

Alexander Deeg
Christian Lehnert (Hrsg.)

Liturgie – Körper – Medien

**Herausforderungen für den Gottesdienst
in der digitalen Gesellschaft**



*Beiträge zu Liturgie
und Spiritualität*

Alexander Deeg | Christian Lehnert
(Hrsg.)

LITURGIE – KÖRPER – MEDIEN

Herausforderungen für den Gottesdienst
in der digitalen Gesellschaft



EVANGELISCHE VERLAGSANSTALT
Leipzig

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek:
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der
Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im
Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2019 by Evangelische Verlagsanstalt GmbH · Leipzig

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede
Verwertung außerhalb der Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne
Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für
Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung
und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Gesamtgestaltung: Zacharias Bähring, Leipzig
E-Book-Herstellung: Zeilenwert GmbH, Rudolstadt

ISBN 978-3-374-06121-1
www.eva-leipzig.de

VORWORT

»Liturgie – Körper – Medien. Herausforderungen für den Gottesdienst in der digitalen Gesellschaft« – unter diesem Titel stand das 22. Liturgiewissenschaftliche Fachgespräch, das, organisiert vom Liturgiewissenschaftlichen Institut der VELKD vom 5. bis 7. Februar 2018 in Leipzig stattfand. Es unternahm den Versuch, einen Schritt zurückzutreten und die Veränderungen der Kommunikation im Zeitalter der Digitalität wahrzunehmen und im Blick auf Chancen und Probleme für die Feier des Gottesdienstes auszuloten. Es ging also weder um eine – kirchlich ja durchaus beliebte – Kritik am medialen Wandel noch um ein allzu pragmatisches Einstimmen in die Begeisterung für die neuen Möglichkeiten der Partizipation und Kommunikation, sondern um eine erste Einordnung der Entwicklungen in grundlegende Reflexionsperspektiven der Praktischen Theologie, Liturgie- und Kulturwissenschaft.

Wir danken allen Mitwirkenden an diesem Band für ihre anregenden Beiträge beim Leipziger Fachgespräch und für die Vorlage der Manuskripte. Ein besonderer Dank geht an Frau Evelyn Tannhäuser und an die Mitarbeitenden der Evangelischen Verlagsanstalt unter Leitung von Frau Dr. Weidhas für die hervorragende Unterstützung bei der Sammlung und Korrektur der Beiträge und bei der Drucklegung des Buches.

Leipzig, im Advent 2018

Alexander Deeg
Christian Lehnert

INHALTSVERZEICHNIS

Cover

Titel

Impressum

Alexander Deeg

**Liturgie - Körper - Medien. Herausforderungen für
den Gottesdienst in der digitalen Gesellschaft**

Eine Einführung

Volkmar Mühleis

**Der Gottesdienst im Zeitalter seiner digitalen
Reproduzierbarkeit**

Christian Grethlein

Liturgia ex machina

Gottesdienst als mediales Geschehen

Dirk Pilz (†)

Das Spiel mit dem Leib

Theater, Präsenz und Medien

Kristin Merle

Kulturelle Adaptionen

Religiöse Rituale im (Medien-)Wandel

Katharina Wiefel-Jenner

»Betet heute jemand die #twomplet vor?«

oder warum man Tagzeitengebete im Netz nicht allein
betet

Kristina Fiedler

Liturgie als Embodiment

Auf der Suche nach einer Sprache
liturgiewissenschaftlicher Reflexion, die sich ihrer
Körperlichkeit bewusst ist

Christian Walti

Digitalisierte Technik und liturgische Interaktion

Methodische Zugänge, Explorationen, Problematisierungen

Ferenc Herzig

Neuland Internet

Ein Nachwort

Verzeichnis der Autorinnen und Autoren

Endnoten

LITURGIE - KÖRPER - MEDIEN

Herausforderungen für den Gottesdienst in der digitalen Gesellschaft – Eine Einführung¹

Alexander Deeg

1. NEUE WEGE DER VERKÜNDIGUNG!? - KIRCHLICHER AUFTRAG UND LITURGIEWISSENSCHAFTLICHE FORSCHUNG

Digitale Revolution, Digitalisierung, Digitalität – Begriffe wie diese werden verwendet, um die dominante Signatur gesellschaftlicher Transformation in der Gegenwart zu bestimmen, und bleiben doch nicht selten unklar.

