Bedford-Strohm / Florian Höhne / Julian Zeyher-Quattlander (Hg.), *Digitaler Strukturwandel der Öffentlichkeit. Interdisziplinäre Perspektiven auf politische Partizipation im Wandel* (Kommunikations- und Medienethik 10), Baden-Baden 2019, 83–94, hier 92.

⁹⁴ Vgl. zum Begriff des Risikos Wolfgang Beck, *Ohne Geländer. Pastoraltheologische Fundierung einer risikofreudigen Ekklesiogenese*, im Erscheinen.

⁹⁵ Vgl. Reinhard Schmidt-Rost, *Risikante Inszenierungen*, in: Daniel T. Bauer u. a. (Hg.), *Von semiotischen Bühnen und religiöser Vergewisserung. Religiöse Kommunikation und ihre Wahrheitsbedingungen* (FS Michael Meyer-Blanck), Berlin 2020, 125–139, hier 127.

⁹⁶ Vgl. Rahner, *Das Dynamische der Kirche*, 63.

⁹⁷ Gregor M. Hoff, *Apostolische Entflechtung. Ekklesiologische Anmerkungen zum Fall Limburg*, in: Joachim Valentin (Hg.), *Der „Fall“ Tebartz-van Elst. Kirchenkrise unter dem Brennglas*, Freiburg i. Br. 2014, 51–68, hier 51.

⁹⁸ Monika Kling-Witzenhausen, *Leutetheologien von Schwellenchrist_innen als Lernfeld für die Pastoraltheologie*, in: ZPT 38 (2018), 93–103, hier 94; Christian Bauer, *Schwache Empirie? Perspektiven einer Ethnologie des Volkes Gottes*, in: PThI 33/2 (2013), 81–117, hier 81.

⁹⁹ Gisbert Greshake, *Kirche wohin? Ein real-utopischer Blick in die Zukunft*, Freiburg i. Br. 2020, 213.

während in den klassischen Formationen der Kirche noch um angemessene Partizipationsformen aller Getauften gerungen wird.¹⁰⁰ Insbesondere die Beobachtung online basierter „Kommunikationsgemeinschaften“¹⁰¹ lässt dynamische Entwicklungen digitaler Gemeinschaftserfahrungen als flüchtige Erscheinungen von Sozialformen erkennen:

Die Kommunikationsformen entstehen *in actu*, und sie haben oft keinen weiteren Anspruch als eben jenen, einen passageren Beitrag zu einem bestimmten Thema zu liefern. Gleichwohl haben diese Formen passagerer Kommunikation potenziell die Funktion alltagsweltlicher Stabilisierung: Der kommunikative Austausch mit anderen involviert die Subjekte in individuelle wie intersubjektive Prozesse der Sinnarbeit.¹⁰²

Die individuellen Partizipationsofferten, die mit diesen digitalen Sozialformen entstehen, werden häufig als Demokratisierungseffekte eingeordnet. Denn hier haben nicht nur alle die Möglichkeit, sich aktiv an den Diskursen zu beteiligen und sie mitzugestalten. Aufgrund ihrer fehlenden redaktionellen Ausgestaltung kann auch alles und jede*r zum Gegenstand der Diskurse werden. Zwar wird dies mittlerweile auch als Grundlage von Populismen problematisiert, doch kommt es hier zunächst zu neuen Aushandlungsprozessen von Individuum und Öffentlichkeit, in deren Folge klassische Autoritätsmuster hinterfragt und destabilisiert werden. Zu beobachten sind digitale Prozesse der Kirchenentwicklung, die das Potenzial haben, eine enggeführte Betrachtung des Digitalen als Medienfrage und die im kirchlichen Kontext verbreitete Reduktion auf Strategien der Glaubensverkündigung zu überwinden.¹⁰³ Im Bereich der evangelischen öffentlichen Theologie wird daher nach Vernetzungsstrukturen¹⁰⁴ gefragt, mit denen sich jenseits individueller und institutioneller Mitgestaltung von Meinungsbildungsprozessen öffentliche Partizipation realisieren lässt.

