

Digitale Konnektivitäten als christliche Sozialform?

Von brüchigen Stabilitätsversprechen zu rhizomatisch-ekklesialen Szenen

Wolfgang Beck

Zu den bemerkenswerten Phänomenen von Digitalität gehört im 21. Jahrhundert längst ihre Gesellschaft umfassende, alle Lebensbereiche berührende oder sogar prägende Expansionskraft¹, ihre Entwicklung zur mobilen Kommunikation² und in all dem ihre Kraft zum „disruptiven Wandel“³ der Gesellschaft. Sowohl die unterschiedlichen Formate der *Social Media* wie auch die Digitalität der Dinge bis hin zu den aktuellen Diskussionen um Künstliche Intelligenz zeigen, dass ein Ende dieser Expansionspotenziale nicht abzusehen ist. Nach Armin Nassehi ermöglicht gerade das einfache Grundmuster des Digitalen seine flexible Expansionskraft. Die Dynamik des Digitalen baut daher vor allem auf der binären Statik und stabilen Berechenbarkeit⁴ ihrer Hintergrundstruktur auf.⁵ Digitalität vermag dadurch ihrerseits als Kontroll- und Sicherheitslieferantin im Rahmen einer „Quantifizierung des Sozialen“⁶ in einem als unübersichtlich erlebten Umfeld spätmoderner Gesellschaften zu fungieren – produziert dabei ihrerseits Gefahren (wie z. B. die Destabilisierung

¹ A. Barthelmeß, *Die große Zerstörung. Was der digitale Bruch mit unserem Leben macht*, Berlin 2020, 53.

² P. Vorderer, C. Klimmt, *The Mobile User's Mindset in a Permanently Online, Permanently Connected Society*, in: R. Ling, L. Fortunati, G. Goggin, S. S. Lim, u. a. (Hg.), *The Oxford Handbook of Mobile Communication and Society*, Oxford 2020, 54–67, 60.

³ T. Fornet-Ponse, *Digitale Transformation, „disruptiver Wandel“ und eine synodale Kirche?*, in: K. Ruhstorfer (Hg.), *Zwischen Progression und Regression. Streit um den Weg der katholischen Kirche*, Freiburg/B. 2019, 389–406, 389.

⁴ A. Nassehi, *Muster. Theorie der digitalen Gesellschaft*, München 2019, 42.

⁵ Ebd., 204.

⁶ S. Mau, *Das metrische Wir. Über die Quantifizierung des Sozialen*, Berlin 2017, 21.

demokratischer Strukturen).⁷ Aufgrund ihrer Grundstruktur kann sie im postmodernen Verlust von Strukturen vor allem Übersicht und Handhabbarkeit erzeugen.⁸ Kontrolle wird hier zur „bestimmenden Produktivkraft“⁹. Doch jedes Sicherheitsangebot erzeugt eigene, verdeckte Gefahren! In vormodernen Gesellschaften konnte die Religion durch das Angebot von Deutungsmustern eine dominierende Position als Lieferantin von Sicherheit und Stabilität einnehmen. Sie produzierte jedoch auch ihrerseits Gefahren, die sich theologisch lange Zeit in konstruierten Drohkulissen der Heilsunsicherheit und religionspraktisch in Tendenzen zum Machtmissbrauch artikulieren. Für die christliche Religion ereignet sich in der schonungslosen Bearbeitung der ihr selbst eigenen Gefahren und Bedrohungspotenziale eine Befreiung – insbesondere von einer toxischen Theologie des „Gottesmissbrauchs“¹⁰. Im Modus der Schwäche und gesellschaftlichen Marginalisierung öffnet sich ein freier Blick auf ihre zentralen theologischen Selbstvergewisserungen der „nicht-zwingenden Notwendigkeit“¹¹. In modernen, fortschreitend säkularisierten Gesellschaften wird die Religion als öffentliches Phänomen zunehmend durch das Marktgeschehen und dessen Hegemonialität¹² in der Rolle der Sicherheitslieferantin abgelöst. Aus der Hoffnung auf Heil wurde die Hoffnung auf Wachstum. An die Stelle der Heilungsgewissheit treten zunächst die bedrohlichen Szenarien gesellschaftlicher und wirtschaftlicher Abstiege. Im Zentrum dieser Verschiebung stehen im Verlauf des 20. Jahrhunderts damit zwei zentrale Narrative: die individuelle Leistung des „unternehmeri-

⁷ S. Zuboff, *Das Zeitalter des Überwachungskapitalismus*, Frankfurt/M. – New York 2018, 586.

⁸ Vgl. D. Baecker, *Digitalisierung als Kontrollüberschuss von Sinn*, Beiheft zu: *Zukunftsinstitut* (Hg.), *Digitale Erleuchtung. Alles wird gut. Trendstudie*, Frankfurt/M. 2016.

⁹ Nassehi, *Muster* (s. Anm. 4), 43.

¹⁰ W. Beinert, *Gottesmissbrauch*, in: M. Remenyi, T. Schärfl (Hg.), *Nicht ausweichen. Theologie angesichts der Gotteskrise*, Regensburg 2019, 203–215, 213.

¹¹ J. Loffeld, *Der nichtnotwendige Gott. Die Erlösungsdimension als Krise und Kairos des Christentums inmitten seines säkularen Relevanzverlustes*, Würzburg 2020, 235.

¹² R. Bucher, *Christentum im Kapitalismus. Wider die gewinnorientierte Verwaltung der Welt*, Würzburg 2019, 49.