Gleichzeitig entfalten sie appellative Wirkung:

Politikerinnen und Politiker wollen die Digitalisierung des Arbeitsmarktes nicht verschlafen und Schülerinnen und Schüler durch einen »Digitalpakt Schule« besser als bisher auf die Zukunft vorbereiten; Unternehmerinnen und Unternehmer wissen, dass sie in einer Welt digitaler Vernetzung bestehen und die spezifischen Chancen einer »Ökonomie 3.0« nutzen müssen; »digital humanities« bezeichnen die Transformation geisteswissenschaftlicher Forschung und das Bundesministerium für Bildung und Forschung spricht von »Digitaler Gesundheit«. Nicht selten freilich wirkt es ein wenig skurril, manchmal sogar lächerlich, wenn *digital immigrants* von den Herausforderungen »des Digitalen« reden und sie am Ende doch nur so erscheinen, als beträten sie wie staunende Kinder unbekannte Territorien.² All das gilt auch für den

Umgang der Kirchen mit den Herausforderungen: Sie verstehen den digitalen Wandel als einigermaßen diffusen Appell, nehmen Handlungsdruck wahr, ohne die Imperative präzise bestimmen zu können, und bewegen sich teilweise etwas unbeholfen im Feld des Digitalen. Ich selbst nehme mich in keiner Weise von dieser Beschreibung aus. Und so ist es das Anliegen dieser Publikation (und war es das Anliegen des Liturgiewissenschaftlichen Fachgesprächs in Leipzig im Jahr 2018), die »Herausforderungen für den Gottesdienst in der digitalen Gesellschaft« präziser zu bestimmen.

Dabei ist klar: Wir sind nicht die Ersten, die sich der Frage nach dem Gottesdienst in der digitalen Welt und nach dem liturgischen Handeln angesichts der ›Digitalen Revolution‹ annehmen. Die Herbsttagung 2017 der Liturgischen Konferenz stand unter dem Thema »Liturgie in der digitalen Welt. Liturgy goes digital«.³ Bereits 2014 hat sich die EKD-Synode bei ihrer Tagung in Dresden des Themas angenommen: »Kommunikation des Evangeliums in der digitalen Gesellschaft«, so lautete das Thema in Dresden, zu dem es dann auch eine »Kundgebung« der Synode und einen beachtlichen Reader gab.⁴ Die EKD-Synode erklärte in ihrer Kundgebung von 2014: »Kirche hat sich immer der jeweils neuesten Medien in der Verkündigung und in der Kommunikation bedient. Dies tut die evangelische Kirche weiterhin« (These 3). In den vergangenen Jahren steigt die Dichte der Publikationen und Forschungsprojekte zu diesem Thema spürbar an.

Am 18. Januar 2018 war über den Pressedienst der EKD die folgende epd-Meldung zu lesen:

»Die Kirche muss bei der Verkündigung des Evangeliums neue Wege gehen und vermehrt auch digitale Medien wie Twitter, Facebook und YouTube nutzen, um die Herzen der Menschen zu erreichen. Das sagte der EKD-Ratsvorsitzende, Heinrich Bedford-Strohm, beim

Christlichen Medienkongress in Schwäbisch Gmünd. Ein solcher neuer Weg sei ein evangelischer Kanal auf YouTube. ›Wir brauchen so etwas wie eine Neuevangelisierung im Hinblick auf grundlegende Glaubensartikel.<«

Am 1.2.2018 erschien die Kirchenzeitung »Der Sonntag« mit einem Titel- und Schwerpunktthema zur Digitalisierung. Anlass war hier die Begegnung von Heinrich Bedford-Strohm und dem Rat der EKD mit dem Computer-Roboter »Pepper«, der auf den Ratsvorsitzenden zuging und zu ihm sagte: »Ich möchte mit Ihnen über Digitalisierung reden.« Der Leipziger Unternehmensberater Friedhelm Wachs forderte – auf diese Meldungen Bezug nehmend –, auf die Reformationsdekade müsse nun die Digitalisierungsdekade folgen. Bedford-Strohm sekundierte und sagte: »Die Digitalisierung steht jetzt ganz oben auf unserer Agenda.«

Digitalisierung ist ein Schlagwort, an dem man nicht vorbeikommt und das augenscheinlich einerseits common sense markiert, andererseits so etwas wie *diffusen Handlungsdruck* erzeugt. Das Liturgiewissenschaftliche Fachgespräch 2018 und die Beiträge dieses Bandes fragen nicht primär nach dem *Wie*: Wie kann die Kirche die neuen Medien für ihre Gottesdienste, für ihre Kommunikation nutzen? Wir fragen grundsätzlicher: Was bedeutet die *Kultur der Digitalität* für unsere Wahrnehmung von Gottesdienst, für unser Verständnis grundlegender liturgischer Kategorien wie *Leib* und *Raum*, *Gemeinschaft* und *Kommunikation*?

