

Global – lokal – digital

Digitale Räume als Öffentlichkeiten der Theologie

Frederike van Oorschot

Die Debatte um den lokalen oder globalen Charakter öffentlicher Theologie ist inzwischen einige Jahre alt und verhandelte Gegenstand und Kontext öffentlicher Theologie.¹ In enger Anbindung an die theologische Reflexion auf die Globalisierung standen sich schematisch verkürzt zwei Denkart gegenüber: Ist öffentliche Theologie *ein* theologisches Konzept, das – implizit oder explizit – von globaler oder mindestens transkontextueller Reichweite ist? Diese Denkfigur liegt einigen frühen Entwürfen öffentlicher Theologie zugrunde, die meist eng mit der theologischen Reflexion auf Globalisierungsprozesse verbunden war. Genannt sei der Princeton Sozialethiker Max Stackhouse.² Oder ist öffentliche Theologie nur dann richtig verstanden, wenn sie als Form oder gar Nachfolger kontextueller Theologien formuliert wird? Notwendig fragmentarische, orts- und zeitgebundene Theologie ist die Folge. Heinrich Bedford-Strohm z. B. beschreibt öffentliche Theologie einmal als »Befreiungstheologie für die demokratische Gesellschaft«³, der britische Sozialethiker Duncan Forrester spricht von »frag-

¹ Vgl. für eine Einführung z. B. HEINRICH BEDFORD-STROHM/FLORIAN HÖHNE/TOBIAS REITMEIER (Hrsg.): *Contextuality and Intercontextuality in Public Theology. Proceedings from the Bamberg Conference 23.-25.06.2011, Theology in the Public Square Bd. 4*, Münster 2013.

² Vgl. die vierbändige Reihe »God and Globalization«, hgg. von Max L. Stackhouse u. a. zwischen 2000–2007. Für Stackhouses Verständnis vgl. insbesondere MAX L. STACKHOUSE, *Globalization and Grace*, in: DERS. u.a., *God and Globalization Bd. 4*, New York 2007.

³ HEINRICH BEDFORD-STROHM, *Vorrang für die Armen. Öffentliche Theologie als Befreiungstheologie für eine demokratische Gesellschaft*, in: FRIEDRIKE NÜSSEL (Hrsg.), *Theologische Ethik der Gegenwart. Ein Überblick über zentrale Ansätze und Themen*, Tübingen 2009, 167–182, hier 175 f.

ment theology«⁴ und der Australier Clive Pearson versteht seine Theologie konstitutiv als eine Theologie vom Rand des Diskurses her.⁵

Versuche zur Vermittlung fanden sich ebenfalls im Kontext der Debatte um Globalisierung. Aufgegriffen wurde der Vorschlag des Soziologen Roland Robertson von »glocalization« statt »globalization« zu sprechen:

»It [glocalization] is not a question of either homogenization or heterogenization, but rather of the way in which both of these tendencies have become features of life across much of the late-twentieth century world.«⁶

Der schon genannte Clive Pearson und der Princeton Ethiker William Storrar griffen diese Beschreibung auf und sprachen von der Notwendigkeit einer »glocal public theology«.⁷

Als Ergebnis dieser Debatte kann es heute als Konsens gelten, dass es öffentliche Theologie nur im Plural geben kann: Es gibt nicht *die* öffentliche Theologie, ebenso wenig wie es *die* Globalisierung gibt. Es gibt vielmehr unzählige Theologien, die Anspruch auf das Attribut »öffentlich« erheben. Um die sich anschließende Frage, ob es einen Zusammenhang zwischen diesen Theologien gibt, der mehr ist als das gemeinsame Label »öffentliche Theologie«, wird anhaltend und nachhaltig gestritten.

Für die Frage nach den Öffentlichkeiten der Theologie ist die Frage nach globaler oder lokaler Verortung öffentlicher Theologie in zwei Perspektiven interessant. Es geht zum einen um den Gegenstand öffentlicher Theologie: Ist die

⁴ DUNCAN B. FORRESTER, Working in the Quarry. A Response to the Colloquium, in: WILLIAM F. STORRAR/ANDREW R. MORTON (Hrsg.), Public Theology for the 21st Century. Essays in Honour of Duncan B. Forrester, London 2004, 431–438, hier 432.

⁵ CLIVE PEARSON, The Quest for a Glocal Public Theology, in: International Journal of Public Theology 1-2.1 (2007), 151–172. Dieser Impetus findet sich noch stärker bei anderen australischen Theologen, wie z. B. bei James Haire. Vgl. JAMES HAIRE, Public Theology – a Purely Western Issue? Public Theology in the Praxis of the Church in Asia, in: CTC Bulletin 3.23 (2007), 48–61.

⁶ ROLAND ROBERTSON, Glocalization. Time-Space and Homogeneity-Heterogeneity, in: MIKE FEATHERSTONE/SCOTT LASH/ROLAND ROBERTSON (Hrsg.), Global Modernities, London 1995, 25–44, hier 27.

⁷ WILLIAM F. STORRAR, Where the Local and the Global Meet. Duncan Forrester's Glocal Public Theology and Scottish Political Context, in: WILLIAM F. STORRAR/ANDREW R. MORTON (Hrsg.), Public Theology for the 21st Century. Essays in Honour of Duncan B. Forrester, London 2004, 405–430. Vgl. auch PETER TZE MING NG, »Glocalization« as a Key to the Interplay between Christianity and Asian Cultures. The Vision of Francis Wei in Early Twentieth Century China, in: International Journal of Public Theology 1.1 (2007), 101–111; PEARSON, Quest (s. Anm. 5).

»ganze Welt«, die »christliche Existenz« oder mein lokaler oder gar situativer Kontext Gegenstand meiner theologischen Reflexion? Zum anderen wird die hermeneutische Bedeutung des Kontexts öffentlicher Theologie verhandelt: Wie kontextuell oder universal kann/darf/soll öffentliche Theologie sein?

Während die Debatte um »lokal und global« primär auf der Ebene des geographischen Raumes diskutiert wurde, zeigt das Adjektiv »digital« an, dass sich die Frage nach Gegenstand und Kontext öffentlicher Theologie auch auf einer weiteren Ebene stellt: Auf der Ebene der Medien. In ihrer Genese sind die Ebenen eng verbunden, wie Kristin Merle treffend beschreibt:

»Globalisierung [...] und Mediatisierung hängen aufs Engste zusammen: Medieninhalte sind über ›das‹ Netz weltweit verfügbar, die potenzielle Bezogenheit von Menschen mit verschiedenen kulturellen Hintergründen über ein gemeinsames Thema fördert translokale, transnationale und deterritoriale Kommunikation.«⁸

Auf der medialen Ebene ist weniger nach dem »dass« der Vernetzung, sondern nach dem »wie« der Vernetzung zu fragen – analog und digital. Digitale Medien sind dabei ebenfalls zugleich Gegenstand und Kontext öffentlicher Theologie: Einerseits bilden Digitalisierungsprozesse Gegenstand theologischer Reflexion. Andererseits verändern die unter dem Schlagwort »Digitalisierung« zusammengefassten Prozesse massiv den Kontext und damit die Räume öffentlicher Theologie. In der zu leistenden Reflexion auf »digitale Räume als Öffentlichkeiten der Theologie« werden diese Ebenen eng verbunden, insofern der Kontext zum Gegenstand wird.

