

LITURGIA EX MACHINA?

Gottesdienst als mediales Geschehen

Christian Grethlein

Die Digitalisierung des Umgangs mit Wirklichkeit und der Kommunikation verändert die Lebensbedingungen und Kommunikationsformen der Menschen grundlegend, und zwar auf den unterschiedlichsten Gebieten:¹ Nur mit Computern berechenbare Algorithmen bestimmen den Börsenhandel als wichtige ökonomische Basis heutiger Gesellschaften. Planungen des sozialen Lebens in Politik und Verwaltung verdanken sich zunehmend der Auswertung umfangreicher Datensammlungen.² Ähnliches gilt für weite Gebiete der Medizin (Stichwort u. a.: »personalized medicine«)³ und andere Formen datengestützter Wissenschaften. So wandert z. B. das früher in Lexika greifbare Wissen in elektronische Datenbanken aus usw. Auch privateste Bereiche der Lebensführung werden erfasst, wie das algorithmengestützte Anbahnen von Partnerschaften im Internet zeigt. Dass diese Veränderungen mit Krisen verbunden sein können, zeigt ein Blick auf Ereignisse in den letzten Jahren. Neue Formen politischer Partizipation auf Grund der Kommunikation in Social Communities zeitigen weltweit durchaus unterschiedliche Ergebnisse – von demokratischen Bewegungen in Diktaturen bis hin zu terroristischen Vereinigungen.⁴ Die Bedingungen für Bankenwesen und Handel verändern sich grundlegend. Der Zusammenbruch der Investmentbank »Lehman Brothers Holdings« ist hier ebenso zu nennen wie der Niedergang großer Einkaufsketten (Schlecker, Quelle), die Schließung einer Buchhandlung um die Ecke oder der in den USA sich abzeichnende Zusammenbruch von Shopping Malls. Im privaten Bereich entsteht u. a.

¹ Vgl. die Zusammenstellung bei Max Tegmark, *Life 3.0. Being human in the age of Artificial Intelligence*, Berlin 2017, 82–133.

² Vgl. hierzu Viktor Mayer-Schönberger/Kenneth Cukier, *Big Data. A Revolution That Will Transform How We Live, Work and Think*, London 2013.

³ Vgl. a. a. O., 15–28.

⁴ Vgl. Eric Schmidt/Jared Cohen, *The New Digital Age. Reshaping the Future of People, Nations and Business*, New York 2013, 120–150.

das Problem des »cyber mobbing«, das Menschen bis zum Suizid treiben kann. Schließlich begegnet das Stichwort »cyber wars« nicht mehr nur in Science-Fiction-Filmen, sondern bezeichnet eine neue Form der Auseinandersetzung.⁵

Es wäre verwunderlich, wenn die durch elektronische Datenverarbeitung ermöglichte Digitalisierung nicht auch die Kommunikation des Evangeliums und damit die liturgischen Feiern beträfe. Bislang ist diese Fragestellung aber in unseren Kirchen noch kaum im Blick. So vermag die V. EKD-Mitgliedschaftsstudie lediglich für die 14- bis 17-Jährigen eine Bedeutung für »religiöse Kommunikation« zu erkennen.⁶ Dies mag an dem eng geführten Religionsbegriff der Untersuchung sowie der instrumentellen Reduktion des Internets liegen.⁷

Nimmt man dagegen die von Paulus initiierte und von den Reformatoren aufgegriffene emphatische Rede von der »christlichen Freiheit« bzw. der »Freiheit eines Christenmenschen« ernst, geht es beim Christsein um eine alle Bereiche des Alltags umfassende Lebensform, wie es auch das Gottesdienstverständnis in Röm 12,1f. formuliert (»logike latreia«). Tatsächlich wird dies aber hinsichtlich der Veränderungen in der alltäglichen Kommunikation noch kaum bedacht. So ergab eine im Mai 2014 für die Nordkirche erstellte Analyse zum kirchlichen Web-Angebot das letztlich desaströse Resultat:

»Die Liste der am häufigsten genutzten Online-Medien enthält keine signifikanten Angebote der evangelischen Kirche« und: »Die Kirche hat den kommunikativen Anschluss verloren, die Sprache der Netzgemeinde ist ihr nicht bekannt.«⁸

⁵ Vgl. a. a. O., 103–112.

⁶ Evangelische Kirche in Deutschland (EKD) (Hg.), Engagement und Indifferenz. Kirchenmitgliedschaft als soziale Praxis. V. EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft, Hannover 2014, 28.