Von »Kultur der Digitalität« spricht der Zürcher Kultur- und Medienwissenschaftler Felix Stalder.⁵ Damit bringt auch er zum Ausdruck, dass es nicht nur um digitale Medien und deren Nutzung geht – also keineswegs nur um alte vs. neue Medien und das unterschiedliche Nutzungsverhalten unterschiedlicher User-Gruppen (*digital*

immigrants versus *digital natives*). Es geht auch nicht um einen Medienwechsel – wie Stalder zufolge keine mediale Revolution einen *Wechsel* bedeutete, sondern immer eine Integration der alten Medien in ein neues Ensemble des Medialen, was immer auch Chancen für die alten Medien bedeutete und immer auch zu deren besonderer Hochschätzung führen konnte (gerade im Zeitalter des Buchdrucks ist eine live gehaltene Predigt etwas Besonderes; gerade im Zeitalter des Digitalen erlangt eine Face-to-Face-Begegnung besondere Relevanz!). Bei Stalder geht es grundsätzlich um die Wahrnehmung einer gesellschaftlichen Situation und darum, dass neue Technologien »auf bereits laufende gesellschaftliche Transformationsprozesse« treffen⁶ und diese dann selbstverständlich mit beeinflussen.

In einem solchermaßen weiten Verständnis ›des Digitalen‹ wird es möglich, nicht nur die Frage zu beantworten, *wie* Gottesdienste heute im Netz gefeiert werden können, sondern weit grundlegender, Transformationen im Verständnis von Leib und Raum, Gemeinschaft und Kommunikation wahrzunehmen, die sich durch die Digitalisierung ergeben. So dient dieses Buch und dienen die Beiträge dieses Bandes auch dazu, vor Kurzschlüssen zu warnen und die medialen Veränderungen in ihrem formal-inhaltlichen Zusammenhang wahrzunehmen.

2. KIRCHE UND NEUE MEDIEN

Wenn ich von neuen Technologien und neuen Medien spreche, erscheint es mir interessant wahrzunehmen, wie Kirche in der Vergangenheit auf diese reagiert hat: zunächst in aller Regel zögerlich und mit einer grundlegenden Skepsis.

Als vor etwa 100 Jahren der Film erfunden wurde, reagierten Kirchen abwartend bzw. explizit medien-skeptisch. So meinte etwa Pfr. W. Conradt im Jahr 1910, der Film sei ein »Feind der Sittlichkeit«, wobei er einräumte, dass dieser zugleich »Anziehungskraft und Fluch« mit sich bringe.⁷ Diese Reserve begegnete auch in der Diskussion um das Fernsehen, wie sich etwa an der intensiv geführten Diskussion um die Möglichkeit von Gottesdienstübertragungen im Medium des Fernsehens zeigte.⁸ Vergleichbares zeigt sich nun auch für den Umgang mit dem »Digitalen«. Ich meine – nicht empirisch erwiesen, aber auf eigene Erfahrung gründend – behaupten zu können, dass nirgendwo mehr Internet-kritische Menschen anzutreffen sind als im Kontext von Kirchengemeinden: Menschen, die kein Smartphone haben, die soziale Medien vor allem für problematisch halten, die sich vor Elektrosmog fürchten und dauernde Erreichbarkeit für eines der großen Probleme des Lebens in der beschleunigten Spätmoderne halten. Manche gemeindliche Homepage, die – wenn es gut geht – alle paar Monate einmal aktualisiert wird, atmet in ihrer Ästhetik noch heute den Geist des Zeitalters der Internet-Pioniere.