Zu der mit diesen Themen verbundenen Selbstklärung möchten die folgenden Überlegungen beitragen. Der Fokus liegt dabei auf ihrer hermeneutischen Dimension: Worin besteht die hermeneutische Bedeutung des digitalen Raums für öffentliche Theologien? In dieser mediensensiblen Reflexion des Raums öffentlicher Theologien geht es zugespitzt um die Frage: Worin besteht die hermeneutische Bedeutung der Verortung im digitalen Raum für öffentliche Theologien?⁹ Dazu möchte ich in einem Dreischritt an meinem Untertitel entlanggehen: Zunächst skizziere ich, was ich unter »digitalen Räumen« ver-

⁸ KRISTIN MERLE, Religion in der Öffentlichkeit. Digitalisierung als Herausforderung für kirchliche Kommunikationskulturen, Praktische Theologie im Wissenschaftsdiskurs Bd. 22, Berlin 2019, 106.

⁹ Auch Merle verweist im Anschluss an Hanna Arendt auf die Bedeutung des epistemischen Aspekts von Öffentlichkeit für Theologie: Die Selbst- und Weltkenntnis sei sehr eng mit der Mitteilung der Gedanken und dem Austausch darüber verbunden. MERLE, Religion (s. Anm. 8), 418.

stehe,¹⁰ um dann in einem zweiten Schritt kurz die Veränderungen der Öffentlichkeiten durch Digitalisierung in Erinnerung zu rufen. Sodann kommen die Auswirkungen auf öffentliche Theologien in den Blick.

1. Digitale Räume...

Digitale Räume im engeren Sinne sind zunächst technisch strukturierte Informations- und Kommunikationsräume. Das Adjektiv »digital« beschreibt dabei die Art dieser technischen Struktur, ihrer Technologien und Medien. Es wäre jedoch zu kurz gegriffen, digitale Räume als abgrenzbare parallele Räume zur analogen Welt zu beschreiben. Denn analoge und digitale Räume stehen in enger Durchdringung miteinander, sodass von analog-digitalen Hybriden gesprochen werden kann.¹¹

Den folgenden Überlegungen liegt ein solcher weiter Begriff von »Digitalität« zugrunde: Demzufolge vollzieht sich durch den digitalen Medienwandel ein Kulturwandel, den Felix Stalder als »Kultur der Digitalität« beschreibt.¹² Diese erfasst nicht nur digitale Räume, sondern beschreibt einen allgemeinen Kulturwandel: Indem Konzepte des Digitalen in andere Bereiche eingedrungen sind, kommt es zu einer »Hybridisierung und Verfestigung des Digitalen«.¹³ Digitalität bezeichnet also eine durch Digitalisierung verwandelte Kulturform, die digitale und analoge Räume in unterschiedlichem Maß prägt.

Diese Kultur der Digitalität weist nach Stalder drei spezifische Formen auf.¹⁴ Erstens ist sie durch Referenzialität gekennzeichnet, d. h. das Ordnen der Welt geschieht in Bezügen zu anderen Deutungspraktiken und Deutungsansprüchen durch permanente Kommunikation. Kennzeichen ist zweitens die Gemeinschaftlichkeit, d. h. das Entstehen neuer Formationen zum Hervorbringen geteilter Bedeutung. So werden Aufmerksamkeit, Anerkennung und Resonanz zu wesentlichen sozialen Ressourcen.¹⁵ Drittens kennzeichnet die digitale Kultur

¹⁰ Im Kontext öffentlicher Theologie kann diese Frage als Frage nach der Öffentlichkeit der öffentlichen Theologie reformuliert werden. Da mit dieser Reformulierung zahlreiche offene Fragen an den Öffentlichkeitsbegriff verbunden sind, beschränke ich mich auf einige Anmerkungen im Fazit. Vgl. dazu den zweiten Abschnitt.

¹¹ Vgl. einführend JENS SCHRÖTER/ALEXANDER BÖHNKE (Hrsg.), *Analog/Digital – Opposition oder Kontinuum? Zu Theorie und Geschichte einer Unterscheidung*, Bielefeld 2004.

¹² FELIX STALDER, *Kultur der Digitalität*, Berlin 2016.

¹³ STALDER, *Kultur* (s. Anm. 12), 20.

¹⁴ A.a.O., 95–202.

¹⁵ Zur engen Verbindung dieser Dynamik mit den ökonomischen Logiken im Digitalen vgl. z. B. RAMÓN REICHERT, *Die Macht der Vielen. Über den neuen Kult der digitalen Vernetzung*, Bielefeld 2013.

sich durch ihre Algorithmizität: Denn Referenzialität und Gemeinschaftlichkeit sind nur möglich, weil unter der Oberfläche algorithmische Strukturen ordnend den Zugang zum Digitalen ermöglichen. Roberge und Seyfert sprechen in Folge von »Algorithuskulturen«.¹⁶

Diesen dritten Aspekt möchte ich im Folgenden ausführen. Algorithmen verändern sowohl die Art und Wege der Informationsbeschaffung ebenso wie die damit immer verbundene Informationserstellung und -verarbeitung. Die digital verfügbare potentiell unendliche Informationsmenge wird mit algorithmenbasierten Hilfsmitteln strukturiert und aufbereitet. Algorithmen sind daher leitend (und begrenzend!) für das, *was* wir wissen – sowohl über »Theologie«¹⁷ als auch über das, was wir als Öffentlichkeit wahrnehmen. Sie sind zugleich leitend (und begrenzend) für die Art, *wie* wir wissen: Als Träger und Deuter von Informationen verändern digitale Techniken die Art, wie wir wissen und denken. Hier liegt ihre hermeneutische Relevanz und die Notwendigkeit einer digitalen Hermeneutik in der Kultur der Digitalität.¹⁸

Die formulierte Leitfrage ist folglich noch einmal zuzuspitzen auf die Frage: Worin besteht die hermeneutische Bedeutung der Algorithmizität der digitalen Kultur für öffentliche Theologien? Zu fragen ist daher erstens nach den Spezifika algorithmisch konstituierter hermeneutischer Kultur und zweitens nach den Perspektiven öffentlicher Theologie in derart konstituierten Räumen.

¹⁶ ROBERT SEYFERT/JONATHAN ROBERGE, Was sind Algorithuskulturen?, in: DIES. (Hrsg.), Über die rechnerische Konstruktion der Wirklichkeit, Kulturen der Gesellschaft 26, Bielefeld 2017, 7–40.

¹⁷ Zu denken ist hier z. B. an die weit verbreitete Einarbeitung in Wissensbereiche durch wissenschaftliche Suchmaschinen, Kataloge und Datenbanken, wo die Entscheidungen über Relevanz, Themenbezogenheit, Verschlagwortung etc. z. T. algorithmengesteuert erfolgt. Vgl. für die Geisteswissenschaften allg. DAVID M. BERRY, Die Computerwende. Gedanken zu Digital Humanities, in: RAMÓN REICHERT (Hrsg.), Big Data. Analysen zum digitalen Wandel von Wissen, Macht und Ökonomie. Bielefeld 2014, 47–64, 47; JOHN NERBONNE, Die Informatik als Geisteswissenschaft, in: CONSTANZE BAUM/THOMAS STÄCKER (Hrsg.), Grenzen und Möglichkeiten der Digital Humanities, Sonderband der Zeitschrift für digitale Geisteswissenschaften Bd. 1, 2015, https://doi.org/10.17175/sb001_003 (letzter Zugriff: 22.10.2019).

