

João Manuel Duque

Gemeinschaft und Digitalisierung

Herausforderungen einer künftigen Theologie

ABSTRACT 

Die Hauptvoraussetzung für den Fokus des Artikels ist, dass sowohl für den Auftrag der Kirche und die entsprechenden Vorgaben an die Theologie als auch für den Auftrag der Universität und ihre Rahmenbedingungen die gesellschaftlichen Erwartungen bzw. die wichtigsten gesellschaftlichen Prozesse maßgebend sein müssen. In diesem Sinne beabsichtigt der folgende Artikel, sich auf die Kombination zweier herausragender Topoi der zeitgenössischen Gesellschaft zu konzentrieren: die Bedeutung der Digitalisierung von menschlichen Beziehungen und die Gemeinschaftsdynamiken in ihrer politischen und anthropologischen Dimension. Es wird vorgeschlagen, die Artikulation dieser Lektüre im Kontext digital vermittelter Beziehungen zu analysieren, im Sinne einer tiefgreifenden Transformation des öffentlichen Raums. Dazu werden die Anthropologie des Alltäglichen von Michel de Certeau und die Philosophie der Gemeinschaft von Roberto Esposito als inspirierende Modelle übernommen. Schließlich wird eine mögliche theologische Lektüre dieser Artikulation vorgeschlagen, als Leitfaden für die Arbeit der Theologie zwischen kirchlichem und universitärem Raum, zugleich als Beitrag der Theologie aus dem kirchlichen und universitären Kontext zum Verständnis und zur Artikulation zeitgenössischer sozialer Dynamik.

Community and digitisation. Challenges for a future-facing theology

The main premise that guides the focus of this article is that the mission of the church and corresponding tasks of theology as well as the mission of the university and its corresponding framework must be determined by societal expectations and prominent social processes. Following on from this, the present investigation seeks to understand the interplay of two salient topoi of mod-

ern society: the implication of the digitisation of human interactions, and the political and anthropological dimensions of community dynamics. The contemplations in this article should be analysed within the context of digitally mediated relationships as a profound transformation of the public space. The underlying pillars of this investigation are Michel de Certeau's anthropology of the everyday and Roberto Esposito's philosophy of community. Finally, the presented findings offer a theological application in the form of guidance for theologians bridging the gap between ecclesial and academic spheres as well as guidance for understanding current social dynamics through ecclesial and academic contexts.

| BIOGRAPHY

João Manuel Duque promovierte 1996 bei Jörg Splett an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen in Fundamentaltheologie. Er ist Professor für Systematische Theologie an der Theologischen Fakultät der Katholischen Portugiesischen Universität (UCP) und Mitglied des Centro de Investigação em Teologia e Estudos de Religião (CITER) derselben Universität; Veröffentlichungen in Portugal, Spanien, Italien, Deutschland, Österreich, Brasilien, Argentinien und Kolumbien.

ORCID  0000-0001-9252-6709

Scopus ID: 57214069073

E-Mail: [jduque\(at\)ucp.pt](mailto:jduque@ucp.pt)

| KEY WORDS

Public Theology; Digitalisierung; Anthropologie; Hybridität; Gemeinschaft

1 Einführung

„Theologically informed descriptive and normative public discourse about public issues, institutions, and interactions, addressed to the church or other religious body as well as the larger public or publics, and argued in ways that can be evaluated and judged by publicly available warrants and criteria“ (Breitenberg 2010, 4–5),

so definiert Harold Breitenberg die öffentliche Dimension der Theologie, die wesentlich ist, um ihren Platz in den heutigen Gesellschaften zu rechtfertigen. Es ist klar, dass der Verweis auf die „Öffentlichkeit“ als grundlegendes Element dieser Konzeption die Annahme des zeitgenössischen sozialen Kontexts als unbestreitbaren Horizont von allem theologischen Diskurs impliziert. Doch auf welches Profil zeitgenössischer Gesellschaften beziehen sich die öffentlichkeitsrelevanten Sprachmodelle? Felix Stalder fasst die Charakteristika solcher Gesellschaften im Begriff „Kultur der Digitalität“ zusammen und präzisiert, was er mit dieser Klassifizierung bezweckt:

„Hierbei wird Kultur als heterogen und hybrid konzipiert, sie speist sich aus vielen Quellen, wird vorangetrieben von unterschiedlichsten Begehren, Wünschen und Zwängen, und sie mobilisiert die verschiedensten Ressourcen in der Konstituierung von Bedeutung. Die Betonung der Materialität der Kultur kommt auch im Begriff der Digitalität zum Ausdruck. Medien sind Technologien der Relationalität, das heißt, sie erleichtern es, bestimmte Arten von Verbindungen zwischen Menschen und zu Objekten zu schaffen“ (Stalder 2016, 17).

Damit wird deutlich, warum heutige Gesellschaften und ihre jeweiligen öffentlichen Räume – in welche die Theologie als legitimer Bestandteil eingreift – nicht ohne Berücksichtigung der digitalen Transformation der letzten Jahrzehnte gedacht werden können. Die Annahme, dass wir uns in einem digitalen bzw. postdigitalen Zeitalter befinden, ist eine wichtige Voraussetzung, um über die Gegenwart und die nahe Zukunft der Theologie nachzudenken.

Inwieweit ausgehend von dieser Annahme der theologische Diskurs, der im öffentlichen Raum – eben in der Artikulation zwischen Kirche und Universität – mitschwingt, zur Debatte darüber beitragen kann, wie das Profil von dem, was uns gemeinsam ist, aussehen wird, ist das, was in diesem Artikel untersucht wird; und zwar vor allem in der Verfassung der lokalen wie der universellen Gemeinschaft, menschlich wie jenseits des Menschlichen.

Dazu wird mit einer Vorreflexion zu Voraussetzungen eines theologischen kirchlich-universitären Diskurses mit Öffentlichkeitsanspruch angefangen; danach wird eine Synthese der Dynamiken vorgestellt, die eine (post-) digitale Gesellschaft prägen; schließlich wird eine explizite Anwendung auf mögliche Entwicklungen theologischer Diskurse versucht. Das Ganze darf hier aus Platzmangel nur angedeutet und nicht entwickelt werden.

