

Prozession durch den realen Raum des Digitalen

Pastoraltheologische und medienethnografische Entdeckungen
bei der Suche nach einer Verhältnisbestimmung
von Liturgie und Digitalität

Wolfgang Beck

1 Die Spiritualität alltäglicher Dinge

In vielen spirituellen Ansätzen gibt es das Anliegen, alle Bereiche des Lebens in das geistliche Leben einzubeziehen und damit die einfachen Dichotomien von sakral und profan zu übersteigen.¹ Die Klosterregel des Mönchsvaters Benedikt von Nursia (um 480–547) trägt den Mönchen und insbesondere dem Cellerar auf, alle Geräte und alles Werkzeug wie heiliges Altargerät zu betrachten und mit Achtsamkeit zu verwalten.² Im monastischen Leben wird das ganze Alltagsleben als zu durchdringendes Feld des geistlichen Lebens betrachtet. Da liegen Fragen nach einem geistlichen Umgang mit digitalen Medien nahe.³ Doch geht es um mehr als um eine Alltagsspiritualität im Umgang mit den Instrumenten des alltäglichen Lebens.⁴ Dies wird auch deutlich, wenn Angela Reinders (* 1965) das Internet in ihrer Forschungsarbeit als „Ort der Gottesnähe“ mit spezifischen Möglichkeiten der liturgischen Begegnungen identifiziert.⁵ Hier zeigt sich ein theologischer Ort mit neuen Ansätzen der Sozial-

¹ Vgl. P. van Breemen, *Erfüllt von Gottes Licht. Eine Spiritualität des Alltags*, Würzburg ²1996, 182.

² Vgl. *Regula Benedicti* Kp. 31.10, zit. nach: Benedikt von Nursia, *Die Benediktins-Regel*. Lateinisch/Deutsch, mit der Übersetzung der Salzburger Äbtekonzferenz hg. von U. Faust (Reclams Universal-Bibliothek 18600), Stuttgart 2009, 88: *Omnia vasa monasterii cunctamque substantiam ac si altaris vasa sacrata conspiciat*.

³ Vgl. B. Müller, *Medienaskese. Zum benediktinischen Umgang mit digitalen Medien*, in: *ComSoc* 47 (2014) 328–337.

⁴ Vgl. B. Müller, *Klosterleben 2.0. Digitalisierung in den benediktinischen Klöstern des deutschen Sprachraums*, Stuttgart 2018.

⁵ Vgl. A. M. T. Reinders, *Zugänge und Analysen zur religiösen Dimension des Cyberspace (Literatur, Medien, Religion 16)*, Berlin – Münster 2006, 298–300.

förmigkeit⁶ und spezifischen Erscheinungsformen religiösen Lebens, wie sie von Kristin Merle (* 1974) als „Hybrid-Identitäten“⁷ bestimmt werden.

Wenn in kirchlichen und theologischen Kontexten Medien in den Fokus der Aufmerksamkeit rücken, geschieht dies in der Regel mit einer Ausrichtung des Diskurses auf Fragen der Verkündigung oder gar der Missiologie. In der Hochphase der Pandemie-Maßnahmen des Jahres 2020 rückten insbesondere Streaming-Projekte von liturgischen Feiern in den Blick, erst nachrangig auch andere diakonische und seelsorgerische Angebote. Das Interesse an Medienfragen ist dabei meist von einem einfachen Medienverständnis geprägt, christliche Glaubensbotschaften an die Menschen zu bringen und dabei nach Möglichkeiten zu suchen, die je aktuellen Instrumente der Medienlandschaft zu nutzen. Dabei kommt es im Verlauf des 20. Jahrhunderts immer wieder auch in lehramtlichen Stellungnahmen einerseits zu einem mutigen Einlassen auf neue mediale Errungenschaften, wie dies etwa mit den Massenmedien Film, Rundfunk und Fernsehen zu beobachten war. So entstehen im 21. Jahrhundert auch ethnografisch ausgerichtete Ansätze für eine Katechetik in und mit virtuellen Räumen.⁸ Zugleich kommt es aber auch immer wieder zu Rückfällen in eine restriktiv-vormoderne Haltung, die den kirchlichen Autoritäten eine Sonder- und Vormachtstellung in der Gestaltung der Prozesse religiöser Kommunikation vorbehalten will.⁹ Dazu gehört dann der Anspruch der Zensur oder doch zumindest der kirchlichen Empfehlungen für wertvolle Medienangebote.

⁶ Vgl. K. Kopjar, Kirche 2.0 – zwischen physischer, virtueller und geistlicher Gemeinschaft, in: C. Costanza, C. Ernst (Hg.), Personen im Web 2.0. Kommunikationswissenschaftliche, ethische und anthropologische Zugänge zu einer Theologie der Social Media (Edition Ethik 11), Göttingen 2012, 146–165, hier: 161.

⁷ K. Merle, Religion im Internet: Von neuen Erfahrungsräumen und Hybrid-Identitäten, in: I. Nord, S. Luthe (Hg.), Social Media, christliche Religiosität und Kirche. Studien zur Praktischen Theologie mit religionspädagogischem Schwerpunkt (PopKult 14), Jena 2014, 115–142, hier: 140.

⁸ Vgl. A. Menne, L. Ricken, Katechese in virtuellen Räumen? Skizze einer ethnografisch motivierten Haltung, in: S. Altmeyer, G. Bitter, R. Boschki (Hg.), Christliche Katechese unter den Bedingungen der „flüchtigen Moderne“ (PTHe 142), Stuttgart 2016, 215–224, hier: 220.

⁹ Vgl. W. Beck, Die katholische Kirche und die Medien. Einblick in ein spannungsreiches Verhältnis, Würzburg 2018, 152.

Die Erwartung, eine kirchliche Bewertungs- und Kontrollposition im Leben der Menschen eingeräumt zu bekommen, verliert bereits bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts an Plausibilität. Hier zeigt sich ein heilsamer Verlust institutioneller Gestaltungsmacht, der sich im Kontext digitaler Medien und ihrer dezentralen Grundstruktur vollendet.¹⁰

Längst sind digitale Medien nicht mehr nur eine neue Spielart der Massenmedien, wie sie im 20. Jahrhundert öffentliche Kommunikation und die gesellschaftlichen Entwicklungen geprägt haben. Im 21. Jahrhundert haben die digitalen Medien mit dem Web 2.0 und den Social Media eine eigene gesellschaftsprägende Kraft entfaltet. So analysiert Felix Stalder (* 1968) Elemente der Gegenwart als „Kultur der Digitalität“¹¹ und Roberto Simanowski (* 1963) beobachtet unter dem Schlagwort der „Facebook-Gesellschaft“¹² markante Prozesse der postmodernen Gemeinschaftsbildung.

In der Vergangenheit haben Diskussionen um die Form von Sakramenten in Massenmedien, wie die Mitfeier von Fernseh- und Rundfunkgottesdiensten oder von Beichten über digitale Medien, zu kaum überraschenden Klärungen geführt. Zugleich ist der Stellenwert von Telefonseelsorge und Internetseelsorge unbestritten.¹³ Auf der einen Seite bringen sich immer wieder die Bedenkenträger(innen) in Stellung, die um Würde und Gültigkeit von Sakramenten¹⁴ und Liturgie

¹⁰ Vgl. T. H. Böhm, Religion durch Medien – Kirche in den Medien und die „Medienreligion“. Eine problemorientierte Analyse und Leitlinien einer theologischen Hermeneutik (PTh 76), Stuttgart 2005, 157.