schen Selbst¹³ als „Projektmanagement“¹⁴ gelingenden Lebens auf der Grundlage gesellschaftlicher Aufstiegsversprechen und das ökonomische Wachstum als Garant sozialer Stabilität. Beide, die individuelle Leistung und das volkswirtschaftliche Konstitutiv des unbegrenzten Wachstums, können jedoch die behauptete Verlässlichkeit immer weniger erzeugen und erweisen sich in den komplexen Krisenerfahrungen des 21. Jahrhunderts zunehmend als trügerisch. Stattdessen produzieren auch sie verdeckt neue Gefahren, etwa die der gesellschaftlichen Ungerechtigkeit durch manifeste Chancenungleichheit und der Umwelt- und Klimaproblematik. Die Geschwindigkeit, mit der sich Pandemien in einem globalisierten Gesellschafts- und Wirtschaftsmodell ausbreiten, decken die Fragilität der komplexen, transkontinentalen Bezüge hegemonialer Marktformigkeit auf und lassen die Erzeugung dieser neuen Gefahren konkret erlebbar werden. In diesem Umfeld steigt mit Beginn des 21. Jahrhunderts Digitalität in die Rolle der verbliebenen Stabilitätslieferantin auf. Sie erscheint nicht nur als nahezu einzige von Pandemien unberührte und verlässlich funktionsfähige Gesellschaftsstruktur. Mit ihrer einfachen, technischen Grundstruktur binärer Codes kommt sie zudem ohne ideologische Prägung aus und bietet sich damit flexibel jeglicher weltanschaulichen Indienstnahme an. Ihre Volatilität¹⁵ und Anpassungsfähigkeit birgt auch die Möglichkeit von Lernprozessen an gescheiterten Innovationen. Diese Flexibilität erzeugt nicht nur eine enorme Anpassungsfähigkeit gegenüber allen politischen Systemen. Sie macht digitale Strukturen auch zu einem zentralen Instrument einer dynamischen Strategie von Krisenbearbeitungen, wie sie insbesondere in Open-Source-Ansätzen als Möglichkeit der „Kooperativen Kompetenzaneignung“¹⁶ sichtbar wird. Eine möglichst dezentrale und plurale Bearbeitung von Aufgaben und die wechselseitige Integration von Nutzungs- und Korrektur-

¹³ U. Bröckling, *Das unternehmerische Selbst. Soziologie einer Subjektivierungsform*, Frankfurt/M. 2007, 46.

¹⁴ Bröckling, *Das unternehmerische Selbst*, 279.

¹⁵ K. G. Sander, *Wie Digitalisierung Theologie verändern kann: Überlegungen zur Anschlussfähigkeit von Theologie im Brennpunkt digitaler Kommunikation*, in: A. Gierke-Ungermann, C. Handschuh (Hg.), *Digitale Lehre in der Theologie. Chancen, Risiken und Nebenwirkungen*, Berlin 2020, 97–110, 104.

¹⁶ R. Abdelhamid, *Die Unübersichtlichkeit der Demokratie. Ein Dilemma spätmoderner Politik*, Bielefeld 2017, 293 ff.

prozessen können als Inbegriff einer dynamischen Krisenbearbeitung identifiziert werden. Ihre symbolische Repräsentanz finden sie in Updates zur Gewährleistung kontinuierlicher Lernprozesse. Es genügt nicht, die Theologie als vermeintliche Trägerin der „ewigen Wahrheiten“¹⁷ in einer kontrastierenden Positionierung gegenüber diesen volatilen Dynamiken anzusiedeln. Stattdessen ist die häufig negierte Wandlungsfähigkeit lehramtlicher Theologie zu würdigen und in einem digitalen Umfeld als pluralitätsfähige Anschlussfähigkeit auszumachen.

Mit digitalen Strukturen werden gerade auch in ihren panoptischen Potenzialen¹⁸ neue Instrumente der Krisenbearbeitung ermöglicht (beispielsweise in der Corona-Tracing-App). Dass auch sie spezifische Gefahren, etwa in Gestalt von Manipulationsmöglichkeiten, des Dataismus als „Kontrollillusion“¹⁹ und der Destabilisierung demokratischer Gesellschaftsstrukturen erzeugen, ist Gegenstand der sozial- und medienethischen Betrachtung. Gegen allzu pessimistische Dominanzvorstellungen einer auf Algorithmen basierten Bedrohung menschlicher Entscheidungsfreiheit²⁰ identifiziert Christoph Türcke hier sehr konkrete Unterminierungen des gesellschaftlichen Zusammenlebens, wie „Auszehrung des Rechtsstaats, die Auflösung der Öffentlichkeit, Fragmentierung des Internets, Bildung suchtbasierter digitaler Gefolgschaften, Hacker- und Terrorangriffe“²¹.

1. Aufnahme des digitalen Kulturbegriffs

Die Analyse einer „Kultur der Digitalität“²² ist ein Versuch, die skizzierte Expansion, die längst das Segment der Technik und der Medien- und Journalismusfragen überstiegen hat, in den grund-

¹⁷ Sander, Digitalisierung (s. Anm. 15), 105.

¹⁸ Z. Baumann, D. Lyon, Daten, Drohnen, Disziplin. Ein Gespräch über flüchtige Überwachung, Berlin ³2014, 37.

¹⁹ S. Spiekermann, Digitale Ethik. Ein Wertesystem für das 21. Jahrhundert, München 2019, 86.

²⁰ C. Türcke, Digitale Gefolgschaft. Auf dem Weg in eine neue Stammesgesellschaft, München 2019, 216.

²¹ Türcke, Digitale Gefolgschaft, 217.

²² F. Stalder, Kultur der Digitalität, Berlin 2016, 68.

legenden Formationen von „Referentialität“²³, „Gemeinschaftlichkeit“²⁴ und „Algorithmizität“²⁵ zu bestimmen und zu analysieren. Dazu gehören die Diskussionen über die problematischen Facetten, die insbesondere mit den Social Media als bedeutsamer Teil einer Informationsgesellschaft und deren religionsförmigen Tendenzen²⁶ verbunden sein können. Manuel Castells indes ordnet die „Kultur der virtuellen Realität“ einem gesteigerten gesellschaftlichen Säkularisierungsprozess zu.²⁷

Dazu gehört das Forcieren populistischer Diskursstile²⁸ und das Vordringen von Verschwörungstheorien²⁹ in alle gesellschaftlichen Milieus, wie es gerade im Verlauf der Corona-Pandemie des Jahre 2020 zu beobachten war.³⁰ Der Kommunikationswissenschaftler Bernhard Pörksen ruft deshalb in Sorge um die Kultur öffentlicher Diskurse und Meinungsbildungsprozesse zur Neuformation der Redaktionen bzw. einer „redaktionellen Gesellschaft“ mit neuen Formen klassischer Gatekeeper-Funktion auf.³¹ Es ist der Versuch, Autoritäten zu erhalten oder neu zu errichten, damit sie in dem, was fluide erscheint und von vielen als tendenziell überfordernd empfunden wird, als wichtiges Element der Strukturierung des Unüberschaubaren³² fungieren. Ähnliche Fokussierungen gibt es in der Phi-

²³ Ebd., 96.