Gerade für die katholische Kirche entstehen hier Anfragen an die Bestandteile ihres hierarchischen Gefüges, die sich bis heute transparenten und demokratisch legitimierten Kontrollmechanismen entziehen. In der ekklesialen Bestimmung des Verhältnisses der Kirche zu gesellschaftlichen

¹⁰⁰ Vgl. Julia Knop, *Partizipation – geteilte Verantwortung in Liturgie und Kirche*, in: *IKaZ* 49 (2020), 374–385, hier 377.

¹⁰¹ Kristin Merle, *Religion in der Öffentlichkeit. Digitalisierung als Herausforderung für kirchliche Kommunikationskulturen* (Praktische Theologie im Wissenschaftsdiskurs 22), Berlin 2019, 352.

¹⁰² Ebd., 353.

¹⁰³ Gerald Kretzschmar, *Digitale Kirche. Momentaufnahmen und Impulse*, Leipzig 2019, 44.

¹⁰⁴ Ilona Nord, *Eine langfristige Gestaltungsaufgabe. Digitalisierung und politische Partizipation als Herausforderung für Kirche und Praktische Theologie*, in: Bedford-Strohm/Höhne/Zeyher-Quattlender (Hg.), *Digitaler Strukturwandel der Öffentlichkeit*, 63–82, hier 71.

Öffentlichkeiten konkretisiert sich deshalb ihre Fähigkeit zur Kontextualisierung und Inkulturierung in spätmoderne Gesellschaften. In digitalen Kontexten entsteht so die Möglichkeit, religiöse Autorität zu entwickeln. Eine vormoderne Praxis, Autoritätsanerkennung lediglich einzufordern, erfährt hier allenfalls Kommentierungen und wird demontiert. Damit wird auch die Bestimmung der Definition der Zugehörigkeit zur Sozialform vollends in die Autorität der Individuen verlagert, da die klassischen Instrumente der Kirche von Zulassungsbeschränkungen, Erlaubtheitsdiskursen und Initiationsbestimmungen nur noch in einem immer kleineren Teil von ihrer Anerkennung finden und sich oftmals darauf beschränken, machtförmig arbeitsrechtliche Bestimmungen für den Kreis kirchlicher Mitarbeiter*innen auszugestalten. Die entsprechenden Netzwerkprozesse¹⁰⁵ in den evangelischen Kirchen werden von Kirstin Merle¹⁰⁶ und Birgit Weyel¹⁰⁷ analysiert.

8 Neukonstellationen

Bereits in der Beobachtung von Dynamisierungsprozessen von Sozialformen in einem digital geprägten Kontext wurde erkennbar, dass dabei nicht nur von einer Dekonstruktion des Gemeinschaftlichen auszugehen ist. Andreas Reckwitz erkennt in einer Gesellschaft der Singularitäten neue Ansätze für kollektive Konstellationen, die sich insbesondere aus Erfahrungen von Überforderungen entwickeln. Auch die vielfältige Präsenz religiöser Terminologie im Digitalen bis hin zur Rede von einer „digitalen Religion“ bzw. einer „Data Religion“, die in Yuval Noah Harari¹⁰⁸ ihren prominentesten Vertreter gefunden hat, muss jedoch als areligiöse Religion ohne Transzendenzbezug, als Ausdruck von „quasireligiösen Haltungen“¹⁰⁹ eingeordnet werden.¹¹⁰

¹⁰⁵ Vgl. Birgit Weyel / Joachim Hermelink / Franz Grubauer, *Kirchentheoretische Konsequenzen der Netzwerkforschung*, in: Heinrich Bedford-Strohm / Volker Jung (Hg.), *Vernetzte Vielfalt. Kirche angesichts von Individualisierung und Säkularisierung. Die fünfte EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft*, Gütersloh 2015, 435–437.

¹⁰⁶ Vgl. Merle, *Religion in der Öffentlichkeit*, 410.

¹⁰⁷ Vgl. Birgit Weyel, *Kirchenmitgliedschaft als soziale Praxis. Die V. EKD-Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung in kirchentheoretischer Perspektive*, in: Christof Landmesser / Enno E. Popkes (Hg.), *Kirche und Gesellschaft. Kommunikation – Institution – Organisation*, Leipzig 2016, 13–26, hier 26.

¹⁰⁸ Zur theologischen Analyse des Werkes von Y. N. Harari vgl. Joachim Valentin, *Versprechen der Digitalisierung und Verheißungen Gottes Markierungen und Übergänge*, in: Beck/Nord/Valentin (Hg.), *Theologie und Digitalität*, 367–386, hier 373.