¹¹ F. Stalder, Kultur der Digitalität (Edition Suhrkamp 2679), Berlin 2016, 95.

¹² R. Simanowski, Facebook-Gesellschaft, Berlin 2016, 47: „Traditionelle soziale Gemeinschaften bilden Verbundenheit aus Erinnerung, virtuelle Gemeinschaften hingegen Erinnerung aus Verbundensein. [...] Vielmehr ist die Basis des neuen Gemeinschaftsgefühls in der phatischen Kommunikation zu vermuten; jenseits bedeutungsvoller Inhalte und Bezugspunkte in der Kommunikation *als solcher*, die nichts erinnert als ihr eigenes Geschäft. In der Konsequenz bedeutet dies eine Umformulierung der erwähnten These: Virtuelle Gemeinschaften bilden weder Verbundenheit aus Erinnerung noch Erinnerung aus Verbundensein, sondern konstituieren sich im Modus des gemeinsamen Vergessens.“ [Hervorhebung im Original]

¹³ Vgl. die Angebote der Katholischen Arbeitsstelle für missionarische Pastoral, in: www.internetseelsorge.de (Download: 19.5.2020).

¹⁴ Vgl. W. Fürst, Sakramentalität im Zeitalter der Virtualität. Entwicklung und nötige Erneuerung des Sakramentalen, in: Diak. 31 (2000) 393–400, hier: 393.

besorgt sind und ihre Position in der Regel auf einer wertenden Gegenüberstellung von realen Lebenswelten mit Face-to-Face-Begegnungen zu virtuellen Lebenswelten aufbauen. Auf der anderen Seite gibt es eine forcierte lehramtliche Ermutigung zur Nutzung digitaler Medien und ihrer Integration in die pastorale Arbeit. Dieser Trend wurde durch die Corona-Pandemie erkennbar forciert und lässt anhaltende Effekte durch die Entfremdung von klassischen Gottesdienstformaten erwarten. Doch längst sind die erhofften eindeutigen Trennungslinien zwischen „realen“ und „virtuellen“ Lebensbereichen mit ihren offenen und verdeckten Wertungen kaum mehr zu ziehen,¹⁵ wie etwa im Verhältnis von Mediensozialisationsforschung und *Game Studies*¹⁶ sichtbar wird. So ringen Philosoph(inn)en, Ethiker(innen) und Moraltheolog(inn)en in ihren Positionsbestimmungen gegenüber den Ansätzen des Transhumanismus vor allem damit, für ihre Vorbehalte keine eindeutigen Trennlinien bestimmen zu können.

Wie real das Virtuelle längst auch in kirchlichen Kontexten ist, veranschaulicht einerseits die gängige Medienpraxis wie auch die gesellschaftliche Breite des Zugangs zum Internet und seiner selbstverständlichen Nutzung in praktisch allen Alterskohorten. Die Sorge dieser Entwicklung gegenüber, dass mit ihr eine „Agonie des Realen“¹⁷ verbunden sei, erweist sich als unbegründet. Die dichotome Rede vom Realen im Gegenüber zum Virtuellen wirkt überkommen und verkürzt.

Anna-Katharina Lienau (* 1980) hat in ihrer Studie zur Gebetspraxis im Internet gezeigt, dass hier Menschen in großer Selbstbestimmung ihre persönliche Form der Spiritualität entfalten und individuelle religiöse Erfahrungen erleben.¹⁸ Das digitale Umfeld ist

¹⁵ Vgl. M. Hermann, „Aber das ist doch nicht echt!“. Komplexität und Virtualität als Impulse gegenwärtiger Kirchenbildungsprozesse, in: ZPTh 39 (2019) 19–31, hier: 21.

¹⁶ Vgl. S. Piasecki, *Credere et ludere. Computer- und Videospiele aus religionspädagogischer Perspektive* (Wissenschaftliche Beiträge aus dem Tectum-Verlag, Reihe Medienwissenschaften 34), Baden-Baden 2017, 367–369.

¹⁷ M. Rautzenberg, *Medium*, in: ders., D. M. Feige, S. Ostritsch (Hg.), *Philosophie des Computerspiels. Theorie – Praxis – Ästhetik*, Stuttgart 2018, 11–26, hier: 21.

¹⁸ Vgl. A.-K. Lienau, *Gebete im Internet. Eine praktisch-theologische Untersuchung* (Studien zur christlichen Publizistik 17), Ingolstadt 2009, 390.

also nicht nur der Ort, um sich zu informieren, sondern ein realer Ort individuell gelebter Religiosität, der eigene Autoritäten entwickelt und traditionelle institutionelle Religionsautoritäten tendenziell ignoriert. Am deutlichsten wird diese digital-religiöse Praxis vielleicht in den Trauerportalen, in denen Menschen Kerzen entzünden und mit dem persönlichen Gedenken verbinden, wie auch auf individuell-biografisch gestalteten Seiten an konkrete Menschen erinnert wird und sie gewürdigt werden.

Es geht um Beschäftigung mit biblischen Texten. Und es geht um Fragen der Verkündigung, die dem Anliegen verpflichtet ist, aus den Quellen von Schrift und Tradition Impulse für die individuelle und kollektive Lebensgestaltung zu gewinnen. Nun gehört es zu den Belastungen konfessionell-katholischer Engführungen, das Zusammenspiel dieser drei sehr elementaren Bestandteile christlichen Lebens und christlicher Gottesdienste immer dann als defizitär wahrzunehmen, wenn nicht ein Sakrament gefeiert, die Kommunion empfangen oder die Lossprechung zugesagt wird. Hier wird also in den Fokussierungen auf die Vollformen sakramentalen liturgischen Feierns eine Deformation sichtbar, mit der sich Gemeinden ohne eigene sonntägliche Eucharistie in ihren Diskussionen oder Krankenhausseelsorger(innen) in ihrer Suche nach Priestern als Sakramentenspendern schon lange mühen.

Hier werden bei der Frage nach dem Verhältnis von Gottesdiensten und digitalen Medien also sakramententheologische Konfessionsspezifika sichtbar, wie dies Gordon Mikoski im Umgang mit dem Abendmahl gezeigt hat.¹⁹ Außerdem wird unübersehbar, dass eine weitere Steigerung der kirchlichen Ressentiments²⁰ gegenüber den Social Media dem christlichen Auftrag zu Seelsorge, Verkündigung und Inkulturation im Weg stehen kann. Gerade wenn insbesondere Social Media nicht nur zur Informationsgewinnung genutzt, sondern vor allem als Möglichkeit der Beziehungspflege be-

¹⁹ Vgl. G. Mikoski, Über die Mediation der Mediation der Mediation: Die (Un-)Möglichkeit von Online-Abendmahl, in: LiKu 9 (1/2018) 12–18, hier: 15.