²⁴ Ebd., 129.

²⁵ Ebd., 164.

²⁶ R. Feustel, „Am Anfang war die Information“. Digitalisierung als Religion, Berlin 2018, 15.

²⁷ M. Castells, Der Aufstieg der Netzwerkgesellschaft, in: Ders., Das Informationszeitalter. Wirtschaft, Gesellschaft, Kultur, Bd. 1, Opladen 2004, 428.

²⁸ A. Haller, Populist Online Communication, in: B. Krämer, C. Holtz-Bacha (Hg.), Perspectives on Populism and the Media. Avenues for Research, Baden-Baden 2020, 161–179, 175.

²⁹ K. Nocun, P. Lamberty, Fake Facts. Wie Verschwörungstheorien unser Denken bestimmen, Köln 2020, 41: „Verschwörungsideologien, so absurd sie auch auf Außenstehende wirken mögen, bieten für ihre Anhänger ein allumfassendes Erklärungsmuster, das Orientierung und Halt verspricht.“

³⁰ Vgl. ebd., 182.

³¹ B. Pörksen, Die große Gereiztheit. Wege aus der kollektiven Erregung, München 2018, 186.

³² M. Herrmann, „Aber das ist doch nicht echt!“ Komplexität und Virtualität als Impulse gegenwärtiger Kirchenbildungsprozesse, in: ZPTh 39 (2019) 1, 19–31, 24.

losophie, in der etwa Byung-Chul Han aufgrund von Beschleunigungsprozessen in einem digital-kulturellen Umfeld von einer ‚Burnout-Gesellschaft‘ spricht, in der die Einzelnen nicht mehr ausgebeutet werden, sondern sich selbst ausbeuten. Als zentrales Element dieser Mechanismen macht er die gesteigerte Erwartung an die Transparenz³³ aus:

„Auch die neuen Medien und Kommunikationstechniken verdünnen das Sein zum Anderen. Die virtuelle Welt ist arm an Andersheit und deren Widerständigkeit. In den virtuellen Räumen kann sich das Ich praktisch ohne das ‚Realitätsprinzip‘ bewegen, das ein Prinzip des Anderen und des Widerstands wäre. (...) Die Virtualisierung und die Digitalisierung bringen das Reale immer mehr zum Verschwinden, das sich vor allem durch seine Widerständigkeit bemerkbar macht.“³⁴

Für Han werden damit neue, verdeckte Formen der Gewalt praktiziert, die nur weniger offensichtlich sind. Der digitale Raum fungiert hier als „Echokammer“³⁵ und deren Tendenz zur Bildung neuer Konfessionsgrenzen aufgrund gemeinsamer Bekenntnisse.³⁶ In Anlehnung an die Konzepte des Panoptischen bei Jeremy Bentham³⁷ und in ihrer Reflexion von Michel Foucault³⁸ formuliert Han ein deutliches Bedrohungsszenario. Han kann deshalb als Beispiel für eine breite Strömung der Skepsis innerhalb spätmoderner Gesellschaften gelten, denen der Verlust von Struktur zu einem Mehr an Kontrolle und Beschleunigung erscheint: „Der Transparenzgesellschaft erscheint jede Distanz als Negativität, die es zu eliminieren gilt. Sie stellt ein Hindernis für die Beschleunigung der Kreisläufe der Kommunikation und des Kapitals dar.“³⁹ Für Gilles Deleuze wird hier der „Kontrollüber-

³³ B. Han, Transparenzgesellschaft, Berlin ⁵2017, 76.

³⁴ B. Han, Topologie der Gewalt, Berlin ²2012, 45.

³⁵ A. Siegemund, Öffentliche Theologie im Digitalen: Von der konfessionellen Lehre zur transdisziplinären Echokammer?, in: A. Giercke-Ungermann, C. Handschuh (Hg.), Digitale Lehre in der Theologie. Chancen, Risiken und Nebenwirkungen, Berlin 2020, 85–95, 89.

³⁶ Vgl. ebd., 90.

³⁷ J. Bentham, Panoptikum oder das Kontrollhaus, Berlin 2013.

³⁸ M. Foucault, Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses, Frankfurt/M. ¹⁶2016.

³⁹ B. Han, Transparenzgesellschaft, Berlin ⁵2017, 25.

schuss⁴⁰ sichtbar, der mit grundlegenden Kontrollverlusten einhergeht und eine „Kontrollgesellschaft“ begründet.

Hier entsteht eine zunehmend zu beobachtende Skepsis gegenüber neu entstehenden und kaum regulierten Überwachungsstrukturen. Unübersehbar ist, dass diese Skepsis von einem Großteil der Bevölkerung geteilt wird oder zumindest Sympathien findet.

Für eine christliche Theologie wird unabdingbar sein, die expansive Kraft der Digitalität in ihrer gesellschaftsprägenden Dynamik wahrzunehmen und sie einerseits mit der Frage nach Effekten für ekklesio-genetische Konstitutionsprozesse zu begleiten wie andererseits auch im Sinn von GS 44 im Hinblick auf ekklesiale Lernprozesse zu befragen. Denn hier hat sich die kath. Kirche, entsprechend ihres zeitgenössisch-solidarischen Ortswechsels, auf ein Selbstverständnis als lernender Organisation⁴¹ verständigt:

„Wie es aber im Interesse der Welt liegt, die Kirche als gesellschaftliche Wirklichkeit der Geschichte und als deren Ferment anzuerkennen, so ist sich die Kirche auch darüber im klaren, wieviel sie selbst der Geschichte und Entwicklung der Menschheit verdankt. Die Erfahrung der geschichtlichen Vergangenheit, der Fortschritt der Wissenschaften, die Reichtümer, die in den verschiedenen Formen der menschlichen Kultur liegen, durch die die Menschennatur immer klarer zur Erscheinung kommt und neue Wege zur Wahrheit aufgetan werden, gereichen auch der Kirche zum Vorteil.“ (GS 44)

Es ist also in doppelter Richtung zu erheben, wie sich die Bildung von kirchlichen Sozialformen im Kontext einer Kultur der Digitalität verändert und an welchen Stellen Kirche in ihren zentralen Vollzügen etwas zu lernen hätte. Dazu gehört die Frage, inwieweit sich Digitalität als „Zeichen der Zeit“ (GS 4) identifizieren lässt⁴², auf die hin theologische Antworten zu entwickeln wären.