¹⁸ Diese Forderung – und erste Ansätze zu seiner Bearbeitung – findet sich z. B. bei RAFAEL CAPURRO, Digital hermeneutics, in: AI & Society 35.1 (2010), 35–42.

2. ...als Öffentlichkeiten...

Angesichts der breiten Debatte um den Öffentlichkeitsbegriff im Digitalen¹⁹ möchte ich mich auf wenige Anmerkungen beschränken und nur zentrale Veränderungen in Erinnerung rufen.

Erstens: Algorithmen fungieren als Gatekeeper digitaler Öffentlichkeiten: Sie strukturieren nicht nur die Informationen, die uns angezeigt werden, sondern geben auch die Korridore vor, in denen wir kommunizieren. Digitale Räume haben eine vorgegebene Struktur entsprechend der jeweils genutzten Plattform und folgen spezifischen Kommunikationslogiken – für soziale Netzwerke wurde bereits breit beschrieben, wie diese emotive Kommunikation fördernd und tendenzverstärkend wirkt.²⁰ Je nach Anbieter und besuchter Plattform werden die Zugänge sehr unterschiedlich strukturiert und klassifiziert. Cardon unterscheidet vier Arten der Klassifikation je nach Standort auf Beschriebenes: Algorithmen ermitteln Autorität, Popularität, Reputation oder Prognose.²¹ Algorithmen schaffen somit nicht nur »Aufmerksamkeitskorridore«²², sondern die Personalisierung derselben entflechtet soziale Beziehungen und schafft zugleich neue,

¹⁹ Vgl. OLIVER HAHN/RALF HOHLFELD/THOMAS KNIEPER (Hrsg.), *Digitale Öffentlichkeit(en)*, Schriftenreihe der Deutschen Gesellschaft für Publizistik- und Kommunikationswissenschaft Bd. 42, Konstanz 2015; KONRAD LISCHKA/CHRISTIAN STÖCKER, *Digitale Öffentlichkeit – Wie algorithmische Prozesse den gesellschaftlichen Diskurs beeinflussen*, Gütersloh 2017. Aus theologischer Perspektive vgl. MERLE, Religion (s. Anm. 8) und JONAS BEDFORD-STROHM/FLORIAN HÖHNE/JULIAN ZEYHER-QUATTLENDER (Hrsg.), *Digitaler Strukturwandel der Öffentlichkeit. Interdisziplinäre Perspektiven auf politische Partizipation im Wandel*, Kommunikations- und Medienethik Bd. 10, Baden-Baden 2019. Für einen Überblick in die Debatte vgl. JONAS BEDFORD-STROHM/FLORIAN HÖHNE/JULIAN ZEYHER-QUATTLENDER: *Digitale Öffentlichkeiten zwischen Euphorie und Frustration*, in: DIES. (Hrsg.), *Digitaler Strukturwandel der Öffentlichkeit*, 9–22, hier 12–14.

²⁰ Vgl. dazu ausführlich FREDERIKE VAN OORSCHOT, »Facebook ist das Opium des Volkes.« Politische Meinungsbildung in sozialen Netzwerken als Herausforderung theologischer Ethik, in: THOMAS WABEL/TORBEN STAMER/JONATHAN WEIDER (Hrsg.), *Zwischen Diskurs und Affekt. Vergemeinschaftung und Urteilsbildung in der Perspektive Öffentlicher Theologie*, *Öffentliche Theologie* Bd. 35, Leipzig 2018, 149–166.

²¹ DOMINIQUE CARDON, Den Algorithmus dekonstruieren. Vier Typen digitaler Informationsberechnung, in: ROBERT SEYFERT/JONATHAN ROBERGE (Hrsg.), *Über die rechnerische Konstruktion der Wirklichkeit*, *Kulturen der Gesellschaft* Bd. 26, Bielefeld 2017, 131–150, hier 133 f.

²² FREDERIKE VAN OORSCHOT/THOMAS RENKERT, *Digitale theologische Öffentlichkeiten. Perspektiven aus Theorie und Praxis*, in: *Cursor_ Zeitschrift Für Explorative Theologie*, 2018. <https://doi.org/10.21428/3249ee62> (letzter Zugriff: 22.10.2019).

formt »Gehege um das Subjekt herum«. ²³ Mit Merle ist bei diesen Prozessen von einer »Vorstrukturierung sozialer Praxis« in sozialen Medien zu sprechen. ²⁴

Zweitens: Diese Aufmerksamkeitskorridore führen zu einer anhaltenden Pluralisierung und Segmentierung verschiedener Teilöffentlichkeiten, die unter dem Schlagwort »Filterblase« breit diskutiert wurden. Dadurch verändert sich die öffentliche Kommunikation »von einer sozial selektiven, linearen und einseitigen zu einer partizipativen, netzartigen und interaktiven Kommunikation«. ²⁵ Zu ergänzen ist, dass es sich dabei um personale und fluide Öffentlichkeiten handelt – also um Kommunikationsnetze, die sich im Vollzug der digitalen Interaktion stets neu schaffen und verändern.

Drittens: Diese Aufmerksamkeitskorridore sind Ausdruck eines digitalen Machtgefüges, wie Ramón Reichert herausarbeitet: Die auf der Oberfläche autonom agierenden Nutzer werden durch die algorithmische Struktur dieser Nutzeroberflächen heteronom gesteuert – die hierarchische Ordnung vollzieht sich folglich zwischen Back-End und Front-End. ²⁶ Merle folgert daher aus der Algorithmizität der digitalen Kultur:

»Das heißt aber, dass die ›Welt‹, die der Algorithmus präsentiert – das einfachste Beispiel ist das Ergebnis einer Suchanfrage bei Google – keine Repräsentation realer Verhältnisse ist, sondern eine (individualisierte, nutzungsdatenentsprechende) Konstruktion aufgrund bestimmter Parameter (deren Eigenart und Zusammenwirken den Nutzern und Nutzerinnen in der Regel entzogen ist).« ²⁷

Dabei dürfen algorithmenbasierte Prozesse, viertens, nicht einseitig verabsolutiert werden etwa als ein schlichtes Ursache-Wirkungs-Modell oder mit Tarleton Gillespie als »verborgene[r] Kern eines komplexen Systems, als Träger geheimer,

²³ SEYFERT/ROBERGE, *Algorithmenkulturen* (s. Anm. 16), 25.

²⁴ MERLE, *Religion* (s. Anm. 8), 108.

²⁵ CHRISTOPH NEUBERGER, *Internet, Journalismus und Öffentlichkeit: Analyse des Medienbruchs*, in: CHRISTIAN NUERNBERGK/CHRISTOPH NEUBERGER (HRSG.), *Journalismus im Internet. Profession – Partizipation – Technisierung*, Wiesbaden 2008, 19–105, hier 39, 48.