²⁰ Als markantes Beispiel vgl. K. Müller, Endlich unsterblich. Zwischen Körperkult und Cyberworld, Kevelaer 2011, 99: „Wenn – vorsichtig gesagt – ontologische Intuitionen nicht unabhängig sind von der Struktur des Daten-Inputs der Erkennenden, Daten aber immer eine Emissionsquelle haben, dann folgt daraus, dass Ontologie im Sinn von Annahmen über das, was wirklich ist, unmittelbar unter gesellschaftlichen, damit auch politischen Bedingungen steht.“

trachtet werden, erscheinen sie als selbstverständlicher Bestandteil des kirchlichen und gemeindlichen Lebens und werden zunehmend zu einer Voraussetzung für klassische Gottesdienstformate. Es gilt also nach Anknüpfungspunkten wie der „niedrigschwelligen Kontaktmöglichkeit“²¹ und auch der Vielschichtigkeit der theologischen Rede der Sakramentalität²² zu suchen, um die Potenziale je neu auszuloten und problematische Facetten kritisch begleiten zu können. Auf Matthias Sellmann (* 1966) geht das Bild zurück, dass die kirchliche Pastoral in die „Gewölbekeller“²³ menschlichen Lebens selbst herabsteigen muss, anstatt sich nur über die Sinnsimulationen der Gesellschaft zu empören. Dies wäre ein guter Anfang, es wäre aber doch auch darüber hinaus zu konstatieren, dass nicht nur die Pastoral, sondern die gesamte Theologie diese Bewegung zu vollziehen hat und sich in den pluralen Lebensorten selbst als plurale²⁴ vorfindet. Theologie ist also nichts, was sich an diese Orte tragen, sondern was sich dort finden ließe.

2 Digitale Partizipationsofferten: ein doppelter Blick auf Populismen

Zu den verbreiteten und recht plausiblen Thesen im Umgang mit den Social Media gehört die Annahme ihrer verstärkenden Wirkung für Populismen. Wo Redaktionen und Formate des Qualitätsjournalismus ihre *Gatekeeper*-Funktion immer weiter verlieren,²⁵ bekommen alle die Möglichkeit, sich an öffentlichen Diskursen zu beteiligen.²⁶ Das ist die Grundlage dafür, von Demokratisierungseffekten

²¹ K. Henning, Medien – Kommunikation und der Durst nach Leben, in: R. Jacobi (Hg.), Medien – Markt – Moral. Vom ganz wirklichen, fiktiven und virtuellen Leben, Freiburg i. Br. 2001, 129–134.

²² Vgl. Reinders, Zugänge und Analysen (s. Anm. 5), 306.

²³ M. Sellmann, „Beten mit Benetton, Lobpreisen mit Schalke und Auferstehen mit Schwarzenegger“. Theologie und Kirche in der Mytheninflation. Eine Skizze, in: Journal der Thomas-Morus-Akademie, Nr. 11 von August 2003, 7.

²⁴ Vgl. H.-J. Sander, Glaubensräume. Topologische Dogmatik 1, Ostfildern 2019, 43.

²⁵ Vgl. B. Pörksen, Die große Gereiztheit. Wege aus der kollektiven Erregung, München 2018, 62.

²⁶ Vgl. R. Reichert, Die Macht der Vielen. Über den neuen Kult der digitalen Vernetzung (Edition Medienwissenschaft), Bielefeld 2013, 185.

der Social Media zu sprechen. Doch handelt es sich vor allem um eine optionale Partizipation. Die meisten Menschen beschränken sich auf die passive Rolle, nur die kurzen Postings und Blog-Texte zu lesen, Dinge zu teilen oder zu liken. Ansonsten genügt den meisten Menschen in einem kommunikativen Umfeld der „Sensation“²⁷ das Gefühl, sie könnten sich theoretisch auch selbst zu Wort melden. Es fällt auf, dass nur wenige Menschen aus der Optionalität wirklich eigene Aktivität entstehen lassen. Dies wäre hinsichtlich des Aufgabenprofils pastoraler Berufsbilder eigens zu thematisieren und zu problematisieren. In diesem Missverhältnis von optionaler Beteiligung und faktischer Lethargie bekommen populistische Akteur(in-n)e(n) große Bedeutung.²⁸ Diese steigert sich, wenn sie in der Art ihrer Veröffentlichungen die Mechanismen der Social Media berücksichtigen. Hier sind vor allem drei Mechanismen wichtig:

1. Geschwindigkeit vor gewissenhafter Recherche;
2. Archivierung statt Erinnerung;
3. prägnante Kürze statt detaillierter Differenzierung.

Gerade die Kommunikationsphänomene während der Corona-Pandemie des Jahres 2020 mit der starken Verbreitung von Verschwörungstheorien lassen erkennen, dass diese Facetten des Populismus nicht mehr als gesellschaftliches Randphänomen fungieren, sondern in nahezu allen gesellschaftlichen Milieus zu finden sind.

Nun wäre es leicht, eine – auch theologisch begründete – Kritik des Populismus in seinen digitalen Ausformungen zu formulieren. Diese ist wichtig und wird vielfach unternommen. Doch wäre zu fragen, ob sich daraus nicht auch eine Sensibilisierung für die eigenen theologischen und kirchlichen Populismen ergeben müsste.²⁹ Diese ereignen sich und werden forciert, wenn vorschnell auf Phänomene der Gegenwartskulturen mit einer abwertenden Beurteilung reagiert wird, wenn die vielschichtigen und pluriformen Traditionsströme der Theologie- und Kirchengeschichte zugunsten einer linea-

²⁷ C. Türcke, *Erregte Gesellschaft. Philosophie der Sensation*, München ²2010, 175.

²⁸ Vgl. B. Pörksen, H. Detel, *Der entfesselte Skandal. Das Ende der Kontrolle im digitalen Zeitalter*, Köln 2012, 124.

²⁹ Vgl. W. Beck, *Verirrt und nicht gescheitert? Predigt als Beitrag zu „kooperativer Kompetenzaneignung“*, in: U. Roth, J. Seip, B. Spielberg (Hg.), *Geforderte Rede. Konstellationen, Kontexte und Kompetenzen des Predigens (ÖSP 11)*, München 2018, 57–71, hier: 62.

ren und als kontinuierlich fortentwickelten Tradition der Kirche reduziert werden, wenn die komplexen Biografien, Lebensentwürfe und Lebenssituationen mit einem knappen Urteil vom Tisch gewischt statt gewürdigt werden. In diesen Fehlformen kirchlichen Lebens lassen sich also durchaus auch die maßgeblichen Elemente der Populismen identifizieren. Das gesellschaftliche Ringen um den angemessenen Umgang mit den Social Media und ihren gesellschaftlichen Effekten könnte also zu einem wichtigen Impuls für eine selbstkritische Wahrnehmung der kirchlichen und theologischen Praxis werden.

3 Dialogizität

Digitale Medien eröffnen in unterschiedlichen Spielarten die Möglichkeiten zu Reaktion und eigenen Initiativen. Auch wenn dies nur in reduzierten Formen genutzt wird, erhalten alle Nutzer(innen) doch immer wieder und an allen Stellen die Gelegenheit, zu liken, zu dislikern und zu kommentieren. Selbst in den am stärksten reduzierten Varianten, der Nutzung von Icons, haben alle die Möglichkeit zur Beteiligung an Kommunikationsprozessen – unabhängig von Stand, Geschlecht, Ort und fachlicher Qualifikation. Daraus kann positiv sehr viel kritisches Potenzial gegenüber amtlichem Betrug und Unehrllichkeit erwachsen. Es kann daraus aber natürlich auch ein Shitstorm mit den bekannten Formen des *Hate Speech* werden. Dennoch gibt es bislang kein anderes Medienformat, das auf eine ähnlich umfassende Weise alle Teile der Gesellschaft in die Debattenkultur integrieren kann. Zwar entstehen durch Algorithmen, „Blasenbildung“ und die Milieuerengungen einzelner Social Media auch Exklusionsmechanismen. Doch ist der Grad der Beteiligungsofferten so hoch, dass daraus auch Erwartungen an klassische Veranstaltungsformate erwachsen.³⁰ Es kann davon ausgegangen werden, dass Veranstaltungen ohne die Möglichkeit der Meinungsäußerung und aktiven Beteiligung aufgrund ihrer Defizite in einer dialogischen Struktur immer weniger Akzeptanz finden.