⁷ Vgl. Georg Raatz, Konfessionslosigkeit = religiöse Indifferenz? Kritische Erwägungen zu einer Reflexionskategorie der 5. Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung der EKD, in: PTh 103 (2014), 518–541; vgl. auch zum dahinter stehenden begriffstheoretischen Problem: John Reader, *Reconstructing Practical Theology. The Impact of Globalization, Explorations in Practical, Pastoral and Empirical Theology*, Hampshire 2008, 1.

⁸ Aus der Analyse der Hamburger Agentur »Fürst von Martin«, zitiert nach Ilona Nord, *Gemeinde in Netzwerken*, in: Ralph Kunz/Thomas Schlag (Hg.), *Handbuch für Kirchen- und Gemeindeentwicklung, Neukirchen-Vluyn 2014*, 409–415, 410.

Ich vermute, dass die digitalisierte Kommunikation auch die Kirche und die verschiedenen Formen der Kommunikation des Evangeliums tiefgreifend verändert und verändern wird, wobei diese Prozesse wohl generationenspezifisch in unterschiedlicher Intensität verlaufen.

Um die teilweise in der öffentlichen Diskussion zu digitaler Kommunikation und dann schnell auch sogenannter Künstlicher Intelligenz (besser: Artificial Intelligence) herrschende Aufgeregtheit zu mildern, will ich in einem ersten Schritt einige grundsätzliche und weitreichende Veränderungen in der liturgischen Kommunikation während der Christentumsgeschichte in Erinnerung rufen. In einem zweiten Schritt diskutiere ich zwei aktuelle Themen, nämlich das Beten im Internet sowie die Praxis einer Online-Communion. Eine dritte Reflexionsperspektive richtet sich auf die mögliche Bedeutung von Maschinen in der Liturgie, die konkret anhand des Segensroboters BlessU-2 diskutiert wird, aber angesichts der Forschungen auf dem Gebiet der Künstlichen Intelligenz ganz neue Reflexionshorizonte eröffnet. Abschließend stelle ich einige liturgiewissenschaftliche Kriterien zur Diskussion, die entsprechend praktisch-theologischer Forschungsperspektive sowohl empirische als auch theologische Gesichtspunkte aufnehmen.

1. CHRISTENTUMSGESCHICHTLICHE PERSPEKTIVE: VERÄNDERUNGEN MEDIALER KOMMUNIKATION IM GOTTESDIENST

Die Liturgiegeschichte ist voll von tiefgreifenden medialen Veränderungen, die aber im Lauf der Zeit selbstverständlich wurden. Dies ist darin begründet, dass Gottesdienst als gemeinschaftliche Kommunikation vor und mit Gott sich auf einen Kommunikationskontext und -partner bezieht, der sich einem direkt sinnlichen Zugang entzieht und deshalb nur medial praktizierbar ist.

1.1 Lesungen

Eine tiefgreifende Veränderung bereits in den ersten Jahrzehnten der Zusammenkünfte von Christen dürfte in medien- und kommunikationstheoretischer Hinsicht die Einführung von Schriftlesungen gewesen sein. Erste Berichte, wie vor allem 1Kor 14,26b–31, zeigen, dass anfangs – entsprechend dem Brauch bei antiken Symposien – vielfältige Beiträge beim Treffen der Christen begeben. Es werden Zungenreden und

mehrfache Prophezeiungen genannt, aber keine Schriftlesungen.⁹ Andrew McGowan vermutet, dass sich hier von der Mitte des ersten zum Anfang des zweiten Jahrhunderts eine wichtige Veränderung bei den Zusammenkünften der Christen vollzog:

»[...] there may well have been a shift, from charismatic discourses at a communal banquet that complemented rather than imitated synagogue activity, to a more textual and scholastic emphasis involving scriptural readings and interpretation ...«¹⁰

Kommunikationstheoretisch ist dies interessant, weil seit dem Allgemeinwerden von Schriftlesungen die Äußerungen von nicht korporal in der Gemeinschaft Anwesenden eine wichtige Rolle spielen. Damit und mit dem allmählichen Aufkommen von Predigten, die wiederum mit der Herausbildung von besonderen Diensten bzw. Ämtern verbunden waren, führte dies zu einem Rückgang der aktiven Partizipation des Großteils der Versammelten an der Kommunikation in der Zusammenkunft. Mikroformeln wie »Amen«, »Halleluja« oder »Hosanna« waren und sind reduzierte Formen dieser allgemeinen Partizipation.¹¹

Die zunehmende Furcht, mit falschen Worten und verfälschten Formeln Gott zu verärgern bzw. die erhoffte segensreiche Wirkung des Rezitierten zu verfehlen, führte zum Abfassen liturgischer Bücher,¹² aus denen dann – so umgangssprachlich bis heute – die Messe »gelesen« wurde. Auch unter veränderten theologischen Vorzeichen hat sich das Lesen aus Büchern und schriftlichen Vorlagen bzw. Manuskripten in den Gottesdiensten ausgebreitet und prägt bis heute liturgische Kommunikation.