⁴⁰ M. Seemann, *Das neue Spiel. Strategien für die Welt nach dem digitalen Kontrollverlust*, Freiburg/B. 2014, 76.

⁴¹ H.-J., Sander, *Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute. Gaudium et spes*, in: P. Hünermann, B. J. Hilberath (Hg.), *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil* (Bd. 4), Freiburg/B. 2005, 581–886, 764.

⁴² Vgl. V. Pirker, *Digitalität als ‚Zeichen der Zeit‘?* In: *ThPQ* 168 (2020) 2, 147–155, 154.

2. Die Frage nach sozialförmigen Konstitutionsprozessen

Zu den zentralen Merkmalen einer „Kultur der Digitalität“ gehört ihre Dezentralität, in all der Ambivalenz, die sich dabei etwa in der Destabilisierung demokratischer Strukturen ergeben kann. Das macht sie für Diktatoren dieser Welt gefährlich, weil sie sich der direkten Kontrolle entzieht und Möglichkeiten der Manipulation von Meinungsfindungsprozessen eröffnet. Gerade diese Ambivalenz ist wohl der Grund dafür, dass sich nicht exakt bestimmen lässt, ob mit den Social Media Demokratisierungsschübe erfolgen (darin liegt jedenfalls eines ihrer großen Versprechungen). Deutlich ist, dass hier auch die Kontrollmechanismen dezentralisiert und damit – zugunsten einer Netzwerkstruktur⁴³ – entmonopolisiert werden. Es lässt sich also von gesteigerten Partizipationsofferten sprechen, mit denen die Einzelnen in die Situation gelangen, öffentliche Diskurse mitzugestalten und gar in politische Bewegungen zu überführen, wie auch wirksame Kontrolle⁴⁴ auszuüben:

„Alle sind nun nicht mehr nur Leserinnen und Leser, sondern auch potenzielle Autorinnen und Autoren. Für diese scheinbar herrschaftsfreie Kommunikation bezahlen die Partizipierenden mit ihren Daten, aber eine Bewertung der Inhalte erfolgt nur aufgrund ihrer wirtschaftlichen Verwertbarkeit im Zusammen mit Konsum und politischer Nützlichkeit.“⁴⁵

Die Partizipationspotenziale, verschieben alle in die ambivalente Doppelrolle von Kontrollierten und Kontrollierenden und münden z. B. in die Ausrichtung journalistischer Arbeit an den Rezipient*innen.⁴⁶ Mit den Auswirkungen dieser Verschiebung hat sich Bernhard Pörksen im Blick auf ihre Auswirkungen für religiöse Autoritäten beschäftigt, de-

⁴³ H. Eder, Kirche als pastorales Netzwerk. Chancen und Konsequenzen einer operativen Kirchenkonzeption, Wien – Münster 2012, 280: „Eine Radikalisierung erfährt Kirche als sozial- und gesellschaftspolitische Akteurin in gesellschaftlichen Netzwerkprozessen, wenn sie Impulse für ihr eigenes Handeln vom Rand bzw. von der Peripherie erhält.“

⁴⁴ B. Pörksen, Das Ende der Kontrolle im digitalen Zeitalter, Köln 2012, 42.

⁴⁵ Sander, Digitalisierung (s. Anm. 15), 99.

⁴⁶ M. Ellers, User first. Wenn die Nutzer das journalistische Programm bestimmen, in: T. Köhler (Hg.), Fake News, Framing, Fact-Checking. Nachrichten im digitalen Zeitalter. Ein Handbuch, Bielefeld 2020, 401–423, 407.

ren korrupte Amts- und Lebensführung unter den Bedingungen der Social Media schnell entlarvt werden konnten. Mit der Kontrollfunktion ergibt sich auch eine Weiterentwicklung des Verhältnisses der Individuen gegenüber religiösen Autoritäten – ein Verhältnis, in dem Peter Antes in der Geschichte des Christentums eine durchgängige Priorisierung der individuellen Verantwortlichkeit gegenüber der Gemeinschaft erkennt.⁴⁷ Was aber neben dieser Ambivalenz von Kontrolle und Beobachtung entsteht, ist eine klare Erwartung an Partizipationsofferten. Die beschriebenen Strukturen nivellieren deshalb aufgrund der gesteigerten Kontrollmöglichkeiten gesellschaftliche Autoritäten und unterminieren die Bedeutung von Institutionen. So werden die theologischen Erinnerungskulturen und die Ansätze ekklesio-praktischer Innovation weitgehend entmonopolisiert.⁴⁸

Die Stellung bisheriger Deutungsmonopole in den religiösen Institutionen baut auf den Mechanismen einer statischen Risikobearbeitung auf und folgt dem Ideal größtmöglicher Stabilität und Kontinuität. Sie definieren Zugehörigkeiten und Zuständigkeiten möglichst exakt, sanktionieren Abweichungen mit Exklusionsmechanismen⁴⁹ auf der Grundlage einer möglichst exakt definierten Innen-Außen-Dualität⁵⁰ und erzeugen damit ein Sicherheitsangebot im Kontrast zur Fluidität der Spätmoderne und ihrer spezifischen Ängste.⁵¹ Das zentrale Problem der Institutionen als „permanente‘ Lösung eines ‚permanenten Problems“⁵² mit der Ausrichtung auf die Erzeugung

⁴⁷ Vgl. P. Antes, Individuum und Gemeinschaft – Freiheit und Gehorsam in der christlichen Tradition, in: R. Heinzmann, M. Selçuk (Hg.), *Autorität und Individuum. Grundlagen in Christentum und Islam*, Stuttgart 2014, 17–27, 27.

⁴⁸ V. Pirker, *Das Geheimnis im Digitalen. Anthropologie und Ekklesiologie im Zeitalter von Big Data und Künstlicher Intelligenz*, in: *Stimmen der Zeit* 237 (2019) 2, 133–141, 138.

⁴⁹ Vgl. P. Antes, *Zugehörigkeit und Exklusion in Religionen. Interner Pluralismus, Reform und Devianz*, in: P. Antes, H. de Wall (Hg.): *Religions- und Weltanschauungsfreiheit. Verfassungsrechtliche Grundlagen und konfessionelle Perspektiven*, Stuttgart 2018, 21–28.