³⁰ Vgl. R. Abdelhamid, Die Unübersichtlichkeit der Demokratie. Ein Dilemma spätmoderner Politik (Edition Politik 49), Bielefeld 2017, 293–295.

Das berührt die in der liturgiewissenschaftlichen Debatte der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts so wichtige Frage der *participatio actuosa*, aus der sich auch eine Gegenwartssensibilität liturgischer Entwicklung ergibt.³¹ Vor allem aber folgt aus der Erwartung an Möglichkeiten zur Meinungsäußerung und dialogisch ausgerichteten Kommunikation auch eine Erwartung an die Form der Verkündigung innerhalb der Liturgien.³² Diese lediglich als Mitteilung kirchlicher Grundpositionen oder der einen und häufig absolut gesetzten Meinung von Prediger(inne)n zu gestalten, dürfte zunehmend problematisch sein und als fragwürdig empfunden werden. Stattdessen wären bei einer dialogisch ausgerichteten Verkündigung auch dann, wenn sie als Predigtmonolog erfolgt, unterschiedliche theologische Ansätze und Meinungen, geschichtliche Akzentuierungen und persönliche Suchprozesse³³ und Entwicklungen der Theolog(inn)en in die Predigten einzuspielen.³⁴

4 Von der Grenzziehung zur Brücke: „heiliger Raum“ im Digitalen?

Gerade die wiederkehrende Diskussion um die Zulassung zu den Sakramenten hat in der jüngeren Vergangenheit die Frage nach dem Liturgieverständnis aufgeworfen, sodass gnadentheologische Deformationen durch bloße Zulassungsdiskurse problematisiert werden konnten.³⁵ Um aus pastoraltheologischer Perspektive Pfade aus verhä-

³¹ Vgl. B. Jeggle-Merz, Krise des Gottesdienstes? Gesellschaftliche Transformationsprozesse und die Notwendigkeit von Neujustierungen im liturgischen Leben, in: U. Schumacher (Hg.), Abbrüche – Umbrüche – Aufbrüche. Gesellschaftlicher Wandel als Herausforderung für Glauben und Kirche (StOeFr 93), Münster 2019, 243–258, hier: 254.

³² Vgl. W. Beck, Das schnelle Urteil, oder: Homiletische Lerneffekte in modernen Medien, in: M. E. Aigner, J. Pock, H. Wustmans (Hg.), Wo heute predigen? Verkündigung an bekannten und ungewöhnlichen Orten, Würzburg 2018, 251–263, hier: 257.

³³ Vgl. K. Müller, Gottes Schule unterm Rizinus-Strauch, in: ders., B. Stubenrauch (Hg.), Geglaubt – Bedacht – Verkündet. Theologisches zum Predigen, Regensburg 1997, 125–133, hier: 127.

³⁴ Vgl. C. Bauer, Predigt als Ereignis? Anmerkungen zum theologischen Nicht-Ort eines Sprechaktes, in: M. E. Aigner, J. Pock, H. Wustmans (Hg.), Wie heute predigen? Einblicke in die Predigtwerkstatt, Würzburg 2014, 243–273, hier: 257.

³⁵ Vgl. O. Fuchs, Sakramente – immer gratis, nie umsonst, Würzburg 2015, 46.

teten Konfrontationen zu suchen, scheinen Bezugnahmen zur Raumsoziologie hilfreich zu sein.³⁶ Aus dieser ergeben sich wichtige Impulse für die Frage nach dem Verhältnis von Digitalität und Liturgie.

Die Raumsoziologie dürfte für die Liturgiewissenschaft schon deshalb eine wichtige Gesprächspartnerin sein, weil gerade in der Pluralität ihrer raumkonstituierenden Konzepte Aspekte bearbeitet werden, die für das Verständnis „heiliger Räume“ wichtige Irritationen liefern. Die Fragestellung baut auf der Vorstellung auf, dass sich Liturgie (zumindest vorrangig) an geweihten und als „heilig“ hervorgehobenen Räumen ereignet. In dieses Konzept und seine kirchenrechtliche Absicherung sind Vorstellungen heiliger Orte eingeflossen, die von starken Dichotomien und separierenden Konzepten getragen sind.³⁷ In ihnen stehen sich nicht nur heilig und profan, sondern gerade auch rein und unrein, würdig und unwürdig – und meist eben auch männlich und weiblich – gegenüber. Dass diese Binaritäten jedoch vor allem als unterkomplexes Schema zur Handhabung einer überfordernd unübersichtlich empfundenen Wirklichkeit plausibel sind, wurde im Verlauf des 20. Jahrhunderts deutlich.³⁸ Nun kommt jedem Ritus immer auch die Funktion der Sicherheitsgenerierung zu: Die überfordernde Grenzerfahrung des Schicksalsschlags wird im Ritus bearbeitbar. Den Liturgiewissenschaftler(inne)n sind diese Themen aus dem Kontext der „Riskanten Liturgie“³⁹ nach Großschadensereignissen⁴⁰ besonders vertraut. Sie prägen als öffentliche Ereignisse die kirchliche Verkündigung⁴¹ und revitalisieren damit das Bewusstsein für deren Charakter als Teil öffentlicher Kommunikation. Doch nicht nur das, auch die Annähe-

³⁶ Vgl. O. F. Bollnow, *Mensch und Raum*, Stuttgart 102004, 268.

³⁷ Vgl. Sander, *Glaubensräume* (s. Anm. 24), 44.

³⁸ Vgl. N. Knapp, *Kompass neues Denken*. Wie wir uns in einer unübersichtlichen Welt orientieren können, Reinbek bei Hamburg 2013, 66.

³⁹ Vgl. K. Fechtner, T. Klie (Hg.), *Riskante Liturgien*. Gottesdienste in der gesellschaftlichen Öffentlichkeit, Stuttgart 2011.

⁴⁰ Vgl. B. Kranemann, B. Benz (Hg.), *Trauerfeiern nach Großkatastrophen*. Theologische und sozialwissenschaftliche Zugänge (Evangelisch-katholische Studien zu Gottesdienst und Predigt 3), Neukirchen-Vluyn – Würzburg 2016; speziell: B. Kranemann, *Liturgie in der Öffentlichkeit*. Trauerfeiern nach Großkatastrophen, in: ebd., 21–39.