1.2 Kirchengebäude

Kommunikations-, dann aber auch medientheoretisch bedeutete die Verlagerung der Zusammenkunft der Christen aus Häusern in eigene Gebäude, die Kirchen, eine weitere tiefgreifende Veränderung. Der

⁹ Vgl. genauer zum historischen Befund Andrew McGowan, *Ancient Christian Worship. Early Church Practices in Social, Historical, and Theological Perspective*, Grand Rapids 2014, 74.

¹⁰ A. a. O., 83.

¹¹ Vgl. Michael Jonas, *Mikroliturgie*, STAC 98, Tübingen 2015.

¹² Vgl. Arnold Angenendt, *Geschichte der Religiosität im Mittelalter*, Darmstadt 1997, 40.

Bezug zum Alltag der Menschen, aber auch die Feierform wandelten sich dadurch grundlegend. Dass dies nicht unumstritten war, zeigt das Dekret der Synode von Laodicea (zwischen 360 und 370), das häusliche Eucharistiefiern verbot.¹³

Dazu traten Nebenfolgen,¹⁴ von denen vielleicht der Wandel des Heilighkeits-Konzepts am gravierendsten war. Bezog sich in der ersten Zeit das Attribut »heilig« strikt auf Menschen, so entstanden mit den Kirchen Gebäude, denen zunehmend das Attribut »heilig« im Sinne heiliger Orte hinzugefügt wurde. Das Gebäude wurde damit – in Aufnahme paganer Traditionen – ein wichtiges, geradezu grundlegendes Medium für die liturgische Feier. Im Laufe der Zeit prägten frühere Generationen über die sich ihren theologischen Einsichten und Frömmigkeitspraxen verdankende Raum-Codierung die christlichen Gottesdienste. Dass auch diese Entwicklung mit der Herausbildung und Stabilisierung eines eigenen Priesterstandes zusammenhing, liegt auf der Hand.

Die Verlagerung liturgischen Handelns in die Kirchengebäude gelang allerdings nie absolut. So finden bis heute etwa auch Abendmahlsfeiern in Häusern bei Krankenbesuchen statt, obgleich deren Zahl in den letzten fünfzig Jahren dramatisch zurückgegangen ist.¹⁵

Eine medientheoretische Innovation stellt das Anbringen von Mikrofonen in Kirchenräumen dar. Diese Geräte verstärken den stimmlichen Ausdruck der Sprechenden und haben in einer Gesellschaft große Bedeutung, in der die Zahl alter und damit meist schlechter hörender Menschen zunimmt. Als Nebenfolge verfestigen sie aber eine deutliche Differenz der gemeinsam Feiernden, und zwar zwischen denen, die Zugang zum Mikrofon haben, und denen ohne einen solchen.

1.3 Reformatorische Destruktion der Menschmedien

Eine tiefgreifende mediale Veränderung stellt das reformatorische Schriftprinzip und die damit verbundene Destruktion der bis dahin dominierenden Menschmedien dar, angefangen vom Papst über die

¹³ Vgl. Peter Cornehl, *Der Evangelische Gottesdienst – Biblische Kontur und neuzeitliche Wirklichkeit*, Bd. 1: Theologischer Rahmen und biblische Grundlagen, Stuttgart 2006, 253.

¹⁴ Zu diesem Konzept vgl. Benjamin Steiner, *Nebenfolgen in der Geschichte. Eine historische Soziologie reflexiver Modernisierung*, Berlin 2015.

¹⁵ Vgl. die entsprechenden Statistiken bei Christian Grethlein, *Abendmahl feiern in Geschichte, Gegenwart und Zukunft*, Leipzig 2015, 126.128.