²⁶ REICHERT, *Macht* (s. Anm. 15), insb. 20 f. Gary Schaal verweist ergänzend auf die Vulnerabilität digitaler Öffentlichkeiten durch Beeinflussungen. Vgl. GARY S. SCHAAL, *Hybrid influencing und die Vulnerabilität digital eingebetteter demokratischer Öffentlichkeiten*, in: BEDFORD-STROHM/HÖHNE/ZEYHER-QUATTLENDER (HRSG.), *Digitaler Strukturwandel der Öffentlichkeit* (s. Anm. 19), 121–134.

²⁷ MERLE, *Religion* (s. Anm. 8), 159.

eingebetteter Werte«. ²⁸ Denn zum einen sind Algorithmen variable und lernende Strukturen, die auch fehlerhaft agieren können. ²⁹ Zum anderen weisen Roberge und Seyfert darauf hin, dass Algorithmen nicht omnipotente Strukturen darstellen, sondern eher chaotisch und oft fehlerhaft agieren. ³⁰ Untersucht man die Praktiken und Performances algorithmisch strukturierter Prozesse, fallen Abweichungen und Divergenzen nicht nur auf menschlicher Seite, sondern auch auf Seiten der Algorithmen ins Auge. ³¹ Diese gründen sowohl in der Komplexität der Interaktionen, als auch in der Differenz zwischen algorithmischen Praktiken und den Erwartungen an Algorithmen oder schlicht fehlenden Algorithmen für entstehende Problemkontexte. ³² Mikrofehler können sodann zu Lawineneffekten führen. ³³ Roberge und Seyfert postulieren daher für eine »Kultivierung algorithmischer Mehrdeutigkeit« ³⁴, die auf das Wechselspiel zwischen algorithmenbasierten Prozessen, menschlichen Handlungen und kulturellen Prägungen und Neuprägungen hinweist.

Deutlich wird fünftens, dass Algorithmen keineswegs als autonome Strukturen zu beschreiben sind. Vielmehr ist ein Wechselspiel zwischen algorithmenbasierten Prozessen, menschlichen Handlungen und kulturellen Prägungen und Neuprägungen zu erkennen. »Leben bedeutet heute zu wissen, wie man Menüs bedient«, so bringt Alexander R. Galloway diese Verwobenheit zum Ausdruck. ³⁵ Zum einen besteht zwischen den Algorithmen und ihrem kulturprägenden Einfluss ein Zirkel, ³⁶ zum anderen stehen menschliches Handeln und eine algorithmisch vorgegebene Struktur in einem engen Wechselverhältnis. Roberge und Seyfert formulieren: »Als Nutzer agieren wir in algorithmischen Kulturen, indem wir Algorithmen bedienen.« ³⁷ In diesem Sinn dienen Algorithmen als »*Realisierungen sozialer Relationen* zwischen diversen Akteuren und

²⁸ TARLETON GILLESPIE, #trendingistrending. Wenn Algorithmen zu Kultur werden, in: SEYFERT/ROBERGE (Hrsg.), Über die rechnerische Konstruktion der Wirklichkeit (s. Anm. 16), Bielefeld 2017, 75–106, hier 75 f.

²⁹ SEYFERT/ROBERGE, Algorithmenkulturen (s. Anm. 16), 8.

³⁰ Ebd.

³¹ A.a.O., 25; vgl. auch 27 f.

³² A.a.O., 29.

³³ A.a.O., 26.

³⁴ A.a.O., 31.

³⁵ ALEXANDER R. GALLOWAY, Gaming. Essays on Algorithmic Culture, Minneapolis 2006, 17. Zum Ausdruck der anthropologischen Verwobenheit von Algorithmen vgl. SEYFERT/ROBERGE, Algorithmenkulturen (s. Anm. 16), 9.

³⁶ Zur Zirkularität zwischen Artefakten und dem Einfluss derselben vgl. GILLESPIE, #trendingistrending (s. Anm. 28), 76.

³⁷ SEYFERT/ROBERGE, Algorithmenkulturen (s. Anm. 16), 23.

Aktanten.«³⁸ Diese Verquickung betrifft auch das Entstehen und Wachstum von Algorithmen: Denn Algorithmen werden von Menschen und von Algorithmen selbst hervorgebracht.³⁹ Der Antagonismus zwischen menschlichen und algorithmischen Routinen ist folglich zweifelhaft, da er die »humane Immersion in Algorithmenkulturen« ignoriert.⁴⁰ Lucas Introna beschreibt dieses Wechselspiel als Choreographie: Der Mensch werde als »beeindruckbares Subjekt« algorithmisch choreografiert.⁴¹ Algorithmen produzieren Wissen über uns und positionieren uns dadurch als Subjekt. Sie machen uns nicht zu Subjekten, sondern:

»Vielmehr ist es eher ein auf historisch kontingenten Mechanismen der Einschreibung, Erfassung und Berechnung beruhendes Wissensregime, das die Möglichkeitsbedingungen hervorbringt, unter denen Subjektivität verhandelt wird. [...] Das meint, das Subjekt wird geformt, indem es innerhalb eines Feldes korrelierender Macht- und Wissens Elemente (in unserem Fall algorithmisch hergestelltes Wissen) positioniert wird.«⁴²

Auf diese Weise wird es in vier Schritten zu einem beeindruckbaren Subjekt geformt: Erstens durch das Einfangen des Blicks durch Screens, die den Menschen als blickendes Subjekt positionieren.⁴³ Zweitens durch das Erzeugen von Interesse als Click, sodass ein angeregtes Subjekt entsteht.⁴⁴ Drittens wird ein Schatten des Subjekts durch Cookies erstellt, was den Menschen als individualisiertes Subjekt positioniert.⁴⁵ Viertens wird ein markiertes Subjekt erstellt, indem Markenaffinität und Choreographie von agency hergestellt werden.⁴⁶ In diesem Zusammenspiel ist nach Introna ein Kreislauf von Wissen, Macht und beeindruckbaren Subjekten zu erkennen, die als »Ströme von Handlungsträgerschaft« beschrieben werden können.⁴⁷ Diese Beschreibung verlangt – wie von vielen

³⁸ Ebd. (Hervorhebung im Original).

³⁹ A.a.O., 25.

⁴⁰ Ebd.

⁴¹ LUKAS D. INTRONA, Die algorithmische Choreographie des beeindruckbaren Subjekts, in: SEYFERT/ROBERGE (Hrsg.), Über die rechnerische Konstruktion der Wirklichkeit (s. Anm. 16), 41–74.

⁴² INTRONA, Choreographie (s. Anm. 41), 43. Vgl. VAN OORSCHOT/RENKERT, Öffentlichkeiten (s. Anm. 22).

⁴³ INTRONA, Choreographie (s. Anm. 41), 45.

⁴⁴ A.a.O., 51.

⁴⁵ A.a.O., 53.

⁴⁶ A.a.O., 57.