⁴¹ Vgl. G. Waßweiler, *Katastrophen und Hoffnung*. Riskante Liturgien und ihre Predigten angesichts Krisensituationen, Stuttgart 2019, 34.

rung an das Absolute und die Hinwendung zu einem überfordernd fremdartigen Gott, dessen Perspektive dem Menschen unzugänglich bleibt,⁴² wird im Rituellen in Kategorien bearbeitet und handhabbar. So wird die mit dem Ritus verbundene Detailregelung zum Ort der Stabilisierung, des Sicherheitsgewinns, der nicht selten gegenüber dem sprachlosen Staunen angesichts des Unverfügbaren an Dominanz gewinnt. Zu diesen Detailregelungen als Sicherheitsgeneratoren gehört auch das vermeintliche Wissen, was an welchem Ort erlaubt sein soll und was gerade an heiligem Ort als ungebührlich zu bewerten ist. Die Bestimmungen zur Ordnung des Raums und seinen Dualismen von heilig und profan sind wirkmächtig. Vor allem die philosophischen Konzepte von Michel Foucault (1926–1984) und sein Verweis auf „Heterotopien“⁴³ haben in der Pastoraltheologie zu einem Bewusstsein für die Prägekraft von Orten geführt. Mit dem französischen Philosophen wäre immer wieder zu fragen, ob Menschen, die in die Position von Aufseher(inne)n zum Schutze des heiligen Raumes gelangen, nicht auf tragische Weise selbst demontieren, was sie zu schützen hoffen. Die wohlmeinenden Heiligkeitwächter(innen) erzeugen ein spezifisches Paradoxon: Was sie zu schützen versuchen, ist mit ihrem Auftreten schon verloren (ähnlich einem lautstarken Ruf zur Stille). Auch der heilige Raum wird deshalb nicht durch Separation, sondern durch Kommunikationsgeschehen konstituiert. Wo dieser Impuls der Raumsoziologie – etwa von Benno Werlen (* 1952) vertreten⁴⁴ – aufgegriffen wird, entsteht ein Verständnis des Raumes, das insbesondere vom menschlichen Beziehungsgeschehen konstituiert wird.

Denn gerade eine Gesellschaft, die sich am Ende des 20. Jahrhunderts zunehmend als „Netzwerkgesellschaft“⁴⁵ verstehen lässt, entwickelt auch Neuformationen ihrer Raumkonzepte, wie dies etwa in der Wandlung des Büros von Statussymbol und Machtinsignie

⁴² Vgl. Sander, Glaubensräume (s. Anm. 24), 101.

⁴³ M. Foucault, Die Heterotopien. Der utopische Körper, Frankfurt a. M. ²2005.

⁴⁴ Vgl. B. Werlen, Sozialgeographie. Eine Einführung (UTB 1911), Bern ³2008, 277.

⁴⁵ J. Steinbicker, Zur Theorie der Informationsgesellschaft. Ein Vergleich der Ansätze von Peter Drucker, Daniel Bell und Manuel Castells, Wiesbaden ²2011, 101; M. Malirsch, Digitale Netzwerkgesellschaft. Realutopische Szenarien zur Zukunftsfähigkeit, Remscheid 2015, 26.

zur *Co-Working-Area* vergleichbar zu beobachten ist. Im Rückgriff auf den Stadtsoziologen Manuel Castells (* 1942) lässt sich für die Netzwerkgesellschaft eine gegenseitige Wirkung von physischer und sozialer Raumkonstituierung beobachten.⁴⁶ In ihr entstehen also neue Räume. Am anschaulichsten wird das in den Räumen, die durch „Migration“ entstehen. So entwickelt sich das ICE-Großraumabteil zum Arbeitsraum, und manche Fahrgemeinschaft konstituiert die Autobahn am Ende der Arbeitswoche in Anlehnung an Arnold van Gennep (1873–1957) als Ort der *rites de passage*⁴⁷ zum Start in die Wochenendkultur. Wie jede Epoche und jeder kulturelle Kontext generiert auch die „Netzwerkgesellschaft“ neue Räume – allerdings mit einem veränderten Bezug zum Lokalen mit dessen theologischer Würdigung ohne Bestimmung.⁴⁸ Um sie zu erkunden, verweisen Andreas Menne (* 1988) und Lukas Ricken auf die Instrumente der Ethnografie,⁴⁹ vor allem die „teilnehmende Beobachtung“, wie sie in der Forschung von Gilles Reckinger (* 1978) mit der Bestimmung von „Erfahrungswissen“⁵⁰ konkretisiert und von Christian Bauer (* 1973) im Kontext einer Explorativen Pastoraltheologie aufgegriffen werden.

Doch auch dafür gibt es Vorläuferprozesse, wie sich an der Frankfurter Frauenfriedenskirche von 1929, die auf Initiative und in Verantwortung von Frauenverbänden nach dem Ersten Weltkrieg (1914–1918) entstanden war, ablesen lässt. Unter dem programmatischen Wort im Stil der Zeit „Und wer den Tod im heil’gen Kampf

⁴⁶ Vgl. M. Castells, Das Informationszeitalter. Wirtschaft, Gesellschaft, Kultur, Bd. 1: Der Aufstieg der Netzwerkgesellschaft (Neue Bibliothek der Sozialwissenschaften), Wiesbaden 2017, 501.

⁴⁷ A. von Gennep, Übergangsriten – Les rites de passage, übersetzt von K. Schomburg, S. M. Schomburg-Scherff, Frankfurt a. M. – New York – Paris 1999 [Erstausgabe: 1909].

⁴⁸ Vgl. G. Spallek, Die Stadt als Anderswo Gottes? Von Orten, Nicht-Orten und Nichtorten, in: C. Bauer, M. A. Sorace (Hg.), Gott anderswo? Theologie im Gespräch mit Michel de Certeau, Ostfildern 2019, 373–394, hier: 390.

⁴⁹ Vgl. Menne, Ricken, Katechese in virtuellen Räumen? (s. Anm. 8), 221: „Räumlich lässt sich der ethnographische Erkenntnisweg zweifach fassen: Als ‚Reise‘ in fremde Kulturen und Lebensräume und als Hinwendung zu Milieus innerhalb der eigenen Gesellschaft, die erforscht werden, *als ob* sie fremde Kulturen seien.“ [Hervorhebung im Original]

⁵⁰ G. Reckinger, Bittere Orangen. Ein neues Gesicht der Sklaverei in Europa, Wuppertal 2018, 28.

fand, ruht auch in fremder Erde im Vaterland“ wurde hier nach dem Ersten Weltkrieg von katholischen Frauenverbänden ein Ort des Gedenkens geschaffen – fernab der Gräber und Sterbeorte an der Front, als Zentralort aber auch fernab der Wohnorte, die allerdings in Inschriften repräsentiert sind.⁵¹ Der Lokalbezug des eigentlichen Grabes wie auch des Wohnortes wird hier in einem zentralen Erinnerungsort aufgehoben und damit auch von seiner bloßen Lokalität befreit. Es entsteht ein neuer (Gedenk-)Ort des Überlokalen, ein das Örtliche übersteigendes Orts- und Raumverständnis. Wäre hier jemandem in den Sinn gekommen, dass der Ort der Trauer, des Gedenkens kein realer ist?