2 Vorüberlegungen: Wozu Kirche und Universität?

Bevor wir uns mit der Erforschung des im Titel zusammengefassten Hauptziels dieses Artikels befassen, ist es wichtig, einige Überlegungen zu beiden Bezugsinstitutionen einer Universitätstheologie anzustellen: nämlich der Kirche und der Universität. Wir könnten damit beginnen, ganz kurz die Diskussion über die Wissenschaftlichkeit der Theologie und die entsprechende universitäre Legitimität wiederzugewinnen, gerade weil die Theologie sich auf die Kirche bezieht, was ihre wissenschaftliche Freiheit einschränken würde. Darüber ist viel geschrieben worden, nämlich um zu zeigen, dass jede Wissenschaft ihre Entwicklungskontexte und Voraussetzungen hat, sodass die Kirchlichkeit der Theologie kein Hindernis für ihren Universitätsstatus sein sollte (vgl. Seckler 1988; Duque 2016; França Miranda 2019; Pottier 2016). In Wirklichkeit könnte Theologie gerade als Vermittlung zwischen Kirche und Universität verstanden werden, insofern sie die Selbstreferenzialität beider verhindern würde.

Was ist die Daseinsberechtigung von Kirche und Universität?

Aber es soll lieber grundsätzlicher angefangen werden und zwar mit einer Frage direkt an die betroffenen Institutionen. Radikal formuliert könnte man fragen: Was ist die Daseinsberechtigung von Kirche und Universität? Eine mögliche Antwort auf diese Frage könnte uns in beiden Fällen zu einem Paradigma der Selbstreferenzialität führen: Die Kirche als Gemeinschaft von Gläubigen existiere als Funktion des Glaubens, der sie konstituiert, und besitze als primären Zweck, die Beständigkeit und sogar den Schutz dieses Glaubens und seiner gemeinschaftlichen Praxis zu gewährleisten; auf der anderen Seite habe die Universität mit ihrer eigenen Dynamik die Funktion, die Wissenschaft gemäß einer sogenannten Universitätsstruktur zu organisieren und in diesem Sinne einfach die formellen wissenschaftlichen

Prozesse, die sie konstituieren, zu verteidigen. Das wäre ihre selbstreferentielle Funktion.

Hier werden die Gültigkeit dieser Perspektive sowie ihre Notwendigkeit und Wirksamkeit zumindest aus einer rein organisatorischen Perspektive prinzipiell nicht bestritten, aber sie ist nur zum Teil gültig und tiefer betrachtet sogar gefährlich, weil sie die Sache nicht an der Wurzel packt: Wozu dient der Glaube und was fordert er von uns? Was leistet Wissenschaft und was verlangt sie von uns? Was haben der eine und die andere mit der Gesellschaft zu tun? Diese Fragen, die noch vor einer spezifischen Betrachtung der entsprechenden Institutionen gestellt werden sollen, können uns zu einer klaren Überwindung des selbstreferenziellen Modells und des entsprechenden potenziellen ‚Tribalismus‘ führen. Sowohl Glaube als auch Wissenschaft verweisen auf eine Welt außerhalb ihrer selbst, in deren Dienst sie sich stellen, wenn auch auf unterschiedliche Weise. Diese Welt ist nicht ausschließlich die menschliche Welt, aber es ist unbestreitbar, dass diese einen herausragenden Platz als ihr Referent einnimmt. Und selbst wenn wir eine asymmetrische Anthropologie überwinden, welche Gesellschaft (und Kultur) von Natur trennen würde (vgl. Latour 1991), dürfen wir die Möglichkeit nicht vernachlässigen, menschliche Gesellschaften zumindest bis zu einem gewissen Grad als Hauptbezugspunkt des Glaubens – organisiert als Kirche – und der Wissenschaft – organisiert als Universität – zu betrachten.

Glaube und Wissenschaft verweisen auf eine Welt außerhalb ihrer selbst, in deren Dienst sie sich stellen.

Es ist klar, dass diese Art von Diskurs bis zu einem gewissen Grad künstlich ist, da jede dieser Realitäten fließender und hybrider ist, als es in ihrer konzeptuellen Reduktion beabsichtigt wird. Tatsächlich kann man nicht sagen, dass Wissenschaft und Gesellschaft im täglichen Leben der sich als Kirche verstehenden Christinnen und Christen abwesend sind, als ob sie einer völlig äußerlichen Realität angehörten; gleichzeitig fehlen Glaube und Gesellschaft auch im universitären Alltag nicht. In diesem Sinne bildet jede Art von Selbstreferenz immer eine künstliche Konstruktion; und bereits die Unterscheidung zwischen Außen und Innen ist fraglich. Sie hilft nur, die Realitäten begrifflich zu unterscheiden: weil es tatsächlich einen Teil der Gesellschaft gibt, welcher weder der Kirche noch der Universität angehört; und es wird wohl Praktiken und Lebensweisen geben, die ungläubig oder unwissenschaftlich sind.

All diese Unterscheidungen, so wirkungsvoll oder problematisch sie auch sein mögen, beruhen auf einer grundsätzlichen Feststellung, der eine ungeteilte Lesart der Realität nicht gerecht wird: der Tatsache, dass Kirche und Universität keinen Selbstzweck haben. Der Grund für die Existenz beider liegt in ihrer Artikulation mit der Gesellschaft – oder sogar in einem Verweis auf eine dritte Dimension, welche als Wurzel der Mission oder Berufung beider verstanden werden könnte, was hier jedoch nicht behandelt wird.

Aus organisatorischer Sicht könnte man also sagen, die (universitäre) Theologie könnte als Vermittlerin der drei Bereiche betrachtet werden; und zwar insofern sie beanspruchen kann, die Kirche mit der Gesellschaft (und umgekehrt) durch die Universität sowie die Universität mit der Gesellschaft (und umgekehrt) durch die Kirche zu artikulieren. In diesem Sinne könnte man sagen, Theologie könne niemals ein Produkt oder einfach eine Funktion der Kirche oder der Universität sein, als ob sie zwei absolut autonome Welten wären, in deren Dienst ein offizieller Diskurs gebildet würde: entweder rein kirchlich oder rein akademisch. Das würde zudem zu einer merkwürdigen Trennung zwischen kirchlicher und akademischer Theologie führen.