⁴⁷ A.a.O., 44.

konstatiert – eine differenzierte Auseinandersetzung mit der Frage nach der agency in menschlich-algorithmischen Prozessen.⁴⁸

3. ... der Theologie

Als Ersteller, Träger und Deuter von Informationen verändern digitale Techniken die Art, *wie* wir wissen. Denn Hanna Reichel ist zuzustimmen: »Neue soziale Formen und technologische Möglichkeiten sind keine arbiträr verwend- oder austauschbaren Tools, sondern selbst epistemologisch relevant und theologieproduzierend. Ansätze, digitale Entwicklungen in der theologischen Wissenschaftspraxis zu adressieren, sei es im Modus

»digitaler Theologie [...] oder als methodische Nutzung von ›*Digital Humanities*‹ [...], greifen zu kurz, wo sie lediglich einen existenten Methodenkanon erweitern oder ihre Kommunikation medial neu justieren.«⁴⁹

Hier liegt ihre epistemologische und hermeneutische Relevanz und die Notwendigkeit einer digitalen Hermeneutik (Rafael Capurro) in der Kultur der Digitalität.⁵⁰ Diese betrifft auch die Theologie, sowohl in ihrer Epistemologie als auch in ihrer Wissenschaftsstruktur.

⁴⁸ Vgl. dazu SEYFERT/ROBERGE, *Algorithmenkulturen* (s. Anm. 16), 31. Intronä hält dazu fest: »Digitale Handlungsträgerschaft ist allzu oft zusammengesetzt, undurchdringlich und opak und dies gilt selbst noch dann, wenn man dazu in der Lage ist den Code zu lesen [...]. Dennoch ist es geboten, den Bewegungen von Handlungsträgerschaft innerhalb sozio-digitaler Assemblagen (einschließlich der Algorithmen) nachzuspüren, denn diese Akteure handeln nicht nur, sondern sie bringen zugleich auch hervor, und das bedeutet (präziser formuliert), dass sie performativ sind [...].« INTRONA, *Choreographie* (s. Anm. 41), 44. Vgl. grundlegend BRUNO LATOUR, *Reassembling the Social. An Introduction to Actor-Network-Theory*, Oxford 2005, insb. 63–87. In der Robotik (z. B. ANJA DAHLMANN, *Militärische Robotik als Herausforderung für das Verhältnis von menschlicher Kontrolle und maschineller Autonomie*, in: ZEE 61 [2017], 171–183) und im Blick auf sogenannte autonome Systeme (z. B. PETER DABROCK, *Wenn Autos Menschen fahren. Warum die wirklichen ethischen Probleme des autonomen Fahrens jenseits der Trolley-Probleme lauern*, in: ZEE 61 [2017], 83–88) wird diese These bereits theologisch reflektiert, für die öffentliche Theologie steht diese Debatte noch aus.

⁴⁹ BENEDIKT FRIEDRICH/HANNA REICHEL/THOMAS RENKERT, *Citizen Theology. Eine Exploration zwischen Digitalisierung und theologischer Epistemologie*, in: BEDFORD-STROHM/HÖHNE/ZEYHER-QUATTLENDER (Hrsg.), *Digitale Strukturwandel der Öffentlichkeit* (s. Anm. 19), 175–191, hier 175.

⁵⁰ Vgl. CAPURRO, *Hermeneutics* (Anm. 18).

Zunächst ist zu klären, wie sich die epistemologischen Logiken durch Algorithmen verändern. Ausgelöst wurde die Debatte von Thesen zum Ende jeder Theorie zugunsten eines neuen Empirismus. Stellvertretend sei Eric Siegel zitiert:

»We usually don't know about causation, and we often don't necessarily care [...] the objective is more to predict than it is to understand the world [...]. It just needs to work; prediction trumps explanation.«⁵¹

Nicht nur die Wissenschaft, sondern das Verstehen der Welt im Ganzen scheint nach Rob Kitchin einem neuen Paradigma zu folgen:

»In other words, Big Data analytics enables an entirely new epistemological approach for making sense of the world; rather than testing a theory by analysing relevant data, new data analytics seek to gain insights ›born from the data.«⁵²

Dominique Cardon differenziert diese »Revolution in der ›Epistemologie‹ der Berechnungen« durch Big Data in dreifacher Hinsicht: Er beobachtet

»(1) eine Verschiebung in der anthropologischen Berechnungskapazität, da solche Messungen viel einfacher geworden sind; (2) eine Verschiebung in der Repräsentation sozialer Gruppen, da Kategorien diejenigen Individuen, die herausstechen, immer schlechter repräsentieren können; und (3) eine Verschiebung in der gesellschaftlichen Produktion von Kausalität, da statistische Korrelationen nicht mehr von der Ursache zur Wirkung fortschreiten, sondern eher wahrscheinliche Ursachen aus ihren Wirkungen nachbilden und einschätzen.«⁵³

Nach Cardon findet hier eine »Umkehrung von Kausalität« statt.⁵⁴ Korrelation brauche keine Ursachen, sondern:

»In Wirklichkeit produzieren sie viele Verhaltensmodelle, die erst a posteriori und somit als Knäuel von Erklärungen auftauchen, deren Variablen sich in verschiedenen Nutzerprofilen verschieden verhalten. In einer vereinheitlichten Theorie des Ver-

⁵¹ ERIC SIEGEL, *Predictive Analytics*, Hoboken 2013, 90.

⁵² ROB KITCHIN, *Big Data, new epistemologies and paradigm shifts*, in: *Big Data & Society* (2014), 1–12, hier 2, <https://doi.org/10.1177/2053951714528481> (letzter Zugriff: 22.10.2019). Vgl. ähnliche Thesen von Peter Norvig in CHRIS ANDERSON, *The End of Theory. The Data Deluge Makes the Scientific Method Obsolete*, in: *Wired* 16.07.2008, <https://www.wired.com/2008/06/pb-theory/> (letzter Zugriff: 01.06.2018).

⁵³ CARDON, *Algorithmus* (s. Anm. 21), 141.

⁵⁴ A.a.O., 147.

haltens operieren Algorithmen als ständig wechselndes Mosaik kontingenter Mikro-Theorien, die lokale Pseudoerklärungen wahrscheinlichen Verhaltens artikulieren. [...] Diese auf den Kopf gestellte Art und Weise, das Soziale zu fabrizieren, ist eine Widerspiegelung der Umkehrung von Kausalität, die dadurch zustande kommt, dass statistische Berechnung der Individualisierung unserer Gesellschaft sowie der Unbestimmtheit einer wachsenden Zahl von Determinanten unserer Handlungen Rechnung tragen soll.«⁵⁵

Dieser postulierte Paradigmenwechsel der Wissenschaften blieb nicht unwidersprochen.