⁵⁰ Vgl. H.-J. Sander, *Glaubensräume – Topologische Dogmatik*, Bd.1, Ostfildern 2019, 303: „Eine entweltlichte Kirche ist kein gut gemeinter Idealismus, sondern eine sehr irdische Ausschließungsprozedur mit übergeschichtlichem Anspruch.“

⁵¹ Z. Bauman, *Flaneure, Spieler und Touristen. Essays zu postmodernen Lebensformen*, Hamburg 1997, 170.

⁵² P. L. Berger, T. Luckmann, *Die gesellschaftliche Konstruktion von Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie*, Frankfurt/M. ⁵1977, 74.

von Orientierung und kollektiver Ordnung⁵³ liegt im digital-kulturellen Umfeld u. a. in der Inkompatibilität gegenüber den gesteigerten Partizipationserwartungen und gegenüber dynamischen Risikobearbeitungen. Die Frage nach der Sozialförmigkeit des Christlichen und ihrer ekklesiologischen Bestimmung hat vor dem Hintergrund dieser gesellschaftlichen Situation, der „Probleme der *Zeit*, der Temporalität, des Werdens“⁵⁴, zu erfolgen. Eine Kirche, die sich auf diese dynamische Entwicklung ihrer eigenen Sozialförmigkeit einließe, würde sich zunehmend selbst aus der Hand genommen und müsste dynamische Anpassungsmechanismen entwickeln. Dazu gehört die Wahrnehmung unterschiedlicher Ausformungen von Kirchlichkeit, die von Paul M. Zulehner mit einer vierfachen Typologie anhand des Gottesdienstbesuches entwickelt wird. Doch einerseits erscheint nicht erst mit den Erfahrungen der Corona-Pandemie fraglich, inwiefern der Bezug zur gemeindlichen Ritualpraxis in den Sonntagsgottesdiensten als zentrales Kriterium und Gradmesser für die Bestimmung von Kirchlichkeit im 21. Jahrhundert ausreichen kann. Und andererseits erfolgt die Bestimmung der Typologie bis hinein in die Bezeichnungen – Zulehner spricht von „Kirchlichen“, „Sympathisanten“, „Etwasisten“ und „Atheisierenden“⁵⁵ – mit einer sehr deutlichen Wertung und Orientierung an einem traditionellen Idealmuster gottesdienstlicher Praxis. Die aktuellen Diskurse zu digitalen Orten liturgischer Praxis deuten allerdings bereits die starke Tendenz zu alternativen Kirchenbildungsprozessen.⁵⁶ Die beispielhaft an der Studie von Zulehner sichtbare Orientierung an klassischen Orientierungspunkten wird kaum ausreichen, um die Heterogenität dieser Prozesse bestimmen zu können.⁵⁷ Dagegen soll im Folgenden einem alternativen An-

⁵³ Vgl. R. Esser, *Soziologie. Spezielle Grundlagen*. Bd. 5: Institutionen, Frankfurt/M. – New York 2005, 14.

⁵⁴ H. Delitz, *Das soziale Werden und die Fabulation der Gesellschaft. Umriss einer bergsonianischen Soziologie*, in: Diess., F. Nungesser, R. Seyfert (Hg.), *Soziologien des Lebens. Überschreitung – Differenzierung – Kritik*, Bielefeld 2018, 341–372, 341.

⁵⁵ P. M. Zulehner, *Wandlung. Religionen und Kirchen inmitten kultureller Transformation. Ergebnisse einer Langzeitstudie Religion im Leben der Österreicher*innen 1970–2020*, 122.

⁵⁶ Vgl. T. Berger, *@Worship. Liturgical Practices in Digital Worlds*, London 2019, 91.

⁵⁷ Vgl. zum Verhältnis von Mediennutzung und Formen ekklesialer Gemeinschaftsbildung eine Studie zur „Vineyard-Bewegung“ im evangelikalen Bereich:

satz zum Verständnis spätmoderner Sozialförmigkeit nachgegangen werden.

3. Rhizomatische Identität in szenischen Sozialformen

Zwei Elemente scheinen für die ekklesiogenetischen Konstitutionsprozesse in einem Umfeld der Digitalität und aufgrund ihrer weitreichenden Effekte von zentraler Bedeutung: Es kommt zu massiven Verschiebungen kollektiver und gesellschaftlicher Kontrollmechanismen. Und fest etablierte Formen der Disziplinierung durch Hierarchisierung⁵⁸, wie sie noch in den schmerzlichen Zulassungsdiskursen zu Ämtern und Sakramenten sichtbar sind, verlieren an Plausibilität.

Gerade die breite Etablierung von Zugehörigkeitsmodi, die sich etwa in Modellen des „Believing without Belonging“⁵⁹ ausdrücken, werden von einer strukturimmanenten Heterogenität und seiner Maximalform des „Belonging without Believing“⁶⁰ ergänzt. Diese individuellen Ausgestaltungen der Zugehörigkeitsform entsprechen nicht den lehramtlichen Normierungen und verunsichern in Gestalt institutioneller „Enteignungen“⁶¹ kirchliche Autoritäten. Die Bestimmung der individuellen Zugehörigkeit erscheint deshalb als Form einer mündigen Selbstermächtigung der Individuen, die lehramtliche Vorgaben längst unter ihren „Zustimmungsvorbehalt“⁶² stellen und diese als Angebot interpretieren. Die lehramtlichen

F. Huber, Media, Milieu, and Community. Forms of (Media-based) Vergemeinschaftung within and beyond the Association of Vineyard Churches, in: A. Rota, O. Krüger (Hg.), *The Dynamics of Religion, Media, and Community*. Heidelberg Journal of Religions on the Internet 14 (2019), 131–158, 152.

⁵⁸ P. Gehring, Das invertierte Auge. Panopticon und Panoptismus, in: M. Rölli, R. Nigro (Hg.), *Vierzig Jahre „Überwachen und Strafen“*. Zur Aktualität der Foucault'schen Machtanalyse, Bielefeld 2017, 21–41, 23.

⁵⁹ G. Davie, *Religion in Britain. A Persistent Paradox*, Chichester 2015, 78.

⁶⁰ B. Mountford, *Christian Atheist. Belonging without Believing*, Hants 2011, 129.