Theologie als Hermeneutik der Grenze

Echte Theologie steht tatsächlich nicht im Dienst institutioneller Blasen. Sie ist genau genommen eine „hermenêutica da fronteira“ [„Hermeneutik der Grenze“] (Duque 2019), insofern sie darauf abzielt, verschiedene, aber nicht getrennte Welten – oder auch verschiedene Dimensionen der einen gemeinsamen (menschlichen) Welt – zu artikulieren. Vor diesem Hintergrund werden hier einige zeitgenössische Transformationen der Gesellschaft angesprochen, um deren Auswirkungen auf die Theologie zu analysieren, insofern sie unzweifelhaft auch Auswirkungen auf die Universität und die Kirche haben, ausgehend von den Auswirkungen auf das alltägliche Leben der Menschen als Referenzhorizont von beiden.

3 Welche Gesellschaft?

Unter den bedeutendsten gesellschaftlichen Transformationen der letzten Zeit ist die sogenannte digitale Transformation zu nennen, insbesondere aufgrund des Ausmaßes der damit verbundenen Auswirkungen. Neben den

rein funktionalen oder technischen Aspekten dieser Transformation mit außerordentlichen Auswirkungen auf das tägliche Leben jedes und jeder Einzelnen, können auch ihre Auswirkungen auf die Transformation sozialer Dynamiken betrachtet werden, und zwar im sogenannten öffentlichen Raum. Auf diese Dimension sollen sich diese Reflexionen konzentrieren. Ein erstes Paradigma, das sich aus der Ausweitung der Verwendung vernetzter digitaler Medien Anfang der 1990er Jahre ergab, basierte auf der von Ferdinand Tönnies vorgeschlagenen klassischen Unterscheidung zwischen Gemeinschaft und Gesellschaft (vgl. Tönnies 2010 [1887]). Ausgehend von dieser Unterscheidung als Aktionsprogramm sollten digitale Ressourcen die Schaffung echter Online-Gemeinschaften ermöglichen und fördern, die endlich den ewigen menschlichen Wunsch nach einem Leben in Gemeinschaft auf freie und personalisierte Weise erfüllen und „Gefühle starker emotionalen und kulturellen Zugehörigkeit“ (Casilli 2010, 48) bewirken sollten. So wird eine enthusiastische Perspektive entwickelt, welche digitale Netzwerke als „Instrumente zur Wiedergeburt des Geistes einer authentischen Gemeinschaft“ (Casilli 2010, 50) bejubelt. Ein Beispiel für diese Umgebung ist das emblematische Werk *The Virtual Community* von Howard Rheingold, das 1993 veröffentlicht wurde. Die politische Verantwortung der Bürger:innen würde sich im digitalen Umfeld artikulieren, insofern es sich als eine Reihe von „Benutzergemeinschaften organisiert, die eine kollektive Identität entwickeln und sich an Aktivitäten der Zusammenarbeit und gegenseitigen Unterstützung beteiligen“ (Casilli 2010, 53).

Die Idee von Gemeinschaften, die sich vollständig online konstituieren

Diese Idee von Gemeinschaften – oder einer einzelnen menschlichen Gemeinde –, die sich vollständig online konstituieren, wurde neuerdings über zwischenmenschliche Beziehungen hinaus erweitert. Was Massimo Di Felice *A cidadania digital [Digitale Bürgerschaft]* nennt (Felice 2021), beschränkt sich nicht auf den zwischenmenschlichen sozialen Raum (normalerweise urban geprägt), sondern erstreckt sich auf die Beziehung zwischen den Dingen, auch ohne menschliches Eingreifen. Das, was eine Art Gemeinschaft ermöglichen würde, die sowohl lokal (territorial) als auch universell (weil nicht auf den Menschen beschränkt) ist, wäre gerade die digitale Vermittlung, nämlich durch das sogenannte *Internet of Things*.

„Die Verbreitung von Sensoren und Methoden zur Kennzeichnung von Oberflächen hat, zusätzlich dazu, nichtmenschlichen Wesenheiten eine

Stimme zu verleihen, dazu beigetragen, den westlichen Mythos von der Zentralität unserer Spezies zu schwächen, und hat die Vorstellung vom Homo Sapiens als Zentrum des Universums, als einzig intelligentem Subjektakteur, in eine offene Einheit als Teil einer komplexen Beziehungsökologie transformiert. Mehr als ein unabhängiges Subjekt wird das Sein-im-Netzwerk im Kontext konnektiver Netzwerke zu einer abhängigen Entität, die für die Ausführung ihrer Aktion mit anderen Entitäten und komplexen Interaktionsgeflechten verbunden ist. Nicht mehr nur abhängig und konditioniert von Luft, Wasser, Rohstoffen wie bisher, sondern auch verknüpft mit Software, Algorithmen, Daten, Sensoren, Informationsflüssen und Geräten“ (Felice 2021, 24).

In diesem Sinne wird der anthropozentrische öffentliche Raum, der sich auf die Polis als Territorium menschlicher Interaktionen konzentriert, durch einen kontinuierlichen oder rhizomatischen Raum erweiterter Beziehungen ersetzt, der alle Akteure einer bestimmten Umwelt – sogar der globalen Umwelt der Erde – berücksichtigt. In diesem Sinne eines Netzwerks aus pluralen Beziehungen wird die Erde als Gaia interpretiert, als wäre sie ein Lebewesen in ständigem Austausch mit ihren (nicht nur menschlichen) Einwohnern (vgl. Lovelock 2000). Der von Bruno Latour vorangetriebene Vorschlag zur Überwindung des Anthropozentrismus durch eine symmetrische Anthropologie nimmt hier durch digitale Vermittlung Gestalt an (vgl. Latour 2015). Das transformiert die Idee der Gemeinschaft in ein Kontinuum komplexer Wechselbeziehungen zwischen allen Akteuren, menschlich oder nicht, als relationalen Fluss, vermittelt von der digitalen Lektüre der in allen Entitäten vorhandenen Informationen. In der Praxis wird das Digitale zur Vermittlung der planetaren Gemeinschaft und der öffentliche Raum wird zum Fluss aller zwischen den Agenten ausgetauschten Informationen. Als „ontologische“ Formulierung dieser Perspektive kann man die Aussage betrachten, die ganze Wirklichkeit setze sich nur aus sich im Umlauf befindlichen Informationen zusammen (vgl. Alizart 2017).

Diese extremen Lektüren der digitalen Transformation sind zweifellos herausfordernd und symptomatisch für tiefgreifende Veränderungen; außerdem offenbaren sie eine gewisse grundlegende ökologische und ökosystemische Hybridität als Überwindung binärer Gegensätze, welche zu dialektisch und daher einer komplexen Lesart der Wirklichkeit unangemessen sind (vgl. Braidotti 2013). Beim gegenwärtigen Stand der alltäglichen Praxis scheinen sie jedoch nicht der Realität zu entsprechen, zumindest wie diese von menschlichen Akteuren wahrgenommen und erlebt wird.