Daher auch lässt sich mit dem Antagonismus der Bereiche »Religion« und »Digitale Welt« spielen. Am Samstag vor dem ersten Advent 2011 (26./27.11.) war in der Süddeutschen Zeitung folgendes Streiflicht zu lesen:

»Als Gott nach fünf Tagen Schöpfungssolo twitterte, es sei doch nun alles okay, antwortete ihm niemand. Also stellte er das Ganze auf Facebook und garnierte seine frohe Botschaft noch mit Bildern vom Tohuwabohu. Auch darauf – keine Reaktionen. Als am nächsten Morgen immer noch keine Post im digitalen Kasten war und ihm auch niemand die Freundschaft angetragen hatte, fühlte sich Gott erstmals einsam – und machte den einzigen, großen Fehler: Er rührte aus den allerletzten

Schöpfungsresten zwei bizarre Wesen zusammen und erweckte sie zum Leben, indem er den ›Gefällt-Mir‹-Button drückte. Die beiden stellten sofort Nacktbilder von sich selber ins Netz, weshalb Gott sie schweren Herzens aus dem Paradies vertreiben musste. Da aber ging der Ärger erst richtig los, die ganze Menschheit deckte ihn mit Beschwerdemails ein, Gott fühlte sich überrollt, missverstanden und zog sich in ein Schweigen zurück, das bis heute anhält.«

Das Streiflicht stellt dann das Weihnachtspostamt im bayerischen Himmelsstadt vor, in dem E-mails nicht akzeptiert werden, sondern nur handschriftlich verfasste Briefe. Auch das »Christkind« verhält sich, dem Streiflicht zufolge, medial einigermaßen konservativ.

Idealtypisch lassen sich drei Paradigmen des Umgangs mit der ›neuen Welt‹ des Digitalen unterscheiden:

(1) Widerstand

Die Vertreter dieses Modells warnen entweder ganz grundsätzlich vor der neuen Technik und allem Digitalen oder/und erkennen auf diesem Hintergrund die große Chance der Alternative, der ›alten‹ Medien. Die digitale Revolution ist dann die dunkle Folie, von der sich etwa die Face-to-Face-Kommunikation abhebt. Kirchen könnten dann gerade durch die Pflege des Alten besondere Bedeutung im Zeitalter der Digitalisierung erlangen, so die Hoffnung mancher kirchlich-theologischer Beiträge aus dem Modell »Widerstand«.

Philosophisch-kulturwissenschaftlich begegnet eine solche Linie etwa bei dem in Berlin lehrenden Philosophen Byung-Chul Han. Er kritisiert die beschleunigte und zunehmend oberflächliche Kommunikation in den digitalen Kanälen, aber auch die erpresste Öffentlichkeit des einst Privaten in den sozialen Medien: »An die Stelle der durch Folter erpressten Geständnisse treten die freiwillige

Ausstellung der Privatsphäre und die digitale Ausleuchtung der Seele.«⁹ Auf diesem Hintergrund macht er die Alternative groß: »Das Medium des Geistes ist die *Stille*. Offenbar zerstört die digitale Kommunikation die *Stille*.«¹⁰ Han führt diesen Gedanken nicht weiter (wie er sich in seinen Schriften generell eher auf der Ebene des Aphorismus als auf der Ebene der Argumentation bewegt), aber für ihn scheint klar: Der Geist ist nicht in der digitalen Kommunikation.

In diese Linie der kritischen Wahrnehmung des Internets und der digitalen Wende gehört zweifellos auch der israelische Shooting Star der Populärwissenschaft Yuval Noah Harari mit seinem Buch »Homo Deus«.¹¹ Er sieht die Gefahr, dass Menschen angesichts der Faszination des technisch Möglichen blind werden und die tiefer liegenden Probleme nicht sehen. Das »Glaubenssystem des Dataismus« sei in der Lage, die humanistischen Größen Individualismus, Seele, freier Wille abzulösen. Letztlich stehe der Mensch selbst zur Disposition – angesichts einer Entwicklung, die er selbst angestoßen habe. Der Mensch, der sich selbst immer mehr in die Rolle Gottes gebracht habe (Homo Deus), befinde sich in der Situation seines faktischen Obsolet-Werdens. Es werde – so Harari – zum Kontrollverlust kommen, wie wir diesen gegenwärtig etwa dort bereits erleben, wo die Kontrolle an Algorithmen abgegeben wird (wie dies etwa an internationalen Wertpapierbörsen geschieht) oder an automatisierte Verfahren. Wenn Google mich besser kennt, als ich mich selbst kenne, wenn Google meine eigentlichen und tiefen Wünsche und Sehnsüchte besser erfasst, als ich das, situativ gebunden, jemals kann, warum sollte es dann demokratische Wahlen geben!? Frag’ Google – anstatt Millionen von Menschen aufzufordern, mit einem Stift irgendwo in einer Kabine ein Kreuzchen zu machen.