⁶¹ M.N. Ebertz, Die Entgrenzung des kirchlichen Feldes in der Gegenwart, in: S. Kopp (Hg.), *Kirche im Wandel. Ekklesiale Identität und Reform*, Freiburg/B. 2020, 30–59, 56.

⁶² R. Bucher, Rainer, Entmonopolisierung und Machtverlust. Wie kam die Kirche in die Krise?, in: Ders. (Hg.), *Die Provokation der Krise. Zwölf Fragen und Antworten zur Lage der Kirche*, Würzburg 2004, 11–29, 19.

Idealbestimmungen sind damit nicht nur hinsichtlich moderner Freiheitsverständnisse weitgehend inkompatibel, sondern werden selbst von Menschen mit einem hohen Grad an kirchlicher Nähe und Identifikation selektiv rezipiert oder weitgehend ignoriert. Die Gruppenidentität religiöser Gemeinschaften kann sich deshalb immer weniger aufgrund einer Bestimmung durch Abgrenzungen konstituieren und hat im zu suchenden Risiko offener Ränder ihr Selbstverständnis neu zu entwickeln.⁶³ Manuela Kalsky identifiziert in diesen Prozessen der Pluralisierung religiöser Identitäten⁶⁴ eine Tendenz zu „rhizomatischen“⁶⁵ Identitätskonstruktionen, in denen Elemente unterschiedlicher Traditionen und Gemeinschaften individuell kombiniert werden. Das Konzept des Rhizoms als „Prinzip der Vielheit“⁶⁶ geht auf Gilles Deleuze zurück und beschreibt in der Metapher unterirdischer Pilzgeflechte eine Identitätsstruktur, für die anstelle der Abgrenzung von Widersprüchlichem gerade die Verbindung des Konträren tritt⁶⁷ und die Hoheit über die Kontrolle im Individuum angesiedelt ist.⁶⁸ Die monistische Philosophie von Gilles Deleuze überwindet das „Paradigma der Binarität“⁶⁹ und verbindet Gegensätzliches in einer „Univozität des Verschiedenen“⁷⁰. Das rhizomatische System verhindert Monopolstellungen und „Diktaturtheoreme“⁷¹, weil es auf einer konsequenten Dezentralität aufbaut.

⁶³ J. N. Collet, T. Eggensperger, U. Engel, Offene Ränder – vielgestaltige Zugehörigkeiten. Theologie Reflexionen zu einer pluralitätsfähigen und engagierten Kirche in Bewegung, in: M. Etscheid-Stams, R. Laudage-Kleeberg, T. Rünker (Hg.), *Kirchenaustritt – oder nicht. Wie Kirche sich ändern muss*, Freiburg/B. 2018, 209–288, 243.

⁶⁴ C. Gärtner, Zur Pluralisierung religiöser Identität(en), in: U. Willems, A. Reuter, D. Gerster (Hg.), *Ordnungen religiöser Pluralität. Wirklichkeit – Wahrnehmung – Gestaltung*, Frankfurt/M. 2016, 553–580, 566.

⁶⁵ M. Kalsky, Flexible Gläubige und ihre rhizomatische Identitäten, in: *WuA* 60 (2019) 2, 65–70, 69.

⁶⁶ Deleuze, Gilles, *Rhizom*, Berlin 1977, 13.

⁶⁷ R. v. Lippe, Für eine neue und wechselseitige Aufklärung, in: Ders., F. Hahn (Hg.), *Mit und voneinander lernen der Kulturen. Für eine gegenseitige Aufklärung*, Freiburg/B. – München 2018, 155–166, 166.

⁶⁸ M. Ott, *Gilles Deleuze zur Einführung*, Hamburg³ 2018, 33.

⁶⁹ F. Herzig, *Unsinn zur Unzeit. Ein Dialog mit Gilles Deleuze über „Ereignis“ im homiletischen und liturgischen Horizont*, Göttingen 2020, 39.

⁷⁰ Ebd., 39.

⁷¹ Deleuze, *Rhizom* (s. Anm. 66), 28.

Bestandteil dieser Verschiebung ist, dass sich hierarchische Strukturen und die in ihnen fest etablierten Amtsträger*innen ihrerseits einer öffentlichen Kontrolle ausgesetzt sehen, die nicht nur den bisherigen Habitus des Amtes grundlegend in Frage stellen kann.

Aus den Partizipationsofferten insbesondere der Social Media ergeben sich entsprechende Erwartungen in allen Gesellschaftsbereichen, unabhängig von der Frage, ob diese Offerten tatsächlich genutzt werden. Ein anschauliches Beispiel dafür sind die hohen Erwartungen an kirchliche Synodalität⁷² und deren eklatante Diskrepanz zu der tatsächlichen Nutzung dieser Partizipationsangebote. Trotz des Missverhältnisses von Partizipationsofferten und deren tatsächlicher Nutzung gilt es als zunehmend inakzeptabel, wenn diese Offerten nicht auf allen Ebenen einer Institution sichtbar sind.

Mit dem Verlust von hierarchischen Kontrollmöglichkeiten kommt es zu einer forcierten Angebots- und Wettbewerbssituation unterschiedlicher Religionen und Konfessionen, die durch die pluralisierte Bestimmung, in welcher Form und Intensität Menschen ihre Zugehörigkeiten verstehen, noch forciert werden.⁷³ Jenseits konfessionsbezogener Grenzregimes entstehen Konstitutionsprozesse als „communities of practice“⁷⁴, in denen gemeinsame Räume kommunikativ gebildet werden. Die teilweise noch die pastorale Praxis prägende Frage, wie Menschen an die Institution „gebunden“⁷⁵ werden können, wird dabei zunehmend von der individuell unterschiedlichen Positionierung, Partizipationsform, Intensität der Teilhabe und Dauer der Zugehörigkeit in diesen Kommunikationsräumen überholt

⁷² J. Knop, Partizipation – geteilte Verantwortung in Liturgie und Kirche, in: *IKaZ* 49 (2020), 374–385, 377.

⁷³ M. Haas, Religion und Neue Medien. Eine Untersuchung über (quasi-)religiöses Verhalten von Jugendlichen in ihrem gegenwärtigen Mediengebrauch, München 2015, 71.

⁷⁴ K. Merle, Seelsorge als öffentlichkeitsrelevante Funktion der Kirche. Erinnerung an eine poimenische Grundbestimmung im Zuge der Digitalisierung, in: *WzM* 72 (2020), 203–215, 205.