„Die Hypothese einer ‚Gemeinschaft ohne räumliche Nähe‘, aufgestellt als die digitalen Medien die ersten Schritte unternommen haben, ist noch lange nicht verifiziert. Gerade die universitäre Forschung hat in den letzten Jahren weniger versucht, rein virtuelle Gemeinschaften zu untersuchen, als vielmehr die Möglichkeiten der Kombination von Zugehörigkeit zu Online-Gemeinschaften mit Offline-Gemeinschaften zu vertiefen“ (Casilli 2010, 57).

Diese nicht binär getrennte hybride Konjugation zwischen online und offline, zwischen digital und analog, wird von einigen als „postdigitale“ Situation (Stalder 2016, 18), von anderen als „onlife“-Zustand (Floridi 2014, 59–86) und noch von anderen als „doppelter Lebensraum“ (Casilli 2010, 60) verstanden. Hatte eine strenge Digitalkultur tatsächlich beabsichtigt, die alltägliche Praxis – nämlich im Hinblick auf den öffentlichen Raum – vollständig in digitale Umgebungen auszulagern, ist eine postdigitale Kultur eine solche, die von der Hybridität der Prozesse ausgeht, sicherlich mit den Auswirkungen der digitalen Transformation, aber ohne den analogen Alltag zu verlassen, in dem sich diese Transformation artikuliert.

Die postdigitale Situation

Der Begriff „Post-Digital“ entstand im Kontext der Medientheorie (Cramer 2014), wiederum inspiriert entweder durch seine Anwendung im Bereich der Computermusik (vgl. Cascone 2000) oder durch den im Bereich der bildenden Kunst entwickelten Begriff der „post-internet art“ (Wallace 2014). Eine Gruppe von Mitgliedern des Instituts für Film- und Medienwissenschaft der Universität Hamburg hat seit 2015 sogar ein Online-Portal (<http://post-digital-culture.org/>) eingerichtet, in dem sie Studien zum Konzept von „Post-Digital“ veröffentlicht. Obwohl der Begriff dort weiterhin von der Medien- und Kunsttheorie dominiert wird – was die Diskussion um die Verwendung „neuer“ und „alter“ Medien einschließt –, lässt er sich durchaus auf den Bereich der Soziologie übertragen, was einer globalen Lesart zeitgenössischer Gesellschaften entspricht, wie der Titel des Portals andeutet (vgl. Fleischer 2013). Tatsächlich dürfen wir in diesem Zusammenhang einen Prozess beobachten, der viele Ähnlichkeiten mit der Entwicklung des Begriffs „Postmoderne“ aufzeigt; dieser hat auch im Bereich der Kunst in deutlich technischem und eingeschränktem Sinne seinen Weg begonnen und wurde alsdann auf andere Bereiche ausgedehnt, bis er mit mehr oder weniger Angemessenheit das soziokulturelle Umfeld

bezeichnet hat, welchem bestimmte Modalitäten von Sein und Dasein entsprechen (vgl. Duque 2017).

Obwohl einige der radikaleren Positionen des „Post-Digital Manifesto“ (Fleischer 2013) eine Art Überwindung oder fast Abkehr vom Digitalen beabsichtigen, nicht ohne einen gewissen romantisch-nostalgischen Hang zur Wiedererlangung eines verlorenen – oder am Rande des Aussterbens befindlichen – analogen Paradieses, impliziert das Konzept des Postdigitalen (wie alle „Post“-Konzepte) eine komplexe Beziehung zum Digitalen, nicht dessen Aufgabe. Das Postdigitale hängt einerseits vom Digitalen ab und übernimmt dessen Prozesse; andererseits übertrifft es sie, insofern es bestimmte – tendenziell utopische – Erwartungen in Frage stellt, insbesondere im Kontext von Immaterialität, Perfektion und Virtualität und kontinuierlichem digitalen Fortschritt. Wir erleben dabei eine Art realistisches Scheitern dieser Erwartungen, gleichzeitig aber die Permanenz der Auswirkungen digitaler Technologien auf Lebensweisen. Daher wird ein gewisses naives und obsessives Vertrauen in digitale Technologien überwunden, aber ihre tägliche Nutzung wird nicht aufgegeben; eine hegelianische, totalisierende und evolutionäre Vision der Möglichkeiten digitaler Technologien – heute als „Techno-Hegelianismus“ bezeichnet – wird überwunden, aber ihre Ressourcen werden weiterhin genutzt, nicht nur als Instrumente, sondern mit allen Implikationen in der Transformation der Wirklichkeit.

Wendet man das postdigitale Paradigma auf die tägliche Nutzung digitaler Medien an – was zu einem spezifischen Eintauchen in eine digitale Umgebung führt, aber auch zu einem immer noch unvermeidlichen Eintauchen der Nutzung dieser Medien in die analoge Realität –, so können wir dies als spezifische Transformationen des öffentlichen Raums in einem postdigitalen Zeitalter berücksichtigen.

Laut Dominique Cardon (vgl. Cardon 2019, 203–212) erleben wir zur Zeit eine bedeutende Transformation in der Organisation des öffentlichen Raums, insbesondere verstanden als Kommunikationsraum mit erheblicher Sichtbarkeit in der Organisation des gemeinsamen Lebens, nämlich in der Konstruktion der sogenannten öffentlichen Meinung, mit unbestreitbaren Konsequenzen für politische Entscheidungen und die Organisation von Demokratien, insbesondere in Wahlprozessen. Diese Transformationen werden vor allem in den als öffentlich bezeichneten Diskursmodalitäten sichtbar, insbesondere im Hinblick auf die Protagonisten dieses Diskurses, entweder als Subjekte oder als Objekte desselben. So erleben wir den Übergang von einem als „professionell“ bezeichneten Modell, das einen

strikten öffentlichen Raum hervorbringt, in dem ein Spezialist (z. B. ein:e Journalist:in) Aussagen über eine als öffentlich geltende Persönlichkeit macht, zu dem Modell „Quidam“, in dem ein Amateur, der irgendjemand sein kann, Aussagen über jemand anderen tätigt und damit einen als „Web in Chiaroscuro“ zu bezeichnenden Raum schafft. Zwischen dem einen Extrem – eine:r über eine:n – und dem anderen – alle über alle – gibt es Zwischenmodelle, nämlich das Modell des „öffentlichen Raums“ selbst, in dem sich ein Profi auf jede:n bezieht, oder das Modell des „partizipatorischen Webs“, in dem jede:r das Wort über eine Persönlichkeit des öffentlichen Lebens ergreifen kann. Gerade die Dynamik der Digitalisierung führt zu einer neuen Konfiguration des öffentlichen Raums, entsprechend einer neuen Kommunikationsdynamik, in der jede:r dazu neigt, das Wort über jede:n zu ergreifen, wodurch der Protagonismus professioneller Subjekte und Persönlichkeiten als Ziele des öffentlichen Diskurses reduziert wird oder sogar verschwindet.