Im Kontext von Kirche und Theologie wird die Kritik »am Digitalen« vor allem bei Werner Thiede greifbar, dem Erlanger außerplanmäßigen Professor für Systematische Theologie. In seinem 2015 erschienenen Buch »Digitaler Turmbau zu Babel« kritisiert er den »Technikwahn und seine Folgen« und bündelt Linien seiner bereits in den Jahren vorher vorgelegten Kritik.¹² Thiede kann die Richtung, die die EKD bei ihrer Dresdener Synode 2014 vorgegeben hat, nicht nachvollziehen und hält diese für grundlegend gefährlich. Er sieht es wie Luther: Auch Synoden können irren! Und er fragt: »Warum hat sich die EKD-Synode in der gesellschaftlich so umstrittenen Frage einer radikalen Digitalisierung zumindest indirekt auf die Seite von Industrie und Wirtschaft geschlagen statt auf die der Kritiker, von denen vielen die Bewahrung der Schöpfung sehr am Herzen liegt?«¹³

Freilich: Werner Thiede ist sich der »smarte[n] Verführungen« durch das neue Medium bewusst, die er vor allem im digitalen Narzissmus erkennt. Aber auch in bequemer digitaler Demenz (ein Begriff von Manfred Spitzer)¹⁴, digitalisierter Leiblichkeit (und den Gefahren eines Perfektionierungswahns) und digitalisierter Häuslichkeit. Die neuen Medien bezeichnet er nicht als »soziale«, sondern als »unsoziale Medien« – und kann diejenigen nicht verstehen, die sich als Kirchenvertreter Facebook etc. unterwerfen. Kirchen dürften nicht zu Komplizen der digitalen Medien werden. Thiede schließt mit 95 Thesen, die u. a. auch die politische Dimension in den Blick nehmen und vor den Gefahren eines neuen Totalitarismus warnen (digitale Massenkommunikation bedeutet auch die Gefahr der digitalen Massenmanipulation – und gleichzeitig: Entmachtung der Einzelnen). Vor allem aber kritisieren die Thesen den pseudo-religiösen Fortschrittsglauben, die Verdrängung des Todes (bzw. die Illusion der Möglichkeit, ihn technisch zu

besiegen) und die Problematik, dass mit dem Siegeszug der Technik das »Ding« über den Menschen herrsche (was bereits Bonhoeffer in Aufnahme von Heidegger als Problem erkannte).

In seinem bereits erwähnten Buch »Kultur der Digitalität« erkennt auch Felix Stalder das Problem, dass noch nicht entschieden sei, ob wir angesichts des digitalen Wandels in einer Gesellschaft der Überwachung und der Monopolisierung des Wissens leben werden (also: in einer post-demokratischen Gesellschaft) oder in einer Kultur der Partizipation.

(2) Freudig-euphorische Teilnahme

In diesem zweiten Modell finden sich wohl eher Praktikerinnen und Praktiker in Gemeinden und kirchlichen Arbeitsbereichen (allen voran in der Jugendarbeit), die zunächst die Chancen der neuen Medien wahrnehmen, diese vor allen allzu ausführlichen kultur- und medientheoretischen Reflexionen erst einmal nutzen¹⁵ und dies zweifellos auch mit dem Ziel tun, durch Erfahrungen in der Praxis zu erkennen, wo Chancen und Grenzen liegen.