Doch wie sehen neue Räume in einer „Netzwerkgesellschaft“ aus und wie konstituieren sie sich? Wenn sich in digitalen Medien, insbesondere in Social Media, mehr abzeichnet als bloß eine neue Spielart schon vertrauter Kommunikation, dann hat dies weitreichende Konsequenzen für die Gestaltung religiöser Kommunikation im Raum der Kirchen und ihr Verständnis von Verkündigung. Daniel Miller (* 1954) hat am Beispiel der gemeinschaftsbildenden Effekte von Facebook Mechanismen nachgewiesen, die Rückschlüsse sowohl auf die Eigenarten der entsprechenden Netzwerke als auch auf die Bildung ihrer Räume zulassen.⁵²

Insofern die Sozialgeografie und andere Disziplinen der Raumsoziologie von der sozialen Konstituierung und Konstruiertheit des Raumes ausgehen,⁵³ kann angenommen werden, dass gerade auch das Agieren von User(inne)n im Feld der Social Media soziale Räume konstituiert.⁵⁴ Aufbauend auf sozialräumlichen Handlungstheorien⁵⁵

⁵¹ Zur Darstellung der Geschichte und sozialgeografischen Bedeutung der Frauenfriedenskirche in Frankfurt-Bockenheim vgl. R. Heyer, Heterotopie, Heiliger Raum, Erinnerungsort – Frauenfrieden in Frankfurt am Main, in: A. Kaupp (Hg.), Raumkonzepte in der Theologie. Interdisziplinäre und interkulturelle Zugänge, Ostfildern 2016, 89–112, hier: 94.

⁵² Vgl. D. Miller, Das wilde Netzwerk. Ein ethnologischer Blick auf Facebook (Edition Unseld 42), Berlin 2012, 10.

⁵³ Vgl. P. Weichhart, Entwicklungslinien der Sozialgeographie. Von Hans Bobek bis Benno Werlen (Sozialgeographie kompakt 1), Stuttgart 2008, 326.

⁵⁴ Vgl. K. Woznicki, Wer hat Angst vor Gemeinschaft? Ein Dialog mit Jean-Luc Nancy, Berlin 2009, 30.

⁵⁵ Am profiliertesten wird eine handlungszentrierte Sozialgeografie derzeit vertreten von Benno Werlen: „Um räumlichen Kontexten und Bezügen sozialen

konstituiert also auch die digitale Interaktion Räume⁵⁶ – auch heilige Räume.⁵⁷

Roberto Simanowski sieht im Digitalen vor allem auch ein „Experimentierfeld einer neuen Ästhetik“⁵⁸, was zwar die Ahnung ausdrückt, hier müsse es mehr als eine „Technikästhetik“ geben, allerdings auch im recht Ungefährten verbleibt. Was jedoch auf der Grundlage der Netzwerkgesellschaft und der gesellschaftlichen Effekte der Social Media sichtbar wird, ist eine zentrale Eigenart dieser postmodernen Raumkonstituierung: Sie relativiert das Lokale weiter zugunsten der Verbindung von Entferntem. Und dies lässt sich eben nicht nur geografisch begreifen, insofern Menschen über weite Entfernungen hinweg intensive Beziehungen pflegen können. Es lässt sich auch in der Verbindung von Dualismen identifizieren. Hier entstehen Orte, an denen Distanz und Nähe, Fremdheit und Vertrautheit als Bestandteile sozialer Zugehörigkeiten⁵⁹ neu miteinander in Beziehung gesetzt werden. Die im Digitalen konstituierten Räume werden mit dieser Brückenfunktion zu einer Chance, bisherige Binaritäten zu überwinden und Heiliges und Profanes in ein neues Verhältnis zu setzen, das nicht auf dem allzu simplen Muster der Separation von beidem aufbaut.

Ausgehend von dem Negativ-Personenbegriff des anthropologischen Konzeptes von Wolfhart Pannenberg (1928–2014),⁶⁰ bei dem

Handelns angemessen Rechnung tragen zu können, sind diese [...] jedoch selbst als Elemente sozialer Praxis zu begreifen und nicht als physisch-materielles Behältnis.“ (B. Werlen, Gesellschaftliche Räumlichkeit, Bd. 2: Konstruktion geographischer Wirklichkeiten, Stuttgart 2010, 254)

⁵⁶ „In praxiszentrierter Perspektive leben wir nicht *in* der Welt, nicht in Räumen, sondern wir leben *die* Welt in unterschiedlichen Praktiken des Geographie-Machens.“ (Werlen, Gesellschaftliche Räumlichkeit [s. Anm. 55], 263) [Hervorhebung im Original]

⁵⁷ Vgl. M. Haas, Religion und Neue Medien. Eine Untersuchung über (quasi-)religiöses Verhalten von Jugendlichen in ihrem gegenwärtigen Mediengebrauch, München 2015, 229.

⁵⁸ R. Simanowski, Interfictions. Vom Schreiben im Netz (Edition Suhrkamp 2247), Frankfurt a. M. 2002, 141.

⁵⁹ Vgl. R. Reichert, Partizipative Überwachungskultur, in: R. Simanowski, R. Reichert, Sozialmaschine Facebook. Dialog über das politisch Unverbindliche (Fröhliche Wissenschaft 157), Berlin 2020, 18–32, hier: 26.

⁶⁰ Vgl. W. Pannenberg, Was ist der Mensch? Die Anthropologie der Gegenwart im Lichte der Theologie (KVR 1139), Göttingen ⁸1995, 60.

das Personsein einerseits ganz in seiner Hinordnung zur/zum anderen und andererseits ganz in deren/dessen bleibender Entzogenheit konstituiert ist, arbeitet Christina Costanza (* 1977) mit dem kommunikationstheoretischen Phänomen der „Fernanwesenheit“⁶¹. Diese verstärkt sich mit den Social Media im 21. Jahrhundert und beschreibt nicht nur die erlebte Anwesenheit der fernen, nicht lokalen Kommunikationspartner(inne)n. Die Fernanwesenheit konstituiert auch neue Räume des Beziehungsgeschehens. Inwieweit das Erleben der Fernanwesenheit auch die Neigung zu einer Entpersonalisierung verstärkt, also nach Martin Buber (1878–1965) zu einer „Ich-Es-Beziehung“⁶² reduziert, und damit eine Erklärung zu spezifischen Social-Media-Phänomenen wie *Hate Speech* und Populismen liefert, kann hier offenbleiben. Im Phänomen der Fernanwesenheit der Abwesenden wird nicht nur ein wichtiges Verständnis des Personseins abgebildet, sondern auch eine Parallele und Analogie zur Liturgie erkennbar: Wo sie als kommunikatives Geschehen verstanden wird, in dem Gott selbst als Entzogener gegenwärtig erlebt wird und diese Entzogenheit gerade im vertrauten rituellen Handeln als nah, tröstend und bestärkend erfahrbar wird, zeigt sich eine Parallele zwischen modernen Kommunikationsstrukturen und liturgisch-rituellem Geschehen. Diese Parallele ist sicherlich nicht vorschnell gewinnbringend für eine Verhältnisbestimmung von Social Media und Liturgie zu nutzen. Es wird aber erkennbar, dass sich hier Ansätze für theologische Deutungen von Alltagswelten zeigen und Liturgie in einer Kultur der Digitalität möglicherweise dort besonders anschlussfähig wird, wo sie der Versuchung zu selbstverständlicher Handhabung des Göttlichen widersteht⁶³ und stattdessen die Gegenwart Gottes als „Fernanwesenheit“ lediglich anzudeuten versucht.⁶⁴

⁶¹ C. Costanza, Fernanwesenheit. Personsein im Social Web im Lichte der Theologie, in: dies., Ernst (Hg.), Personen im Web 2.0 (s. Anm. 6), 127–145, hier: 137.

⁶² Vgl. M. Buber, Ich und Du, Stuttgart 2008, 3f. [Erstausgabe: 1923].

⁶³ Vgl. Costanza, Fernanwesenheit (s. Anm. 61), 145.