Die Dynamik der Digitalisierung führt zu einer neuen Konfiguration des öffentlichen Raums.

Obwohl Cardons Vorschlag bestimmte Aspekte des Funktionierens von Gesellschaften verdeutlicht, konzentriert er sich zu sehr auf die Kommunikationsdynamik gemäß dem journalistischen Modell der öffentlichen Meinungsbildung. Um die Lektüre auf alle gesellschaftlichen Sphären auszudehnen, wird hier der von Michel de Certeau vorgebrachte Vorschlag einer Anthropologie des Alltags bevorzugt, basierend auf dem betrieblichen Kontext der „Stadt“ als Modell des öffentlichen Raums (vgl. Certeau 1990). Denn außer einer dem postdigitalen Paradigma näheren Perspektive, die stark den analogen Alltag einbezieht, ermöglicht sie eine Annäherung aus der Perspektive der komplexen Nutzung und nicht aus der Perspektive einfach vorgefasster Strukturen, sei es soziologisch oder ontologisch. Gerade im soziologischen Kontext entspricht diese Perspektive eher einem Ansatz, der die Pluralität der Nutzungen als grundlegendes Element einer postdigitalen Kultur in den Mittelpunkt stellt, im Gegensatz zu einem Paradigma, welches das Digitale als Struktur aller Gesellschaften auf dem Niveau einer fundamentalen Theorie versteht, die nun in einer technologisch artikulierten Struktur als strukturelles *Muster* Gestalt annimmt (vgl. Nassehi 2019). Im anthropologisch-ontologischen Bereich geht es in dieser Perspektive um die konkrete und komplexe Alltagsanwendung des Digitalen und nicht

nur um ein abstraktes Verständnis des Seins als Information oder der Sprache als binäre (digitale) Relation von Ziffern (vgl. Alizart 2017).

Die Stadt ist laut de Certeau genau der Raum, in dem rational totalisierende Strategien und gelegentlich fragmentierte Taktiken sich überlagern und in einem hybriden Prozess gegenüberstehen und konjugieren. Was seine Physiognomie als öffentlicher Raum ausmacht, ist gerade das nicht immer friedliche Zusammenleben dieser beiden Modalitäten, auch wenn für seine alltagsanthropologische Perspektive die zweite bedeutsamer sei. Die erste entspricht der Position des Beobachters („voyeur“), die zweite der des Wanderers („marcheur“) (Certeau 1990, 139–145). Der Beobachter bevorzugt Strukturen als Quelle für die Ausarbeitung von Strategien, die normalerweise aus einer panoptischen Perspektive zur Beherrschung und Kontrolle des öffentlichen Raums führen sollen. Der Wanderer bevorzugt die komplexe Pluralität des Alltagslebens als eine Reihe von Taktiken, die oft entwickelt wurden, um nicht nur zu überleben, sondern auch den Strategien von Herrschaft zu widerstehen. Beide Profile bestimmen die Stadt – als operationaler Begriff für das Verständnis des öffentlichen Raums – als Machtdynamik in der grundsätzlichen Artikulation einer politischen Anthropologie.

Dieses operative Konzept wird hier aufgegriffen, unabhängig von seinem strikten Bezug zum Stadtraum selbst. Tatsächlich unterscheidet sich dieser Begriff in dem hier angenommenen Sinne wesentlich von dem Begriff der *Polis* als einer in ihrer eigenen Organisation und Struktur geschlossenen Totalität oder einer auf einer Reihe von Eigenschaften basierenden Identität. Die Gemeinschaft als solche ist nicht die Menge von Eigenschaften, welche Identität als eine von ihren Mitgliedern anzueignende Substanz hervorbringen, sondern ein dynamischer Prozess der gegenseitigen Exposition von Singularitäten (vgl. Esposito 2018, 65–76; Nancy 1986, 76). Die Idee ist, die oben genannten Dynamiken dieses Handlungskonzepts als immer im Gang befindliche Prozesse auf die Organisation des öffentlichen Raums in einer digitalen Umgebung – oder besser gesagt, in postdigitalen sozialen Dynamiken – zu übertragen. Denn eher als Orte haben wir dort Prozesse; eher als feste Identitäten haben wir Beziehungen; eher als Eigenschaften haben wir Expositionen.

Tatsächlich erleben wir in diesem Zusammenhang auch ein zweideutiges Signal aus den technologischen Ressourcen und den Netzwerken, die sie unterstützen. Einerseits können die Instrumente als Machtdispositive oder -apparate verstanden werden, die insofern den Benutzer kontrollieren, als sie ihn nach vorgegebenen strukturellen Strategien manipulieren. Dies gilt

zweifellos für die Macht des Algorithmus, für die Suche nach Kontrolle über Big Data, insbesondere durch die Giganten der digitalen Medien, die am Ende einheitliche Existenzparadigmen hervorbringen, denen sich einzelne Benutzer:innen opfern; aber gleichzeitig ermöglichen und provozieren technologische Ressourcen die Entwicklung von Widerstandstaktiken, die jedem/jeder eine Stimme geben, unabhängig von der Macht, die er/sie besitzt, und alltägliche Beziehungsprozesse hervorrufen, welche die Autonomie der Subjekte stärken.

Die Zweideutigkeit der technologischen Ressourcen

Andererseits können digital entwickelte soziale Netzwerke in permanenter Artikulation mit alltäglichen analogen Netzwerken als geschlossene Netzwerke gebildet werden, die menschliche Tribalismen oder ein Verständnis der Stadt als in sich geschlossene Totalität je nach ihren Eigenschaften und ihren eigenen Strukturen fortführen; dies kann gerade nach dem Paradigma einheitlichen Verhaltens (Freundeskreise, Interessen, Berufsgruppen, Ideologieaffinitäten etc.) gebildet werden. Im Gegenteil können digitale Netzwerke auch offene Gemeinschaften bevorzugen, an welchen jede:r teilnehmen darf, in ständiger Neukonfiguration gemäß den konkreten Interaktionsprozessen, die nicht vorherbestimmt werden können.