Zum einen werden Bedenken gegenüber Grundlage und Reichweite dieses Paradigmas laut. So wendet z.B. Kitchin ein: Erstens handle es sich trotz der Menge der Daten nur um beispielhafte Ausschnitte, die nicht von der Welt abstrahiert werden können; zweitens fokussiere die Suche auf bestimmte Daten; drittens spiegeln sie immer einen gewissen Theorierahmen und viertens sei die statistische Auswertung der Daten immer umstritten.⁵⁶

Zum anderen stellt sich die Frage nach der Zuordnung der unterschiedlichen Epistemologien. Klaus-Georg Deck plädiert für eine Nebenordnung statt für eine Ablösung von digitalen und analogen Epistemologien, da sowohl die Erstellung der Daten als auch deren Auswertung als hermeneutische Akte zu reflektieren seien.⁵⁷

»Zwar schafft es die Digitalität, Korrelationen auszumachen und Muster auf der digitalen Ebene zu konstatieren, sie liefert aber keine Erklärung oder Begründung. Das mit vielen Daten trainierte System scheint eine Art von (zumindest implizitem) Wissen zu besitzen, das über die bloße »digitale Faktenlage« hinausgeht. Mehr noch: Es werden Muster durch digitale Methoden hervorgebracht und letztlich verstärkt, die wir ohne diese Methoden möglicherweise nie erkennen würden.«⁵⁸

⁵⁵ Ebd.

⁵⁶ KITCHIN, *Data* (s. Anm. 52), 4f.

⁵⁷ Vgl. KLAUS-GEORG DECK, *Digital Humanities – Eine Herausforderung an die Informatik und an die Geisteswissenschaften*, in: MARTIN HUBER/SYBILLE KRÄMER (Hrsg.), *Wie Digitalität die Geisteswissenschaften verändert: Neue Forschungsgegenstände und Methoden*, Sonderband der Zeitschrift für digitale Geisteswissenschaften (2018): 3. https://doi.org/10.17175/sb003_002 (letzter Zugriff: 22.10.2019); LEIF SCHEUERMANN, *Die Abgrenzung der digitalen Geisteswissenschaften*, in: *Digital Classics Online 2* (2016), 58–67, hier 61, <https://doi.org/10.11588/dco.2016.1.22746> (letzter Zugriff: 22.10.2019).

⁵⁸ DECK, *Digital Humanities* (s. Anm. 57).

Die digitale Epistemologie ist also in jedem Fall ergänzungsbedürftig, wie Deck ausführt:

»Gerade wenn von der ›digitalen Faktenlage‹ die Rede ist und der Begriff der Daten als ›das Gegebene‹ suggeriert, als handle es sich dabei um Informationen über Fakten, die nur noch einzusammeln wären, darf man nicht aus den Augen verlieren, dass eine Datenstrukturierung ›bereits einen ersten hermeneutischen Akt darstellt‹. Die Methoden und Werkzeuge der Informatik stellen keinen neutralen Weltzugang her, indem sie bestehende Sachverhalte digital abbilden und maschinell verarbeiten, sondern sie sind selbst konstitutiv an der Erzeugung von Wirklichkeit beteiligt.«⁵⁹

Wissenschaftstheoretisch ergeben sich daraus zahllose Anschlussfragen. Hermeneutisch zu klären ist dann nicht weniger als eine »Begriffsbestimmung von ›Wissen‹, ›Erklären‹, ›Verstehen‹ aus der Perspektive des Digitalen.«⁶⁰ Auch der Übergang von Datum zu Daten zu Information zu Wissen ist hermeneutisch zu reflektieren. Daneben ist auf Rückkopplungen auf das Selbstverständnis der Geisteswissenschaften zu achten.⁶¹ Diese Fragen werden derzeit vor allem am Rande der Debatten um digital humanities diskutiert, wo die Vermittlung unterschiedlicher Epistemologien unausweichlich wird. Im Kontext einer Theorie der digitalen Kultur sind diese Fragen jedoch weit darüber hinaus von Interesse.

Neben den Veränderungen in der Epistemologie ist auf zwei Anfragen an die Wissenskultur hinzuweisen. Auf diese Folgen des digitalen Strukturwandels für Wissen und Wissenschaft weisen Benedikt Friedrich, Hanna Reichel und Thomas Renkert hin.

Erstens verändern digitale Medien die Wissens- und Wissenschaftskommunikation: Die wissenschaftlichen Communities werden durchlässiger und müssen zugleich mit anderen Anbietern um die Aufmerksamkeit digitaler Nutzer konkurrieren.⁶² Dabei steigt die Bedeutung Einzelner oder kleinerer Gruppen für

⁵⁹ Ebd. Zitiert wird SCHEUERMANN, Abgrenzung (s. Anm. 57), 61.

⁶⁰ DECK, Humanities (s. Anm. 57).

⁶¹ So fragt z. B. Sybille Krämer: »Welche Rolle spielt die ›Kritik‹ (›literary criticism‹), die eine genuine Dimension geisteswissenschaftlicher Arbeit bildet? Gibt es eine ›Kritik der digitalen Vernunft‹? Bergen die digitalen Forschungstechnologien eine ›tacit epistemology‹ und wie ist diese charakterisierbar? Wie verändern sich die Vorstellungen von spezifisch geisteswissenschaftlicher Forschung und Forschungsbewertung durch digitale Methoden?« Krämer stellt diese Fragen in den Kontext einer »Selbstaufklärung der Geisteswissenschaften«. SYBILLE KRÄMER/MARTIN HUBER, Dimensionen Digitaler Geisteswissenschaften, in: Zeitschrift für digitale Geisteswissenschaften, Wolfenbüttel 2018, https://doi.org/10.17175/sb003_013 (letzter Zugriff: 22.10.2019).

⁶² FRIEDRICH/REICHEL/RENKERT, Citizen Theology (s. Anm. 49), 176.

die Aggregation von Wissen.⁶³ Dadurch verschiebt sich auch das Machtgefüge innerhalb und an den Grenzen wissenschaftlicher Communities: »Plattformen und Netzwerkeffekte erfüllen dabei mehr und mehr Funktionen, die vorher Institutionen, Zertifikaten und Autorenschaft zukamen.«⁶⁴

Zweitens führt der digitale Strukturwandel zu einer Diskussion über das Paradigma des epistemic individualism. Nach Friedrich, Reichel und Renkert zeigen die vernetzten Formen des digitalen Zeitalters deutlich, dass letztlich epistemische Gemeinschaften primäre Trägerinnen von Wissen und Erkenntnis sind. Sie folgern: »Soziale Epistemologien betonen darum, dass die Erhöhung der Zugänglichkeit und Partizipativität der Wissensproduktion nicht erst aus ethischen, sondern schon aus epistemischen Gründen von Interesse ist [...].«⁶⁵

4. Öffentliche Theologien in digitalen Räumen

Ausgangsfrage war die hermeneutische Bedeutung der Algorithmizität für die öffentliche Theologie. Ich möchte nun einige Linien für eine öffentliche Theologie in digitalen Räumen ausziehen – also im eingangs definierten Sinn für Theologie in Räumen, die durch digitale Medien vermittelt sind. Zugleich sind diese jedoch nicht von analogen Formen und Räumen abzutrennen. Mögliche Folgerungen für das Theologisieren in analogen Räumen der digitalen Kultur überlasse ich jedoch der Diskussion. Nun zu digitalen Räumen.

Dass die Digitalisierung massive Veränderungen des Öffentlichkeitsbegriffs mit sich bringt, ist wenig verwunderlich und viel diskutiert: Ob und, wenn ja, wie ein neuer Strukturwandel der Öffentlichkeit festzustellen ist,⁶⁶ ob Öffentlichkeit sich auflöst oder vielmehr erweitert⁶⁷ oder ob das Netzwerk die neue morpho-

⁶³ Ebd.