Aber auch dort, wo grundlegend reflektiert wird, begegnet Faszination. Ich bin dieser Begeisterung vor mehr als 15 Jahren bei der Lektüre des Buches »Talmud und Internet. Eine Geschichte von zwei Welten« von Jonathan Rosen begegnet (2002).¹⁶ Der jüdische Journalist Rosen erkennt darin eine für ihn erstaunliche Strukturanalogie zwischen dem vormodernen Talmud und dem spätmodernen Internet. Die Art und Weise des Rückgriffs auf bereits Bekanntes, die zitierende Weitergabe der »Tradition« und die Vernetzung mit anderen Aussagen, die ständige Kommentierung, das unbegrenzte Anwachsen des Wissens – all dies kennzeichne die rabbinische Tradition wie auch das Internet. Hierarchien der Moderne, wie sie etwa in der historischen Linearität sichtbar werden, erscheinen aufgelöst. Das Internet ist ein Netzwerk, keine

Linie. Auf einmal werden so ganz neue Bezüge erkennbar, die mit keiner linearen Autorenintentionalität erkannt und restringiert werden können. Überhaupt: Autoritäre Gefälle fallen weg – wenigstens potentiell kann im Internet jede und jeder mit seiner Meinung die Meinung anderer kommentieren und bewerten und braucht dazu keine traditionale oder institutionell hierarchische Autorität.¹⁷

Rosen deutet nur an, was das für das *gemeinsame* Fortschreiben religiöser Tradition in unserer Gegenwart bedeuten könnte. Vor allem aber hat das Internet für ihn, der keineswegs als frommer Jude lebte und von seiner eigenen religiösen Tradition wenig Ahnung hatte, einen Rückweg in die rabbinisch-jüdische Tradition eröffnet.

Das Buch von Rosen lässt sich in eine ganze Reihe weiterer Texte einordnen, die vor allem in den 1990er Jahren das Medium »Internet« entdeckten und dies mit explorativer Begeisterung mit theologischen Fragen und religiösen Bildern in Beziehung setzen. Ich verweise exemplarisch nur auf Jörg Herrmanns kurzen Aufsatz mit dem Titel »Vom Himmel in den Hypertext. Die religiöse Dimension des Cyberspace« aus dem Jahr 1998.¹⁸

1999 erschien Wolfgang Nethöfels Buch »Internet für Theologen. Eine praxisorientierte Einführung«.¹⁹ Es war die Zeit, als Gemeinden »online« gingen, sich Homepages einrichteten und alles dies meist mit Modems und für heutige Verhältnisse unglaublich langsamen Verbindungen zu bewältigen war. Bereits zwei Jahre später erschien Nethöfels Buch »Christliche Orientierung in einer vernetzten Welt«.²⁰ Darin konstatiert er einen »Leitmedienwechsel« hin zum Digitalen und fragt nach dem nötigen Wandel in Theologie und Kirche. Er kritisiert eine Theologie, die sich noch ganz am literalen Paradigma der Gutenberg-Galaxis²¹ orientiere, entsprechend Hermeneutik betreibe und ausbilde. Interessant ist, dass Nethöfel mit dem Begriff des *Mems* arbeitet. Unter *Memen*

versteht er Orientierungsmuster, Haltungen etc., die sich ›unterhalb‹ der medial in Wort, Bild, Schrift oder Ton realisierten Ebene verorten lassen und die daher in unterschiedlichen Medien auf unterschiedliche Weise sichtbar werden können. Letztlich versucht Nethöfel damit, dem Zusammenhang von Form und Inhalt zu entkommen, um so die Frage zu stellen, wie sich das jenseits des Mediums notwendig Gleichbleibende (Harnack hätte hier vielleicht von »Wesen« gesprochen) immer neu medial realisieren könne – nun auch im Internet. Ich bezweifle, dass dieser Zugang hermeneutisch funktioniert; zugleich aber weist Nethöfel mit diesem Versuch auf die Notwendigkeit hin, eine hermeneutisch orientierte Medientheorie für das digitale Zeitalter zu entwickeln.

(3) Kritisch-konstruktive Bezugnahme

Neben Kritik und Euphorie gibt es das Modell der *kritisch-konstruktiven Bezugnahme*, das zweifellos das verbreitetste ist und auf das ich daher unten nochmals zu sprechen komme.

3. MEDIUM UND MESSAGE - EINE ZWISCHENBEMERKUNG

Angeregt durch Nethöfels medienhermeneutischen Versuch, blicke ich in einer Zwischenbemerkung auf den weiten Diskurs um »Medium und Message«, der seit Marshall McLuhan intensiv geführt wird. Medien sind nicht das, was der – letztlich euphemistische (!) – Begriff suggeriert: Sie sind nicht bloße Transmissionsriemen zwischen Sender und Empfänger. Darauf wollte Marshall McLuhan mit seiner pointierten Formulierung »The medium is the message« hinweisen.²² Form und Inhalt gehören zusammen. Das lässt sich immer wieder beobachten – etwa auch in der Reformationszeit, als man

versuchte, die Botschaft der Reformation auf Flugblätter zu bannen, man mit dem neuen Medium und seiner bildlichen Verdichtung aber ganz andere Botschaften kreierte und unter anderem den Gegensatz zur römischen Kirche weit plakativer darstellte, als dies in vielen Schriften der Fall war.