In diesem zweiten Sinne können digitale Netzwerke – verstanden nach dem Paradigma des in die Pluralität von Beziehungen eingetauchten Spaziergängers – den öffentlichen Raum als einen Raum verstehen, in dem sich Menschen miteinander oder sogar mit nichtmenschlichen Akteuren auseinandersetzen und gemeinsam wohnen. Die Exposition wird den Hang zur Totalität und zum Besitz von Eigenschaften überwinden. Ob diese Exposition in Körpern aus Fleisch und Blut strikt analog geschieht oder sich in digital transformierten Körpern artikuliert, ist zweifellos etwas Bedeutsames; das Zweite impliziert aber nicht eine grundsätzliche Aufhebung der Exposition als eines die Gemeinschaft hervorbringenden Prozesses.

Die Gemeinschaft wendet sich damit gegen einen Immunisierungsprozess, der sie als geschlossene Gesamtheit vom Rest der Welt abgrenzt oder Subjekte innerlich immunisieren kann, die sich durch Machtstrategien der permanenten Exposition entziehen wollen, die den Straßenalltag prägt. Auch wenn die realen Prozesse der Immunisierung komplexer sind und ein Modell nebeneinander geschlossener Totalitäten nicht zulassen, so führt die von Roberto Esposito vorgeschlagene operative Unterscheidung zwischen *Communitas* und *Immunitas* (vgl. Esposito 1998; Esposito 2002)

sicherlich dazu, den öffentlichen Raum als Ort ohne festgelegte Grenzen zu verstehen. Er wird von einer fließenden Hybridität in der endlosen Dynamik fragmentarischer alltäglicher Interaktionen geprägt.

Genau das sind die grundlegenden Charakteristika des neuen postdigitalen öffentlichen Raums – mehr noch als des prädigitalen urbanen und auf die *Polis* konzentrierten öffentlichen Raumes und als des rein digitalen öffentlichen Raumes als Utopie der virtuellen Gemeinschaft. Die Gesellschaft versteht sich eher als ein Netzwerk flexibler Beziehungen und nicht als eine Ansammlung fester Gruppen, die in mehr oder weniger hierarchische Strukturen eingebettet sind. Unter diesen Bedingungen wird Theologie eventuell zur gemeinsamen Besiedlung dieses Raums beitragen können.

4 Öffentliche Theologie unter neuen Bedingungen

Der Beitrag der Theologie zum neuen öffentlichen Raum setzt vor allem voraus, daß sie sich ausdrücklich als öffentliche Aktivität versteht – und nicht nur als individuelle Reflexion über private Glaubensoptionen oder als Gruppenreflexion über kollektive Glaubenseinstellungen innerhalb vorbehaltener Grenzen für bestimmte Gruppen. Auf dem Spiel steht daher die Debatte über das Statut und die Konfigurationen der Theologie.

Aber selbst wenn man diesen öffentlichen Status annimmt, muss man herausfinden, was diese Öffentlichkeit bedeutet und wie sie durchgeführt werden soll. Die Bewegung der *Public Theology* definiert sie klar als „Diskurs mit theologischer Form, die versucht, sowohl für die, die innerhalb ihrer eigenen religiösen Tradition stehen, als auch für die, die außerhalb stehen, verständlich zu sein“ (Breitenberg, 4–5). Voraussetzung dieser Definition ist zweifellos die Unterscheidung zwischen Außen und Innen, soweit es sich um eine religiöse Tradition handelt. Diese Unterscheidung ist legitim, aber nur bis zu einem gewissen Punkt gültig, wie später gesehen werden kann. Bevor jedoch die volle Gültigkeit dieser Unterscheidung diskutiert wird, stellt sich sofort eine Frage: Ist dieses Verständnis der Öffentlichkeit der Theologie nicht zu sehr auf eine Bewegung von innen nach außen fixiert? Dies erweckt den Anschein, als wäre es möglich, den inneren Raum einer bestimmten religiösen Tradition zu isolieren, von der man unmissverständlich ausgeht, um dann durch einen hermeneutischen Prozess eventuell in Korrelation (vgl. Villagrán 2016, 58–65; Tracy 1991) eine Beziehung zum äußeren Raum herzustellen. Es ist wahr, daß die Hauptabsicht der *Public Theology* darin besteht, über eine auf die christliche Identität fixier-

te Theologie hinauszugehen, die als Gegenkultur oder Alternative zu dem verstanden wird, was die Welt außerhalb des Christentums – und der Kirche – hervorbringt. Ohne die Bedeutung einer bestimmten prophetischen Position zu leugnen – insbesondere in Situationen klarer Ungerechtigkeit, die ausdrücklich eine kritische Position erfordern –, ist ihre Position eher die eines positiven Beitrags zur pluralen Debatte, die den öffentlichen Raum zeitgenössischer Gesellschaften ausmacht. Es geht also nicht darum, sich dagegen zu wehren, sondern etwas vorzuschlagen. Der Ursprung des Vorschlags wird von der *Public Theology* jedoch immer als interner Kontext einer Tradition gedacht – genauer der christlichen Tradition, möglicherweise noch weiter durch die Zugehörigkeit zu einer ihrer Konfessionen präzisiert –, aus der heraus ein Beitrag zum gemeinsamen menschlichen Raum geleistet wird.

Ein dynamischeres Verständnis der Realität

Diese Perspektive – welche die hermeneutische Kategorie der Zugehörigkeit und die Kontextualisierung aller Konzeptionen und aller Diskurse ernst nimmt und gleichzeitig eine gewisse „Horizontverschmelzung“ (Gadamer 1986, 311) mit anderen Kontexten zulässt, nämlich jenen des zeitgenössischen öffentlichen Raums – hört jedoch nicht auf, auf einen Ausgangspunkt fixiert zu sein, der als eindeutig festgelegt angesehen wird. Aber ist dieser Ausgangspunkt so eindeutig und präzise? Und was ist mit der umgekehrten Bewegung, nämlich von außen nach innen? Wie ist der ständigen Durchlässigkeit einer religiösen Tradition gegenüber dem Kontext Rechnung zu tragen, in dem sie sich permanent entwickelt hat und entwickelt? Im Gegensatz zu einer praktisch einseitigen Bewegung von innen nach außen – allerdings mit der berechtigten Absicht, sich an der pluralen öffentlichen Debatte zu beteiligen und sich verständlich zu machen – müsste auch über die Öffentlichkeit der Theologie als Rezeption von Interpretationen außerhalb der jeweiligen religiösen Tradition nachgedacht werden, und zwar als Voraussetzung, die eigene religiöse Tradition selbst zu überdenken und sogar kritisch zu hinterfragen.