Bischöfe bis zu den Priestern hin. Theologischer Hintergrund dafür war die biblisch-theologische Einsicht in die Unmittelbarkeit jedes und jeder Einzelnen zu Gott, die die priesterlich-sakramentale Vermittlung überflüssig machte. Eindrücklich zeigt sich die damit gegebene Gewichtsverschiebung in der Ikonographie des predigenden Luthers. Zwar ist der Prediger ebenfalls ein Menschmedium, doch ist dies stets auf die Bibel bezogen, die aufgeschlagen auf der Kanzelbrüstung liegt. Entscheidend wirkt also jetzt die Bibel als Buch, das vor vielen Jahrhunderten verfasst wurde, auf die gottesdienstliche Versammlung ein. Das Menschmedium Prediger hatte nur die Aufgabe, seinen Inhalt den Menschen verständlich zu machen.

Gottesdienst ist demnach mehr als die face-to-face vollzogene Kommunikation zwischen Anwesenden. Diese findet ihren entscheidenden Bezugspunkt außerhalb dieser Zusammenkunft, nämlich im skripturalen biblischen Wort.

1.4 Gottesdienste jenseits der face-to-face-Kommunikation

Die Einführung elektronischer Kommunikation hat bald auch – trotz erheblicher Widerstände von theologischer Seite¹⁶ – nachhaltig das gottesdienstliche Feiern verändert. Recht zügig vollzog sich die Ausbreitung von Feiern im Rundfunk, nachhaltig gefördert mit der Gründung der päpstlichen Rundfunkstation »Radio Vaticana« 1931 durch Papst Pius XI.¹⁷ sowie zahlreiche missionarische Aktivitäten in der weltweiten Ökumene.¹⁸

Stärkeren Widerstand gab es bei Einführung von Fernsehgottesdiensten. Bei ihnen wurde nicht nur eine Profanierung des Mysteriums u. ä.,¹⁹ sondern schlicht die Konkurrenz zu den zunehmend schlechter frequentierten Sonntagsgottesdiensten in den Kirchengebäuden befürchtet. Mittlerweile schalten tatsächlich an manchen Sonntagen im Winter ebenso viele Menschen den ZDF-Fernsehgottesdienst ein wie den Weg in eine evangelische Kirche finden. Charlotte Magin und Helmut

¹⁶ Vgl. die Entwicklung knapp zusammenfassend aus evangelischer Sicht Christian Grethlein, *Praktische Theologie*, Berlin 2016, 443–447; aus katholischer Sicht Birgit Jeggle-Merz, *Gottesdienst und mediale Übertragung*, in: *GDK* 2/2 (2008), 454–487.

¹⁷ Vgl. Jeggle-Merz, a. a. O. (Anm. 16), 467.

¹⁸ Hansjörg Biemer, *Christliche Rundfunksender weltweit. Rundfunkarbeit im Klima der Konkurrenz*, CThM 22, Stuttgart 1994.

¹⁹ Vgl. Jeggle-Merz, a. a. O. (Anm. 16), 468.

Schwier fanden in ihren Untersuchungen zur Rezeption des ZDF-Gottesdienstes heraus, dass man hier durchaus von einer »communio medialis« sprechen kann, »die eine geistliche Beheimatung ermöglicht und von vielen Zuschauern als ausreichend empfunden wird.«²⁰ Noch mehr dürfte dies in Ländern zutreffen, in denen es eigene Fernsehpfarrer und entsprechende Gemeinden gibt.²¹ Auf jeden Fall ist aber in Deutschland zu beachten, dass vor allem ältere Menschen den Fernsehgottesdienst mitfeiern und diese in der Regel über langjährige Erfahrungen in herkömmlichen Sonntagsgottesdiensten verfügen.²²

Kommunikationstheoretisch verfehlt – darauf wird später zurückzukommen sein – die isolierte Betrachtung einzelner Medien abgesehen von anderen, teilweise parallel genutzten, aber auch vom sonstigen sozialen Kontext die tatsächlichen Rezeptionsprozesse.