¹⁰⁹ Murray Shanahan, *Die technologische Singularität*, Berlin 2021, 226.

¹¹⁰ Vgl. Matthias Karmasin, *Die Mediatisierung der Gesellschaft und ihre Paradoxien*, Wien 2016, 161.

Derartige Neukonstellationen zeigen sich in digitalen Formaten wie nachbarschaftlichen Bürgerplattformen (zum Beispiel „nebenan.de“) und in politischen Bewegungen, die im 21. Jahrhundert neue Bedeutung für öffentliche Diskurse¹¹¹ gewonnen haben. Diese Konstellationen entstehen insbesondere als Kommunikationsnetzwerke, in denen eigene Erfahrungen reflektiert¹¹² und öffentliche Meinungsbildungsprozesse initiiert werden. Indes bringen diese Kommunikationsnetzwerke tendenziell homogene, milieuerengte Bewegungen hervor, sogenannte Bubbles als Interdependenzsysteme¹¹³. Sie werden von Andreas Hepp als Bestandteil von Prozessen der „Deep Mediatization“¹¹⁴ eingeordnet und damit als „langanhaltender Metaprozess des Wandels“¹¹⁵ von Gesellschaften sichtbar. Dabei zeichnen sich vielfältige, translokale Vergemeinschaftungsformen der Medienkultur ab.¹¹⁶ In diesen Neukonstellationen stellt sich auch die Frage nach neu entstehenden Formationen des Christlichen jenseits einer in der Moderne voll entfalteten institutionellen Vergemeinschaftungsstruktur. Solche neuen Formationen bauen auf einer „Grundkategorie als nicht-identitärer Identitätsbestimmung“¹¹⁷ auf, in der Ansgar Kreuzer mit Bezug auf Isolde Charim¹¹⁸ den zentralen Ermöglichungsgrund für ein pluralitätsfähiges und Pluralität förderndes Christentum sieht. Während das Konstrukt homogener Gesellschaften auf der Gleichheit aller Bürger*innen aufbaut und zur Stabilisierung auf Außenabgrenzungen angewiesen ist (was besonders im Konzept des Nationalen und im religionsgemeinschaftlichen Modell des Konfessionalismus abgebildet ist), entsteht in der Spätmoderne ein „neuer Individualismus“ und mit ihm die Frage nach diversitätsaffinen theologischen Konzepten. Darin liegt die Basis pluralistischer Gesellschaftsgefüge, in denen Identität immer fragmentiert bleibt, sich also keine hegemonialen Ansprüche mehr behaupten lassen, auch religiöse Vollzüge von der säkularen Kultur persönlicher Wahl und Entscheidung geprägt werden

¹¹¹ Vgl. Bernd Stegemann, *Die Öffentlichkeit und ihre Feinde*, Stuttgart 2021, 68.

¹¹² Vgl. Lynn S. Clark / Regina Marchi, *Storytelling the Self Into Citizenship. How Social Media Practices Facilitate Adolescent and Emerging Adult Political Life*, in: Zizi Papacharissi (Hg.), *A Networked Self and Birth, Life, Death*, New York 2019, 69–88, hier 70.

¹¹³ Vgl. Thomas Birkner, *Medialisierung und Mediatisierung*, Baden-Baden 2019, 35.

¹¹⁴ Andreas Hepp, *Deep Mediatization*, New York 2020, 115f.

¹¹⁵ Andreas Hepp, *Medienkultur. Die Kultur mediatisierter Welten*, Wiesbaden 2013, 63.

¹¹⁶ Vgl. ebd., 99.

¹¹⁷ Ansgar Kreuzer, *(Meta-)Identität des Christlichen in der pluralen Gesellschaft. Zu Aktualität und Relevanz einer kenotischen Theologie*, in: ThPQ 168 (2020), 309–322, hier 310.