⁷⁵ D. Pollack, Worauf die Bindung an die Kirche beruht: Kirchensoziologische Analyse zum Verhältnis der evangelischen Kirchenmitglieder zu ihrer Kirche und den Grenzen kirchenreformerischen Handelns, in: J. Hermelink, G. Wegner (Hg.), *Paradoxien kirchlicher Organisation. Niklas Luhmanns frühe Kirchensoziologie und die aktuelle Reform der evangelischen Kirche*, Würzburg 2008, 71–99, 96.

und es ist „davon auszugehen, dass die Signifikanz ekklesiologischer Differenzen für das Bindungsverhalten immer weiter abnimmt.“⁷⁶ Dieses Sampling der persönlichen Glaubensformation erstreckt sich dabei schon jetzt nicht nur auf die äußere Zugehörigkeitsgestaltung, sondern auch auf die persönliche Konstellation der Glaubensinhalte, die nicht nur unter individuellen Zustimmungsvorbehalt gestellt, sondern auch über Konfessions- und Religionsgrenzen hinweg re-kombiniert werden.⁷⁷

Diese Vervielfältigung sowohl von Zugehörigkeitsbestimmungen in individueller Verantwortung, wie auch die Variation in der Bestimmung von Glaubensinhalten findet ihre größte Kompatibilität in Sozialformen der Szenen als „posttraditionale Formen der Gemeinschaftsbildung“⁷⁸. In der Szene des Christlichen lassen sich Pluralitäten von Stilen, Theologien, Traditionen, rituellen Prägungen, aber eben auch von persönlichem Geschmack, sowie Intensität und Dauer der Zugehörigkeit in je unterschiedlichen Verhältnisbestimmungen integrieren, ohne einzelne Formen als defizitär bewerten und herabwürdigen zu müssen. In der Szene behalten Individuen die Deutungs- und Gestaltungshoheit über die Ausgestaltung ihrer Partizipation, die damit „anlassbezogen und themenspezifisch“⁷⁹ aus dem Modus des Schicksals heraustritt und zur Aufgabe wird. Diese situativ bestimmten „Gesellungsgebilde“, die mit den Freiheitsgewinnen und Überforderungserfahrungen multioptionaler Gesellschaftsstruktur einhergehen, bauen auf interaktiver Kommunikation als neuer Form kommunikativen Handelns⁸⁰ und Spiri-

⁷⁶ B. Szymanowski, B. Jürgens, M. Sellmann, Dimensionen der Kirchenbindung. Meta-Studie, in: M. Etscheid-Stams, R. Laudage-Kleeberg, T. Rünker (Hg.), Kirchenaustritt – oder nicht. Wie Kirche sich ändern muss, Freiburg/B. 2018, 57–124, 71.

⁷⁷ M. Perniola, Vom katholischen Fühlen. Die kulturelle Form einer universellen Religion, Berlin 2017, 37.

⁷⁸ R. Hitzler, A. Niederbacher, Leben in Szenen. Formen juveniler Vergemeinschaftung heute, Wiesbaden ³2010, 13.

⁷⁹ Merle, Seelsorge (s. Anm. 74), 207.

⁸⁰ Vgl. F. Krotz, Posttraditionale Vergemeinschaftung und mediatisierte Kommunikation, in: R. Hitzler, A. Honer, M. Pfadenhauer (Hg.), Posttraditionale Gemeinschaften. Theoretische und ethnografische Erkundungen, Wiesbaden 2008, 151–169, 158.

tualitätskonzepten „offenporiger Autonomie“⁸¹, die unterschiedliche Traditionen zu verbinden vermag, auf. Die Ausbildung kirchlichen Lebens als christlicher Szene kann als rhizomatisches Gebilde gegenüber einem digital-kulturellen Lebensumfeld in hohem Maß kompatibel sein. Ihre Herausforderungen für bestehende Strukturen von Ämtern, institutionellen Hierarchien und erfahren in ihrer Fluidität hilfreiche Impulse, um auf allen Ebenen kirchlichen Lebens Prozesse der Kirchenentwicklung anzustoßen. Schon aufgrund anderer gesellschaftlicher Gegenwartsphänomene verändern sich Biographieverläufe und Lebensgewohnheiten in Moderne und Spätmoderne massiv. Neben ein lehramtlich idealisiertes Gemeinschaftskonzept, das insbesondere in der *Communio*-Theologie ausformuliert wurde, entstanden schon seit den 1980er Jahren zunehmend neue, lehramtlich kaum reflektierte Formen kirchlichen Lebens („Gemeinden auf Zeit“⁸²). Für gesellschaftliche Teilsegmente konnten die vorhandenen Konzepte in Gestalt von Kontrastangeboten anschlussfähig bleiben. Wo Menschen sich durch forcierte Beschleunigungsphänomene, Migrationserwartungen oder neue Konstellationen von Geschlechterrollen überfordert und gesellschaftlich marginalisiert sehen, gewinnt ein Gemeindekonzept mit einer Ausrichtung auf biographiebegleitende, pastorale Kontinuität und amtlich-personale Stabilität noch im 21. Jahrhundert Attraktivität. Sie schätzen die Sicherheit einer auf Homogenität und behaupteter Bruchlosigkeit aufbauenden Glaubensverkündigung. Für eine Anschlussfähigkeit an breite Gesellschaftssegmente genügt ein bloßes Alternativkonzept jedoch nicht. Ekklesiologische Konzepte, die sich gleichermaßen auf eine Kultur der Digitalität wie auf weitere Strukturphänomene der Spätmoderne einlassen, werden auf einem solidarisierenden statt alternierenden Grundmodus zur Gegenwartsgesellschaft gründen. Dieses Einlassen hat freilich unter dem Anspruch zu erfolgen, nach den „Zeichen der Zeit“ zu suchen und in einer Grundhaltung der „Unterscheidung der

⁸¹ U. Habenicht, *Freestyle Religion. Eigensinnig, kooperativ und weltzugewandt – eine Spiritualität für das 21. Jahrhundert*, Würzburg 2020, 109.

⁸² P. Bubmann, K. Fechtner, B. Weyel, ‚Gemeinde auf Zeit‘. Empirische Wahrnehmung punktuell-situativer Formen evangelischer Kirche und ihre sozialitätstheoretische Reflexion, in: B. Weyel, P. Bubmann (Hg.), *Kirchentheorie. Praktisch-theologische Perspektiven auf die Kirche* (Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie; Bd. 41), Leipzig 2014, 132–144, 144.