⁶⁴ All diese Prozesse werden nach den Autoren begleitet von gleichzeitig steigenden Barrieren und diskursiven Schließungen von Wissenschaftsressourcen und -prozessen, die der theoretisch möglichen Öffnung von Open-Access oder Open Science entgegenlaufen und die Schwelle zwischen Wissenschaft und Öffentlichkeit verstärken. A.a.O., 177.

⁶⁵ A.a.O., 178.

⁶⁶ Vgl. dazu die Literatur in Anm. 17.

⁶⁷ Vgl. z. B. FRIEDRICH KROTZ, Stichwort »Gegenöffentlichkeit«, in: OTFRIED JARREN/ULRICH SARCINELLI/ULRICH SAXER (Hrsg.), Politische Kommunikation in der demokratischen Gesellschaft: Ein Handbuch mit Lexikonteil, Opladen 1998; JEFFREY WIMMER, (Gegen-)Öffentlichkeit in der Mediengesellschaft. Analyse eines medialen Spannungsverhältnisses, Wiesbaden 2007.

logische Struktur aller Öffentlichkeit sein wird⁶⁸ – diese und viele andere Fragen werden derzeit diskutiert. Angesichts der breiten und heterogenen Diskussion um den – an sich schon breiten und heterogenen Begriff der Öffentlichkeit – möchte ich nur wenige Fragen aufwerfen.

Der Blick auf den digitalen Raum schafft ein Bewusstsein für die Medialität öffentlicher Theologien – das auch für analoge Räume bedeutsam ist. Im *digitalen* Raum wird deutlich: »Öffentliche Theologie« kann nicht als Dual von »Theologie« im Gegenüber zur »Öffentlichkeit« gefasst werden, wie es in vielen klassischen Definitionen geschieht. In der netzartigen Kommunikation digitaler Räume⁶⁹ ist diese Abgrenzung nicht aufrecht zu erhalten: Vielmehr konstituiert sich Theologie in Öffentlichkeiten und wird in und durch diese kommuniziert.

Öffentliche Theologien sind sich der Pluralität ihrer Öffentlichkeiten meist sehr bewusst. Hier zeigt sich eine Sensibilität für Fragen, die im Kontext der Digitalisierung in zwei Richtungen virulent werden. Zum einen im Blick auf eine beobachtbare anhaltende Pluralisierung und Segmentierung verschiedener Teilöffentlichkeiten: Wie können die pluralen, z.T. segmentierenden digital-analogen gesellschaftlichen Öffentlichkeiten beschrieben und adressiert werden? Sind die entstehenden personalen fluiden Öffentlichkeiten – also die sich im Vollzug der digitalen Interaktion stets neu schaffenden und verändernden Kommunikationsnetze – als Öffentlichkeit richtig beschrieben?⁷⁰ Welche Potentiale zur Osmose zwischen diesen Öffentlichkeiten kann Theologie freisetzen?⁷¹ Zum anderen sind Öffentlichkeiten im digitalen Raum fluide und fragil – persönliche Öffentlichkeiten und Teilöffentlichkeiten sind heute und morgen nie dieselben. Die Praktische Theologin Kristin Merle schlägt daher vor, Öffentlichkeit als »intermediäre und integrierte Netzwerköffentlichkeit« mit dynamischem Charakter zu konzeptionalisieren.⁷²

⁶⁸ Vgl. dazu die Debatte ausgehend von MANUEL CASTELLS, *Das Informationszeitalter I. Die Netzwerkgesellschaft*, Opladen 2001. In der Theologie zuletzt aufgegriffen von MERLE, *Religion* (s. Anm. 8), insb. 91–96.

⁶⁹ Vgl. zu dieser Beschreibung auch MERLE, *Religion* (s. Anm. 8), 115.

⁷⁰ So schreibt z. B. Merle von »persönliche[n] Öffentlichkeiten« – im Rückgriff auf zahlreiche Analysen digitaler Kommunikationsräume – wodurch der Begriff zumindest für den Kontext öffentlicher Theologie (aber auch für politiktheoretische Modellierungen) sehr unscharf wird. Vgl. a.a.O., 103. 122 f.

⁷¹ Vertiefend zu dieser Frage vgl. FREDERIKE VAN OORSCHOT, *Fragmentierte Öffentlichkeiten und geteilte Realität. Zum osmotischen Potential theologischer Modellierung von differenzierten Kommunikationsräumen*, in: BEDFORD-STROHM/HÖHNE/ZEYHER-QUATTLENDER (Hrsg.), *Digitaler Strukturwandel der Öffentlichkeit* (s. Anm. 19), 83–94.

⁷² MERLE, *Religion* (s. Anm. 8), 421. Merle zitiert hier eine Beschreibung von LÖVHEIM und AXNER: *Öffentlichkeit* »is not a pre-existing entity but rather a product of social circulation through various forms of media«. Vgl. MIA LÖVHEIM/MARTA AXNER, *Mediatised Religion*

Welche Folgerungen ergeben sich aus diesen Veränderungen der Struktur von Öffentlichkeiten? In vielen Definitionen steht »Öffentlichkeit« als vermeintliches Gegenüber der Theologie. Spätestens der Blick auf die medialen Strukturen der Digitalisierung zeigt, dass dieser Dual nicht aufzulösen ist. In der digitalen Kultur wandelt sich öffentliche Kommunikation »von einer sozial selektiven, linearen und einseitigen zu einer partizipativen, netzartigen und interaktiven Kommunikation«. ⁷³ In Folge ist nach dem Subjekt und dem Gegenüber öffentlicher Theologie zu fragen.

Auch das Verständnis von Theologie lässt sich vor diesem Hintergrund weiter entwickeln. Die allgemeinen epistemischen Anfragen habe ich bereits skizziert, hier soll es nun um die Spezifika öffentlicher Theologie gehen. ⁷⁴

Zunächst ist nach dem *Subjekt* öffentlicher Theologie zu fragen. Hier eröffnet ein Blick zurück in Stalders Ausführungen zur Kultur der Digitalität. Stalder beschreibt zwei Gestaltungsmöglichkeiten, die entweder auf eine Postdemokratie abzielen oder sich auf Commons, also die gemeinsamen Ressourcen, ausrichten. Die Gestaltung der Commons ⁷⁵ zielt auf Beziehungssysteme, die auf Partizipation, Kooperation und Austausch beruhen und Entscheidung und Beteiligung verschränken. Partizipative und interaktive öffentliche Theologie einzuüben, scheint in diesen medialen Strukturen unvermeidlich. ⁷⁶ Subjekt solcher öffentlichen Theologie sind nicht wenige Experten auf einlinigen medialen Kanälen, sondern verschiedene Christen in dezentralen Netzwerken.

and Public Spheres. Current Approaches and New Questions, in: KENNET GRANHOLM/MARCUS MOBERG/SOFIA SJÖ (Hrsg.), Religion, Media, and Social Change, New York 2015, 38–53, hier 44.

⁷³ NEUBERGER, Internet (s. Anm. 25), 39.