Dies führt uns zurück zu der Frage nach der eigentlichen Legitimität der Unterscheidung zwischen Außen und Innen. Es ist wahr, dass die Interpretationen der Wirklichkeit unterschiedlich sind und Welten entstehen lassen, die verschieden sind und die daher nicht vollkommen zusammenfallen. Aber sind diese Welten wirklich und vollständig voneinander getrennt? Wäre nicht ein dynamischeres Verständnis der Realität vorzuziehen, eines,

das Unterscheidungen in einem flüssigeren und fruchtbareren Sinne versteht und wiederum keine übermäßig binären und dialektischen Gegensätze zulässt?

So lobenswert und interessant die Intentionen und Vorschläge der *Public Theology* sein mögen – mit denen sich die hier vorgestellte Perspektive weitgehend identifiziert –, eine Relativierung der Unterscheidung von innen und außen sowie von öffentlich und privat scheint notwendig. Vor allem, weil das gemeinschaftlich Menschliche etwas viel Umfassenderes ist als der öffentliche Raum im engeren Sinne selbst (vgl. Esposito 2018, 68). In diesem Sinne ist es im theologischen Diskurs vorzuziehen, von einer gewissen Fluidität zwischen Innen und Außen auszugehen, im Sinne eines gemeinsamen Dienstes an der Menschheit – oder gar an der Erde – weit über die sekundären Unterscheidungen zwischen Deutungswelten hinaus, wie es der Fall zwischen einer bestimmten religiösen Tradition und dem, was nicht dazu gehört, ist – über die Tatsache hinaus, dass bereits schwierig zu definieren ist, was nicht vollständig dazu gehört.

Im hybriden Kontext der postdigitalen Gesellschaft kann die Theologie ihre Arbeit entfalten.

Dieser Fluidität zwischen Innen und Außen können in zeitgenössischen Gesellschaften andere Formen der Fluidität oder Hybridität entsprechen: zwischen dem Digitalen und dem Analogen, zwischen dem Menschlichen und dem Nicht-Menschlichen, zwischen dem Öffentlichen und dem Privaten, dem Individuellen und dem Gemeinsamen. Nun entwickeln sich gerade in der Pluralität hybrider Beziehungen die Prozesse einer postdigitalen Gesellschaft. Und eben im hybriden Kontext der postdigitalen Gesellschaft kann die Theologie ihre Arbeit entfalten, nämlich als Vermittlerin zwischen Kirche und Universität. Die Herausforderungen, vor denen die Menschen im postdigitalen Zeitalter stehen, sind daher die Herausforderungen, vor denen die Theologie der Gegenwart und der nahen Zukunft steht. Sehen wir uns einige Aspekte dieser Herausforderungen genauer an, wenn auch nur als formale Skizze.

Einerseits stehen wir vor der expliziten Herausforderung zwischenmenschlicher digitaler Umgebungen. Ein großer Teil der menschlichen Beziehungen einschließlich derjenigen, die den öffentlichen Raum konstituieren, wird zwangsläufig durch Maschinen vermittelt als Repräsentation der dort vorhandenen oder nicht vorhandenen Identitäten, wie zum Beispiel in den sozialen Netzwerken. Algorithmen können gewiss die Mensch-

lichkeit von Beziehungen zunichte machen, indem sie vorgegebene und standardisierende Verhaltensweisen und Identitäten auferlegen; aber sie können gleichzeitig neue Beziehungsformen potenzieren, welche die alltägliche analoge Beziehung erweitern, ergänzen und transformieren. In diesem Spannungsfeld artikulieren sich die Lebensweisen unserer Zeitgenoss:innen mit all ihren Möglichkeiten und Problemen. Wie in allen Zeiten bilden diese Lebensweisen eine inspirierende Quelle für theologische Diskurse.

Doch die digitale Herausforderung betrifft derzeit nicht nur zwischenmenschliche Beziehungen. Durch das *Internet of Things* und seine Anwendung auf das tägliche Leben von Menschen umfassen alltägliche Beziehungsprozesse Nicht-Menschen, Lebewesen oder Dinge, welche die Gruppe von Agenten bilden, welche dieselbe Erde bewohnen. Das postdigitale Zeitalter umfasst – in der Pluralität relationaler Akteure mit Auswirkungen auch auf die tägliche analoge Erfahrung – all die Gruppen von Akteur:innen, die an der Gestaltung des gemeinsamen Lebens beteiligt sind. Digitale Ressourcen fördern gerade die Integration der nichtmenschlichen Welt, einschließlich digitaler Maschinen, in das tägliche Leben der Menschen – und umgekehrt.

Gewiss ist diese Integration nicht unproblematisch, sei es aus ontologischer Sicht – insbesondere in Form monistischer oder vitalistischer Wirklichkeitsdeutungen – oder aus anthropologischer Sicht – durch neognostische Transhumanismen mit Neigung zur Problematisierung von Körperlichkeit – oder auch in sozialer Hinsicht – vor allem durch Manipulation und Standardisierung aus der Macht von Algorithmen. Diese Gefahren erfordern eine gewisse vorsichtige Skepsis gegenüber mehr oder weniger naiven Utopien bezüglich der Leistungsfähigkeit von künstlicher Intelligenz oder digitaler Technologie im Allgemeinen.

Aber diese Probleme, die einen kritischen und prophetischen Ansatz seitens der Theologie erfordern, entkräften nicht das Potenzial einer Lektüre der Wirklichkeit im Sinne einer relationalen Komplexität, einschließlich von Hybriditäten zwischen dem Digitalen und dem Analogen, als Symbol und sogar als Ort von Realisierung vieler anderer Hybriditäten. In diesem Kontext wird sich eine postanthropozentrische Theologie entwickeln können – einschließlich einer theologischen Anthropologie, welche die Stellung des Menschen in der Welt neu denkt – in der Artikulation von Kirche und Universität mit der Gesellschaft und insofern auch in der Artikulation dieser Institutionen untereinander.