⁶⁴ Vgl. C. Lehnert, Der Gott in einer Nuß. Fliegende Blätter von Kult und Gebet, Berlin ³2017, 20: „Die Wirklichkeit Gottes liegt ja auch jenseits des Wortpaares anwesend – abwesend. Das ist eine Erfahrung vieler gläubiger Menschen, dass Gott ihnen gerade dort am stärksten gegenwärtig sein kann, wo er schmerzlich vermisst ist. Die Frage nach ‚Gott‘ ist vielleicht bereits die deutlichste Form seiner Gegenwart, und wo er vollmundig bekannt wird, kann er ferner sein denn je.“

5 Körperlichkeit – ungeliebt und strategisch übersteigert?

Die postmoderne Raumkonstitution, mit welcher auch bei digitalen Kommunikationen in den Social Media von einem realen Raumgeschehen gesprochen werden kann, lässt eine binäre Rede von virtuellem zu realem Raum überkommen wirken. In der im kirchlichen Spektrum (noch) weithin etablierten Kontrastierung von Virtualität und Realität ist das zentrale grundierende Ordnungsschema für eine Grenzziehung von Liturgie und Digitalität in bisherigen Diskursen zu identifizieren. Es ist bemerkenswert, dass damit gerade eine Kategorie zum entscheidenden Marker dieser Segmentierung und zum Anker einer zentralen Argumentationsfigur avanciert, mit der sich christliche Theologie insbesondere in ihrer katholischen Konfessionalität in der Moderne besonders schwertat, der Körperlichkeit des Menschen. Bis in die Gegenwart ordnen selbst engagierte Gläubige der katholischen Kirche und Theologie kaum Autorität in eben diesem Feld zu. So lässt sich konstatieren: Obwohl es im katholischen Spektrum vor allem unter moraltheologischen Vorzeichen über lange Zeit zu einer tendenziellen Abwertung des Körperlichen gegenüber den geistigen und geistlichen Elementen des Personseins kam, baut das Liturgieverständnis gerade auf diesem Element, also dem körperlichen Agieren in Raum und Zeit, auf.

6 Digitalekklesiogenese – die drängende Frage nach den Sozialformen

Der evangelische Theologe Karsten Kopjar (* 1997) hat markant analysiert, dass sich in und aus einer Kultur der Digitalität massive Effekte auf kirchliche Sozial- und Gemeinschaftsformen ergeben.⁶⁵ Es kann davon ausgegangen werden, dass die fortschreitende Krise der Gemeinde wie auch der Gemeindetheologie damit verbunden ist. Ekklesiogenetische Prozesse des Digitalen sind deshalb von der Ambivalenz geprägt, bestehende Gemeindestrukturen scheinbar zu destabilisieren, sie gesellschaftlich wie kirchlich zu marginalisieren und zugleich aufgrund ihrer Netzwerkstruktur neue Sozialformen zu generieren. So könnte eine Liturgie im Kontext einer Digital-

⁶⁵ Vgl. Kopjar, Kirche 2.0 (s. Anm. 6), 161.

ekkesiogenese zumindest eine Kombination aus klassisch-örtlicher und digitaler Gebets-, Spiritualitäts- und Dialoggemeinschaft sein. In dieser Kombination wird nicht nur eine bestehende Gemeinde ihre Öffentlichkeitsarbeit auf digitale Medien ausweiten – diese Strategie ist bislang bestimmend –, sondern beide Segmente auf neue Weise austarieren. So wäre denkbar, dass eine Gemeinde einen monatlichen Gottesdiensttermin mit Livestream und digitaler Vor- und Nachbereitung etabliert, zugleich aber im Verlauf des Monats liturgische Elemente innerhalb der Social Media anbietet und entwickelt. Die Struktur dürfte insbesondere im 21. Jahrhundert nicht nur hinsichtlich ihrer digitalen Konstitution, sondern auch vor dem Hintergrund von Urbanitätsprozessen und den analysierten Strukturen der Singularitäten ohne eindeutige Zugehörigkeitskonturen und Mitgliedschaften⁶⁶ auskommen und damit auch die Liturgie von ihrer bislang mit letzter Kraft aufrechterhaltenen Funktion als Konfessionsmarker befreien. Insbesondere das katholische Sakramentenverständnis ist stark auf die *communio*-Erfahrung ausgerichtet und wurde darin seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil (1962–1965) – vor allem in Gestalt der *communio*-Theologie – weiter entfaltet. Die Krise der Gemeindetheologie hat dabei ein eklatantes Missverhältnis von theologisch-kommunalem Anspruch und tatsächlichem Erleben sichtbar gemacht, das häufig von den Defiziten des Gemeinschaftlichen bestimmt ist oder – wie in der Darstellung des Philosophen Krystian Woznicki (* 1972) – Gemeinschaft gar als „Bedrohung“⁶⁷ ausmacht. Wer als Bedenkenträger(in) gegenüber digitaler Sozialförmigkeit auf die Bedeutung einer realen, körperlich erfahrbaren Gemeinschaft verweist, reanimiert nicht nur klassische, weitgehend überwundene Di-

⁶⁶ Vgl. M. Perniola, Vom katholischen Fühlen. Die kulturelle Form einer universalen Religion (Batterien 19), Berlin 2017, 35f.: „Gegen Ende des Jahrtausends wird immer deutlicher, dass die Ideologien die Institutionen eher schwächen als stärken. Allzu rigide dogmatische Inhalte geben doktrinaire Kohärenz vor und erweisen sich aber dennoch als untauglich, um die Intelligenzen tiefgreifend zu formen und zu Handlungen anzuleiten. [...] In diesem Kontext erweist sich sogar der Begriff ‚glauben‘ als unzureichend, weil er Verflochtensein und intellektuelle Partizipation, Teilhabe in einer Weise voraussetzt, die es in der Art längst nicht mehr gibt. An ihre Stelle ist ein neuer Gefühlsstatus eingetreten, der zwischen Gefallen und Frustration, zwischen Erregtheit und Depression hinüber und herüber gleitet.“

⁶⁷ Woznicki, Wer hat Angst vor Gemeinschaft? (s. Anm. 54), 12.

chotomien von virtuell und real, sondern sieht sich ohnehin schnell der kritischen Gegenfrage ausgesetzt, wo und wie denn diese vermeintlich reale Gemeinschaft auch ein tatsächliches Interesse an ihren Zeitgenoss(inn)en erkennen lässt. Hinzu kommt, dass im Hintergrund unterschiedliche Mechanismen der Ausbildung kollektiver Identitäten stehen.⁶⁸ Theologisch dominiert im Christentum die klassische Vorstellung der Formierung des Kollektiven durch Erinnern. Dieser Rückbezug auf das gemeinsame Erlebnis oder das gemeinsame Narrativ findet eine Ergänzung in der Analyse transnationaler Kollektivbildung durch Vergessen oder „Verblassen der Erinnerung“.⁶⁹

Wie bedeutsam für das gesellschaftliche Leben Fragen des Erinnerns sind, bildet Johann Baptist Metz (1928–2019) mit dem Konzept der „anamnetischen Vernunft“⁷⁰ ab. Mit ihr lasse sich die „fortschreitende Amnesie“⁷¹ verhindern und als Rückschritt entlarven. Es handelt sich um die Vorstellung von einem „gnädigen Vergessen“, das für Gemeinschaft unerlässlich zu sein scheint. Der Medienwissenschaftler Roberto Simanowski hat in Anlehnung an Jean-Luc Nancy (* 1940)⁷² an diesem Konstitutiv des Vergessen-Könnens angeknüpft und in digitalen Sozialformen deshalb anhaltende, nie abgeschlossene Vergewisserungsprozesse analysiert.⁷³ Wer an den Gemeinschaftsformen des Digitalen teilhaben möchte und an ihrem Netzwerkcharakter partizipiert, wird sich permanent im Rahmen phatischer Kommunikation sichtbar machen müssen und kontinuierliche Beziehungspflege zu betreiben haben. Es ist nicht verwun-

⁶⁸ Vgl. K. A. Appiah, *Identitäten. Die Fiktionen der Zugehörigkeit*, Berlin 2019, 105.