⁷⁴ Einen ähnlichen Aufriss bietet Zeyher-Quattlender, jedoch mit anderen Schwerpunkten: Er sieht durch den Strukturwandel der Öffentlichkeit sowohl grundlegende sozioethische Fragen öffentlicher Theologie (»Nutzungsethik des digitalen Raums«, 97) als auch fundamentaltheologische Aspekte (Freiheit, Verantwortung, Kommunikabilität, »Erfolg« im öffentlichen Raum, 98) berührt. Auch die institutionalisierte Struktur von Religion (leibliche und virtuelle Präsenz, Repräsentation etc.) müsse im Kontext öffentlicher Theologie bedacht werden. JULIAN ZEYHER-QUATTLENDER, Digitaler Strukturwandel der Öffentlichkeit als Herausforderung für eine öffentliche Theologie, in: BEDFORD-STROHM/HÖHNE/ZEYHER-QUATTLENDER (Hrsg.), Digitaler Strukturwandel der Öffentlichkeit (s. Anm. 19), 95–100.

⁷⁵ Zur Debatte um diesen Begriff vgl. MERLE, Religion (s. Anm. 8), 162.

⁷⁶ Vgl. ähnlich und mit einigen Beispielen A.a.O., 422. Vgl. zum Begriff der Partizipation und seiner theologischen Grundierung ILONA NORD, Eine langfristige Gestaltungsaufgabe. Digitalisierung und politische Partizipation als Herausforderung für Kirche und Praktische Theologie, in: BEDFORD-STROHM/HÖHNE/ZEYHER-QUATTLENDER (Hrsg.), Digitaler Strukturwandel der Öffentlichkeit (s. Anm. 19), 63–82.

Auch die *mediale Struktur* der Theologie muss in den Blick kommen. Digitale Räume zu nutzen kann nicht bedeuten, sich unreflektiert auf Kommunikationsräume einzulassen, die Anbieter mit je eigenen Interessen bereit stellen. Das muss nicht das Aus von theologischen Debatten auf Facebook bedeuten – jedoch ist zu diskutieren, welche hermeneutischen und sozialen Praktiken die bereitgestellten Aufmerksamkeitskorridore vorgeben und wie sie die epistemische Struktur der Debatte beeinflussen.

Durch eine solche Reformulierung des Theologiebegriffs verändert sich schließlich auch die *Aufgabe* öffentlicher Theologie: Sie liegt weniger in der Kommentierung oder Information »der« Öffentlichkeiten als vielmehr darin, nach diskursiven Potentialen zur Osmose mit und zwischen verschiedenen Öffentlichkeiten zu suchen.⁷⁷ Ziel öffentlicher Theologie wäre es nach Merle, »Menschen in der Erarbeitung eines eigenen ethischen und religiösen Urteils zu dienen«.⁷⁸ Auch die Bearbeitung der Narrative des Digitalen und die im Hintergrund stehenden Imaginationen des Öffentlichen gilt es nach Florian Höhne kritisch zu reflektieren.⁷⁹

Versuche, solche Formen der Theologie zu reflektieren und zu implementieren, gibt es einige und einen möchte ich abschließend vorstellen: Hanna Reichel, Thomas Renkert und Benedikt Friedrich entwickeln ein Konzept der *citizen theology* und erproben diese in der von ihnen gegründeten theologischen Open-access-Zeitschrift *Cursor_* – die auch ich als Mitherausgeberin verantworte.

Im Anschluss an Modelle der Citizen Science entwerfen die Autoren ein

»Modell von Theologie, das eine Verbindung von Erkenntnisgegenstand und -weg, sowie den Akteuren von Theologie und deren Haltungen herstellt. Dieses findet in den medialen Transformationen des digitalen Zeitalters Wege der Entfaltung hin zu einer kollaborativeren, partizipativeren und explorativeren Wissenschaftspraxis«.⁸⁰

Die Plattform PubPub ermöglicht ausführliche Kommentierung und Diskussion, das Nachvollziehen der Texte über Versionsverläufe ebenso wie das gemeinsame

⁷⁷ Vgl. VAN OORSCHOT, Öffentlichkeiten (s. Anm. 71).

⁷⁸ MERLE, Religion (s. Anm. 8), 433.

⁷⁹ Vgl. FLORIAN HÖHNE, Darf ich vorstellen: Digitalisierung. Anmerkungen zu Narrativen und Imaginationen digitaler Kulturpraktiken in theologisch-ethischer Perspektive, in: BEDFORD-STROHM/HÖHNE/ZEYHER-QUATTLENDER (Hrsg.), Digitaler Strukturwandel der Öffentlichkeit (s. Anm. 19), 25–46. Vgl. in ähnlicher Absicht TORSTEN MEIREIS, »O daß ich tausend Zungen hätte«. Chancen und Gefahren der digitalen Transformation politischer Öffentlichkeit – die Perspektive evangelischer Theologie, in: BEDFORD-STROHM/HÖHNE/ZEYHER-QUATTLENDER (Hrsg.), Digitaler Strukturwandel der Öffentlichkeit (s. Anm. 19), 47–62.

⁸⁰ FRIEDRICH/REICHEL/RENKERT, Citizen Theology (s. Anm. 49), 175.

Fortschreiben und Korrigieren. Zugleich werden in unterschiedlichen Textformaten explorative Denkformen sehr unterschiedlicher Autoren angeregt. Individuum und Gemeinschaft stehen in einem Wechselverhältnis, wodurch die Kommunikationsprozesse für unterschiedliche Akteure nachvollziehbar und einsichtig werden.⁸¹ Dabei dient das Zeugnis als grundlegende epistemische Kategorie. Dieses konstituiert die Gemeinschaft des Glaubens und kann weder »autoritativ noch institutionell gesichert werden.«⁸²

»Die von Paulus vehement vertretene kreuzestheologische Umwertung aller Werte (1Kor 1,18-29) erkennt auch epistemisch die schwächsten Glieder als von Gott besonders privilegiert (1Kor 12,24).«⁸³

Individuum und Gemeinschaft stehen dabei in einem Wechselverhältnis, die ihrerseits im

»Kontext pluraler analoger und digitaler Öffentlichkeiten, wodurch theologische Aushandlungsprozesse auch über die Grenzen der Zeugnisgemeinschaft auch für breitere gesellschaftliche Öffentlichkeiten nachvollziehbarer und transparenter werden.«⁸⁴

Die Autoren folgern:

»Citizen Theology ist damit weniger ein Programm, das bestimmte Methoden und Inhalte vorschreibt, als vielmehr ein neuer Forschungsstil und eine epistemische Haltung, die als Gegengewicht zu bestehenden wissenschaftlichen Verzerrungen nur experimentell, explorativ und selbst-reflektiv vorgehen kann.«⁸⁵

In meinen Augen ist dies *eine* mögliche und angemessene Weiterführung von öffentlicher Theologie in digitalen Räumen. Andere digitale und analoge Formen zu entwerfen und mit bestehenden Formen öffentlicher Theologie ins Gespräch zu bringen, ist bleibende Aufgabe der Debatten, von denen auch dieser Band zeugt.

⁸¹ A.a.O., 187.

⁸² A.a.O., 178.

⁸³ Ebd.

⁸⁴ A.a.O., 186f.

⁸⁵ A.a.O., 187.