¹¹⁸ Vgl. Isolde Charim, *Ich und die Anderen. Wie die neue Pluralisierung uns alle verändert*, Wien 2018, 21: „Homogenität einer Gesellschaft bedeutet nicht einfach Vereinheitlichung. Homogenität einer Gesellschaft bedeutet vielmehr die Sekundarisierung der Unterschiede.“

und in der Verhältnisbestimmung zur gesellschaftlichen Diversität ihre spätmoderne Anschlussfähigkeit erweisen¹¹⁹:

Statt in eine Überlieferung eingeordnet zu werden, eignet man sich Traditionen an – eigene und fremde. Statt Zuweisung zu einem Platz, wird ein Platz eingenommen. Selbstständig. [...] Statt durch die Einreihung in eine Kette der Generationen ent-subjektiviert zu werden, wird das Ich, indem es wählt, gestärkt.¹²⁰

Daraus leitet sich neben einer inneren Pluralität nicht nur eine religiöse Pluralität von Gesellschaften und deren Wertschätzung ab, in denen sich auch die christlichen Traditionen als Bestandteil eines vielgestaltigen Gefüges einordnen.¹²¹ Über Charim und Kreutzer hinaus ist zu konstatieren, dass die theologischen und kulturellen Bestände des Christentums zum Gestaltungsmaterial, zur Ressource singularisierter Konstruktionen religiöser Identitäten werden und damit zum Gegenstand von Rekombinationen.

Wurde schon in den letzten Jahrzehnten angesichts der diözesanen Strukturreformen in der katholischen Kirche Deutschlands darauf verwiesen, dass diese kaum die Potenziale der Pluralität biblischer Gemeindeverständnisse und ekklesiologischer Grundlagen widerspiegeln und eher von außertheologischen Legitimationen geprägt waren¹²², so entstehen aus einer Kultur der Digitalität weitergehende Impulse zur Etablierung digitaler Kirchorte und Gemeindebildungsprozesse¹²³ in den sich vergrößernden Pastoralstrukturen der Diözesen, die bislang kaum aufgegriffen werden. Insbesondere die Verhältnisbestimmung von ordiniertem Amt und dem in der Taufweihe fundierten gemeinsamen Priestertum (LG 10) ist in den konzilshermeneutischen Diskursen zurückliegender Jahrzehnte als anhaltender Suchprozess zu charakterisieren. Diese theologischen Neubestimmungen erhalten im Kontext einer gesellschaftlichen Kultur der Digitalität und der darin ansetzenden Inkulturationsbemühungen wertvolle Impulse.

¹¹⁹ Leo Penta / Werner Schiffauer, „Nur in der Stadt kannst Du rein religiös sein“. Ein Gespräch über Politik und Praktiken religiöser Gemeinschaften in Berlin, in: metroZones (Hg.), Urban Prayers. Neue religiöse Bewegungen in der globalen Stadt, Hamburg 2014, 249–270, hier 269.

¹²⁰ Charim, *Ich und die Anderen*, 67. Fragwürdig erscheint die von Charim vorgenommene Ableitung laizistischer Gesellschaftskonzepte aus der (religions-)soziologischen Analyse für pluralisierte Gesellschaften.

¹²¹ Vgl. Kreutzer, *(Meta-)Identität*, 312.

¹²² Vgl. Johann Pock, *Gemeinden zwischen Idealisierung und Planungszwang. Biblische Gemeindeftheologien in ihrer Bedeutung für gegenwärtige Gemeindeentwicklungen. Eine kritische Analyse von Pastoralplänen und Leitlinien der Diözesen Deutschlands und Österreichs*, Wien 2006, 501.

¹²³ Vgl. Karsten Kopjar, *Kirche 2.0 – zwischen physischer, virtueller und geistlicher Gemeinschaft*, in: Costanza/Ernst (Hg.), *Personen im Web 2.0*, 146–165, hier 162.

Abstract: In the 21st century, digital structures are advancing to become a culture-shaping force encompassing the whole of society. Participatory forms of communication are on the rise, especially in terms of social media. With regard to institutionalized religion, digital media have a destabilizing effect, while at the same time providing impulses for new forms of communalization. This ambivalence reveals powerful ecclesiological effects. In appreciating these effects, it seems natural to turn to the plurality of ecclesial social forms at the beginning of Church formation, as reflected in the writings of the New Testament. Thus, the “culture of digitality” (Felix Stalder) creates an opportunity to remember this diversity of ecclesial social forms – on the basis of a broadened understanding of the Church, beyond congregational hegemony – and to transfer it into creative forms of church life.

Keywords: culture of digitality, identity construction, social forms, participation, plurality, church development