5 Zum Schluss

Wenn der Ort allen theologischen Diskurses immer die Gesellschaft mit ihren komplexen und hybriden Prozessen ist (auch in den Texten, die als paradigmatische Orientierung dienen), dann wird keine Zukunft der Theologie möglich sein, ohne die pluralen gesellschaftlichen Dynamiken zu berücksichtigen. Sowohl die Kirche als auch die Universität als institutioneller Rahmen der Theologie sind zwangsläufig auch auf diese gesellschaftlichen Dynamiken bezogen.

Vor allem aufgrund der technologischen Transformationen der letzten Jahrzehnte sind heutige Gesellschaften von digitaler Transformation geprägt. Nach einer anfänglichen Phase ausschließlich digitaler Utopien weisen zeitgenössische Praktiken eher auf eine Hybridisierung des Verhältnisses von Digital und Analog hin. Was in diesem Sinne als postdigitale Gesellschaft bezeichnet werden kann, stellt den Kontext dar, in dem Theologie gegenwärtig und in naher Zukunft ihren Diskurs entwickeln wird, wenn sie ihrer Vermittlungsaufgabe entsprechen will und nicht aufhört, ein relevanter Beitrag zur Debatte des gemeinsamen Menschlichen zu sein.

Literatur

- Alizart, Mark (2017), *Informatique celeste*, Paris: PUF.
- Boeve, Lieven (2020), O lugar da Teologia na Universidade, *Ephata* 2, 2, 83–109. DOI: 10.34632/ephata.2020.9535.
- Braidotti, Rosi (2013), *The Posthuman*, Cambridge: Polity Press.
- Breitenberg Jr, Harold E. (2010), What is Public Theology?, in: Hainsworth, D. K. / Paeth, S. R. (Hg.), *Public Theology for a Global Society*, Grand Rapids: Eerdmans, 3–17.
- Bridle, James (2011), *The New Aesthetic*. <https://new-aesthetic.tumblr.com/> [30.09.2022].
- Cardon, Dominique (2019), *Culture numérique*, Paris: Presses de Sciences Po.
- Cascone, Kim (2000), The Aesthetics of Failure. “Post-Digital” Tendencies in Contemporary Computer Music, *Computer Music Journal* 24, 4, 12–18. https://www.jstor.org/stable/3681551?read-now=1&seq=2#page_scan_tab_contents [30.09.2022].
- Casilli, Antonio (2010), *Les liaisons numériques: Vers une nouvelle sociabilité?*, Paris: Seuil.
- Certeau, Michel de (1990), *L'invention du quotidien*, vol. I, Paris: Gallimard.
- Cramer, Florian (2014), What is “Post-Digital”?, *APRJA* 3, 10–24. <https://aprja.net/article/view/116068/165295> [30.09.2022].
- Duque, João Manuel (2016), Estatuto da Teologia na vida da Igreja, *Didaskalia* 46, 47–65.
- Duque, João Manuel (2017), *El Dios ocultado*, Salamanca: Sígueme.
- Duque, João Manuel (2019), Teologia como hermenêutica da fronteira, *Ephata* 1, 0, 13–30. DOI: 10.7559/ephata.2019.290.
- Esposito, Roberto (1998), *Communitas. Origine e destino della comunità*, Torino: Einaudi.
- Esposito, Roberto (2002), *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, Torino: Einaudi.
- Esposito, Roberto (2018), *Termini della politica*, Milano: Mimesis Edizioni.
- Felice, Massimo Di (2021), *A cidadania digital*, São Paulo: Paulus Editora.
- Fleischer, Rasmus (2013), How Music Takes Place: Excerpts From “The Post-digital Manifesto”, *e-flux journal*, 42, 1–10. <https://www.e-flux.com/journal/42/60255/how-music-takes-place-excerpts-from-the-post-digital-manifesto/> [30.09.2022].
- Floridi, Luciano (2014), *The 4th Revolution. How the Infosphere is Reshaping Human Reality*, Oxford: Oxford University Press.
- França Miranda, Mário de (2019), Teologia na Universidade, *Ephata* 1, 0, 31–51. DOI: 10.7559/ephata.2019.291.
- Gadamer, Hans-Georg (1986) [1960], *Wahrheit und Methode. Gesammelte Werke Bd. 1*, Tübingen: J. C. B. Mohr.
- Latour, Bruno (1991), *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*, Paris: La Découverte.
- Latour, Bruno (2015), *Face a Gaïa. Huit conférences sur le nouveau régime climatique*, Paris: La Découverte.

- Lovelock, James (2000), *Homage to Gaia. The Life on an Independent Scientist*, Oxford: Oxford University Press.
- Martínez, Julio L. (2020), *La pertinencia pública del discurso teológico hoy*, *Ephata* 2, 2, 21–82. DOI: 10.34632/ephata.2020.9534.
- Nancy, Jean-Luc (1986), *La communauté desœuvrée*, Paris: La Découverte.
- Nassehi, Armin (2019), *Muster. Theorie der digitalen Gesellschaft*, München: C. H. Beck.
- Pottier, Bernard (2016), *Théologie scientifique et théologie ecclésiale*, *ET Studies* 7, 1, 107–127.
- Rheingold, Howard (1993), *The Virtual Community. Homesteading on the Electronic Frontier*, Reading: Addison-Wesley.
- Seckler, Max (1988), *Theologie als Glaubenswissenschaft*, in: Kern, Walter / Pottmeyer, Hermann J. / Seckler, Max (Hg.), *Handbuch der Fundamentaltheologie*, Bd. 4, Freiburg i. Br.: Herder.
- Stalder, Felix (2016), *Kultur der Digitalität*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Tönnies, Ferdinand (2010) [1887], *Gemeinschaft und Gesellschaft. Grundbegriffe der reinen Soziologie*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Tracy, David (1991), *The Analogical Imagination. Christian Theology and the Culture of Pluralism*, New York: Crossroad.
- Villagrán, Gonzalo (2016), *Teología Pública. Una voz para la Iglesia en sociedades plurales*, Madrid: PPC.
- Wallace, Ian (2014), *What is post-internet art? Understanding the revolutionary new art movement*. https://www.artspace.com/magazine/interviews_features/trend_report/post_internet_art-52138 [30.09.2022].