⁶⁹ Vgl. T. Benkel, *Gedächtnis – Medien – Rituale. Postmortale Erinnerungs(re)konstruktion im Internet*, in: G. Sebald, M.-K. Döbler (Hg.), *(Digitale) Medien und soziale Gedächtnisse*, Wiesbaden 2018, 169–196.

⁷⁰ J. B. Metz, *Anamnetische Vernunft. Anmerkungen eines Theologen zur Krise der Geisteswissenschaften*, in: A. Honneth u. a. (Hg.), *Zwischenbetrachtungen. Im Prozess der Aufklärung* [FS Jürgen Habermas], Frankfurt a. M. 1989, 733–738, hier: 736.

⁷¹ H. R. Schlette, *Erinnern – Zweifel – Affirmation. Anmerkungen zur „anamnetischen Vernunft“*, in: P. Petzel, N. Reck (Hg.), *Erinnern. Erkundungen zu einer theologischen Basiskategorie*, Darmstadt 2003, 203–210, hier: 204.

⁷² Vgl. dazu F. Schiefen, *Öffnung des Christentums? Eine fundamentaltheologische Auseinandersetzung mit der Dekonstruktion des Christentums nach Jean-Luc Nancy* (RaFi 64), Regensburg 2018, 81.

⁷³ Vgl. Simanowski, *Facebook-Gesellschaft* (s. Anm. 12), 147.

derlich, dass in einer Kultur der Digitalität die Prägekraft dieser Mechanismen so ausgebildet ist, dass sie Effekte für traditionelle Sozialformen hervorbringt und z. B. die Erwartung der permanenten Beziehungspflege auch auf konkrete kirchliche Gemeinschaftsformen übertragen wird. Eine Pfarrei etwa, die sich nicht selbst im Leben von Menschen durch unterschiedliche Formen ihrer Medienarbeit sichtbar macht, wird kaum als schlechte, defizitäre oder als unprofessionelle Pfarrei wahrgenommen, sondern als eine, die nicht existiert! So formuliert Ilona Nord (* 1966):

„Der Grad sozialer Präsenz wird im Bereich von Social Media daran gemessen, inwiefern der Einzelne bzw. einzelne Personen eines Netzwerkes bereit und fähig sind, in Kontakt mit anderen Individuen oder eine Community insgesamt zu treten.“⁷⁴

Die Facetten der gegenwärtigen Kirchenkrise mit ihrem Personal- und Klerikermangel wie auch den Herausforderungen neuer Diasporaerfahrungen infolge massiver Säkularisierungsprozesse dürften für die Entstehung solcher Strukturen, sofern sie nicht durch die Mechanismen vormoderner Sanktionierungen verhindert werden, förderlich wirken.

Im Kontext einer Kultur der Digitalität ergeben sich dementsprechend für die Kirche und insbesondere für ihr Wirken in Liturgie und Verkündigung aus der religiösen Praxis im Digitalen zahlreiche Impulse. Als Voraussetzung ist dafür jedoch zuallererst wahrzunehmen, dass sich bereits jetzt die Kultur der Digitalität auf das Handeln der Kirche auswirkt, die Gesellschaft schon lange im digitalen Raum angekommen ist. Eine Kirche, die in der Welt handelt und Menschen erreichen will, kann und darf sich diesem Raum nicht verschließen, wenn sie ihren eigenen Idealen nahekommen will. Digitale Kommunikation und digitales Erleben haben eine eigene Dynamik und Sprache. Die kirchliche Affinität für Inszenierung bietet gerade in der Postmoderne nach dem *Pictorial Turn* Chancen, die noch wahrzunehmen wären. Grundlegende Voraussetzung dafür wäre, auch im kirchlichen Kontext den digitalen Raum als real anzuer-

⁷⁴ I. Nord, Kirche als Netzwerkorganisation: Das Beispiel Kirchen und Gemeinden in Netzwerken für Nachhaltigkeit, in: R. Rosenstock, I. Sura (Hg.), *Mediatisierung und religiöse Kommunikation. Herausforderungen für Theologie und Kirche (Religiöse Kommunikation heute)*, Hamburg 2018, 99–115, hier: 106.

kennen. Die Digitalisierung und die breite Nutzung von Social Media hat Demokratisierungseffekte, welche vorhandene hierarchische Strukturen in Gesellschaft und Kirche weiter aufweichen.⁷⁵ Dies erzeugt Konsequenzen auch für kirchliches Handeln: Mit der Kultur der Digitalität werden die bereits vorhandenen Erwartungen an Dialogizität und Partizipationsofferten noch verstärkt.

Neben der Kommunikation hat sich mit der Digitalisierung auch die Wahrnehmung des Raumes verändert. Auch hier erfolgen Effekte für Kirchengemeinden, beispielsweise indem bestehende Raumkonzepte dynamisiert werden. Die mit der Kultur der Digitalität einhergehenden ekklesiogenetischen Impulse führen zu der Notwendigkeit einer neuen, risikofreudigen Sichtbarkeit von Kirche. Nur wer im digitalen Raum sichtbar wird und aktiv auftritt, wird als existent wahrgenommen. Damit verbunden ist die Erwartung an, aber auch die Chance für Beziehungsangebote.

Vor allem ergibt sich aus diesen sicher nicht abgeschlossenen und ergänzungsbedürftigen Impulsen die vorrangige Frage, wozu es die Kirche mit ihrer Praxis überhaupt gibt. Es geht also immer wieder darum, sich und die zentralsten Selbstvollzüge in Dienst nehmen zu lassen. Es ginge darum, kirchliche Selbstvollzüge in ihrer gesellschaftlichen Relation zu würdigen, christliche Theologie zu weiten und die Institution in ihrer Neigung zu Dominanz zu schwächen,⁷⁶ um das zentrale Anliegen wirklicher Inkulturation der christlicher Glaubensverkündigung zu stärken: in digitalen Lebenswelten wie in allen aktuellen gesellschaftlichen Fragestellungen Evangelium und Existenz in Beziehung zu setzen.

⁷⁵ Vgl. B. Pörksen, Entzauberte Gurus. Religiöse Führer, in: *Die Zeit*, Nr. 24 vom 7. Juni 2017, 50.

⁷⁶ Vgl. P. Ebert, Kirche als entwerkte Gemeinschaft, in: F. D. Rass, A. S. Horn, M. U. Braunschweig (Hg.), *Entzug des Göttlichen. Interdisziplinäre Beiträge zu Jean-Luc Nancys Projekt einer „Dekonstruktion des Christentums“*, Freiburg i. Br. – München 2017, 100–120, hier: 116.