An diesem Punkt also haben alle Skeptiker und Kritiker recht: Die Frage nach der Bedeutung des Digitalen betrifft nie nur die Oberfläche der medialen Übertragung, sondern reicht tiefer. Es geht nie nur darum, welche Hülle man einem vermeintlichen Kern verleiht oder in welches neue Gewand man seine alten Inhalte »packt«.²³ Die Frage nach dem Gottesdienst im digitalen Zeitalter bedeutet daher nicht die Frage, wie man Gottesdienste möglichst gut im Internet platziert, sondern weit grundlegender, wie sich Gottesdienst *mit* dem Medium in seiner kommunikativen Praxis *und* seinen Inhalten verändert.

In den vergangenen Jahren hat sich die Medienlandschaft bei uns und weltweit grundlegend verändert. Es gibt diejenigen, die von einer »Digitalen Revolution« sprechen, manche reden vorsichtiger von »Digitalem Wandel« oder »Digitaler Evolution«.²⁴ Noch vor etwa 20 Jahren (1999) konnte Günter Thomas in einem Aufsatz vom »Fernsehen als kulturelle[m] Leitmedium« sprechen.²⁵ 1997 nutzen nur rund 6% aller Deutschen das Internet regelmäßig; 2003 bereits mehr als 53%.²⁶ Die Verbreitung mobiler Endgeräte – Smartphones – ab 2007 bedeutet: »[D]igitale Kommunikation« wird »flächendeckend und kontinuierlich verfügbar«.²⁷

Felix Stalder erkennt darin einen *Kulturwandel* und bestimmt drei Kennzeichen der »Kultur der Digitalität«.²⁸

- (1) Es handle sich bei dieser Kultur um eine Kultur der Referentialität,²⁹ die durch »die Nutzung bestehenden kulturellen Materials für die eigene Produktion«³⁰

gekennzeichnet sei. Das Originale bzw. die Ästhetik des ›Genialen‹, die das Kunstschaffen seit dem 19. Jahrhundert prägten, tritt hinter die Schaffung von Bezügen zurück. Im Blick auf die Kunst heißt das z. B.: Es geht um Remix, Remake, Sampling, Parodie, Zitate, Reenactment – um nur einige Aspekte des Kunstschaffens in einer Kultur der Referentialität zu benennen.

(2) Damit hänge auch der Aspekt der »Gemeinschaftlichkeit« zusammen.³¹ Das eigentliche Subjekt von Kulturproduktion sei nicht der Einzelne, der damit restlos überfordert wäre, sondern werde mehr und mehr die Gemeinschaft.

(3) Schließlich nennt Stalder die »Algorithmizität«: Die Kultur sei »geprägt durch automatisierte Entscheidungsverfahren, die den Informationsfluss reduzieren und formen, so dass sich aus den von Maschinen produzierten Datenmengen Informationen gewinnen lassen, die der menschlichen Wahrnehmung zugänglich sind.«³² Der Umgang mit »Big Data« dient Stalder als herausragendes Beispiel dafür. Aber auch jeder individuelle Umgang eines Nutzers mit dem Internet sei nicht denkbar ohne Algorithmen, die die Flut des Vielen in beherrschbare Datenströme verwandeln – wobei eine nächste Stufe der Algorithmen dann erreicht ist, wenn diese selbst »lernen« und sich automatisch weiter entwickeln. Es gibt ein ›Eigenleben‹ des Digitalen – jenseits der menschlichen Wahrnehmung: »Am 3. November 2015 wurde ein neues, 4600 Kilometer langes, 300 Millionen Dollar teures, transatlantisches Telekommunikationskabel (Hibernia Express) zwischen London und New York in Betrieb genommen – das erste seit mehr als zehn Jahren –, mit dem einzigen Zweck, den automatisierten Handel zwischen beiden Orten um 5,2 Millisekunden zu beschleunigen.«³³