Geister“ auch die problematischen Elemente, wie die demokratischen Diskurse unterminierenden Mechanismen, zu bearbeiten.

4. Kommunikationsformen und -stile

Social Media erzeugen Nähe, indem sie räumliche und persönliche Distanzen überwinden und auf einer „phatischen Kommunikationsstruktur“ aufbauen. Ihr primäres Ziel ist die jeweilige Selbstvergewisserung und die Ausgestaltung von Beziehungen⁸³ mit denen sich Gemeinschaftsbildungen ereignen ohne direkt angezielt zu werden.⁸⁴ Zweifellos bauen gerade in den Social Media viele Formate auf der Inszenierung von Nähe und Vertrautheit auf, was insbesondere im Phänomen von Selfies⁸⁵ zum Ausdruck kommt, die nicht einfach nur als Ausweis eines „pathologischen Narzissmus“⁸⁶ einzuordnen sind.⁸⁷

Für die religiöse Kommunikation und das Anliegen kirchlicher Verkündigung der Botschaft Jesu Christi entsteht damit die Erwartung des persönlichen Kennenlernens der Akteur*innen. Doch neben diesen Konsequenzen für eine kirchliche Verkündigungspraxis, die das Risiko der persönlichen Sichtbarkeit der Akteur*innen und das Angebot der inszenierten Nähe nicht scheut, gibt es auch einen wichtigen Effekt für die zentrale Bestimmung von Religion. Wo diese lediglich auf einem Heiligkeitskonzept der Entzogenheit⁸⁸, auf

⁸³ R. Simanowski, *Die Facebook-Gesellschaft*, Berlin 2016, 69.

⁸⁴ A. Neumaier, *Christian Online Communities. Insights from Qualitative and Quantitative Data*, in: A. Rota, O. Krüger (Hg.), *The Dynamics of Religion, Media, and Community*. Heidelberg Journal of Religions on the Internet 14 (2019), 20–40, 37.

⁸⁵ K. Huizing, *Selfie, Belfie, Fotsie und Nudie*. Das Wörterbuch der Selbstentblößung, in: T. Gojny, K. S. Kürzinger, S. Schwarz (Hg.), *Selfie – I like it*. Anthropologische und ethische Implikationen digitaler Selbstinszenierung, Stuttgart 2016, 57–72. T. M. Senft, N. K. Baym, *What does the Selfie say? Investigating a Global Phenomenon*, in: *International Journal of Communication* 9, 1588–1606.

⁸⁶ C. Paganini, K. Steimer, *Personenkult und Selfiehype*. Die Suche nach dem Selbst im digitalen Zeitalter, in: M. Datterl, W. Guggenberger, C. Paganini (Hg.), *Gestalten des Glaubens. Hoffnungsträger und Stolpersteine*, Innsbruck 2018, 167–184, 183.

⁸⁷ R. Reichert, *Die Macht der Vielen*. Über den neuen Kult der digitalen Vernetzung, Bielefeld 2013, 83.

⁸⁸ C. Ernst, *Sichtbar entzogen*. Medienwissenschaftliche und theologische Deu-

„pseudosakrale“⁸⁹ Strukturen und damit auf bloßen Dichotomien von heilig-profan, sichtbar-entzogen aufbaut, entspricht sie nicht der rhizomatischen Struktur der Szene. Neue Formen von Kollektivität als „kollektivierende Prozesse“⁹⁰ jenseits der Gegenüberstellung von singular und plural benötigen diskursive Kommunikationsformen, nicht deklaratorisch behelnde Formen von Katechesen als bloße Mitteilung von Gewusstem, um eine prozessorale „Grammatik von Zugehörigkeit_en“⁹¹ entsprechen zu können. Eine Verkündigungspraxis im Rahmen christlicher Szenen und „oszillierender Zugehörigkeiten“⁹² wird konsequent charismenorientiert sein, darin ekklesiogenetische Effekte⁹³ erzeugen und die Erwartung an kooperative Leitungskulturen und pluriforme Leitungsmodelle verstärken. Aus einem derart „charismatischen Kirchenverständnis“⁹⁴ muss keine generelle Ablehnung hierarchischer Ämter oder der Kirche als Institution folgen. Derartige Szenarien lassen sich als Abwehrreflexe entlarven, weil eine szenische Ekklesiologie anspruchsvolle Wege zu beschreiten hat. Exklusionsandrohungen und Lehrverurteilungen erzeugen in den rhizomatischen Geflechten und einem digitalen Umfeld keine weitreichende Wirkung, werden subversiv bearbeitet und fungieren allenfalls als brüchig gewordene Stabilitätsversprechen. Eine um spätmoderne Anschlussfähigkeit bemühte Kirche wird sich diesen Prozessen nicht entziehen, sondern aussetzen.

tung von Selbstdarstellungspraktiken auf Facebook, in: Dies., C. Costanza (Hg.), *Personen im Web 2.0. Kommunikationswissenschaftliche, ethische und anthropologische Zugänge zu einer Theologie der Social Media*, Göttingen 2012, 32–47, 44. Vgl. C. Ernst, *Mein Gesicht zeigt ich nicht auf Facebook. Social Media als Herausforderung theologischer Anthropologie*, Göttingen 2015.

⁸⁹ M. Remenyi, *Kirche, Amt und Sakramentalität. Eine Bestandsaufnahme angesichts der Missbrauchskrise*, in: R. Hartmann, S. Sander (Hg.), *Zeichen und Werkzeug. Die sakramentale Grundstruktur der Kirche und ihrer Dienste und Ämter*, Ostfildern 2020, 87–116, 95.

⁹⁰ K. Meißner, *Relational Becoming – Mit Anderen werden. Soziale Zugehörigkeit als Prozess*, Bielefeld 2019, 66.

⁹¹ Ebd., 67.

⁹² Ebd., 213.

⁹³ G. Hasenhüttl, *Charisma: Ordnungsprinzip der Kirche*, Freiburg/B. 1969, 334.

⁹⁴ W. Pauly, *Gotthold Hasenhüttl. Theologie und Kirche im Konflikt*, Darmstadt 2015, 185.