1.5 Zusammenfassung und Ausblick

Die Zusammenkunft von Christen hat sich also – wie die wenigen Beispiele zeigen – im Laufe der Christentumsgeschichte in medien- und kommunikationstheoretischer Hinsicht mehrfach und fundamental verändert. Dominierte am Anfang die unmittelbare face-to-face-Kommunikation, traten schnell mit Lesungen und dann den Kirchengebäuden neue Medien hinzu, die den Kontakt zu dem direkt sinnlich nicht zugänglichen Kommunikationspartner und -ziel präzisieren und erleichtern sollten. Dabei stellt die Reformation in mehrfacher Hinsicht mit ihrer Entwertung der bis dahin über Jahrhunderte die liturgische Praxis beherrschenden klerikalen Menschen Medien Papst, Bischof und Priester einen tiefen Einschnitt dar: Sie hebt die Eigenständigkeit und Eigenverantwortung des einzelnen Menschen in seinem Kontakt zu Gott hervor und betont zugleich die Bedeutung der Bibel als Lehrbuch für diese Kommunikation. Dementsprechend haben Menschen neue mediale Kommunikationsformen hierzu genutzt, ohne dass aber die Kirche und die meisten Theologen deren Gleichwertigkeit (an)erkennen konnten.

Eine neue Zuspitzung erhält diese Herausforderung durch die Internet-Kommunikation – seit 1991 durch das »World Wide Web« (WWW)

²⁰ Charlotte Magin/Helmut Schwier, Kanzel, Kreuz und Kamera. Impulse für Gottesdienst und Predigt, Beiträge zu Liturgie und Spiritualität 12, Leipzig 2005, 27.

²¹ Vgl. Jeggle-Merz, a. a. O. (Anm. 16), 462.464, mit weiteren Literaturverweisen.

²² A. a. O., 460.

allgemein zugänglich. Birgit Jeggle-Merz konstatiert dazu mit Recht: »Mit dem Thema »Internet und Gottesdienst« ist ein sachlich neues Kapitel in der medialen Vermittlung von Gottesdiensten aufgeschlagen. Hier geht es nicht mehr nur um die Übertragung von Gottesdiensten, sondern auch um die Möglichkeit der Feier eines Gottesdienstes mittels des Mediums Internet.«²³ Ihr soll an zwei Beispielen nachgegangen werden.

2. LITURGISCHE HERAUSFORDERUNGEN UND CHANCEN DURCH DAS INTERNET

Das Internet und die durch dieses ermöglichten Kommunikationen stellen in mehrfacher Hinsicht große Herausforderungen – und zwar sowohl hinsichtlich von Chancen als auch von Gefahren – für das liturgische Feiern dar. Zum einen ergibt sich die Möglichkeit, dass Menschen zu jeder Zeit und an verschiedenen Orten – vermittelt durch Zeichen auf dem Screen – miteinander in Kontakt und Interaktion treten. Was dies liturgisch bedeuten kann, will ich an zwei Beispielen der Kommunikation des Evangeliums diskutieren, die traditionell konstitutive Bestandteile christlicher Gottesdienste sind: am Beten im Internet und an der Online-Communion, also der Abendmahlsfeier an getrennten Orten via Screen. Durch die Fokussierung auf solche einzelne Elemente von Liturgie ist eine genauere Präzisierung der Herausforderungen möglich, als wenn ganze Online-Gottesdienste analysiert würden.

Grundsätzlich ist – bei jeder internetbezogenen Kommunikation – die jeweilige Generationenspezifika zu beachten, wie sie grob die Unterscheidung zwischen den älteren »Digital Immigrants« und den jüngeren »Digital Natives«²⁴ bzw. neuerdings den »Digital Visitors« und den »Digital Residents« zum Ausdruck bringt. Dabei bringt die letzte Unterscheidung zum Ausdruck, dass eine zunehmende Zahl von Menschen nicht mehr zwischen face-to-face- und Internet-Kommunikationen unterscheidet, sondern selbstverständlich ständig online lebt.

²³ Ebd.

²⁴ Grundlegend Marc Prensky, Digital Immigrants, in: On The Horizon 9/5 (2001) und 9/6 (2001).

2.1 Beten

Seit einiger Zeit begegnen Gottesdienste im Internet. Der katholische Liturgiewissenschaftler Stefan Böntert unterzog sie einer ersten, an traditionellen liturgiewissenschaftlichen Gesichtspunkten orientierten Analyse und interpretierte sie als »Orte eines gelebten ekklesio-logischen Miteinanders«. ²⁵ Theologisch leitet ihn dabei der Begriff der »Versammlung«. Hier kommt – wie bereits in biblischen Texten – der Relation der Versammelten, nicht deren face-to-face-Kontakt, Priorität zu. ²⁶ Dabei ist allerdings vorausgesetzt, dass bei Internet-Gottesdiensten in Echtzeit miteinander kommuniziert wird. Sie eröffnen sogar Möglichkeiten der Beteiligung, etwa beim Fürbittengebet, wie sie in herkömmlichen Gottesdiensten nicht bestehen.

Eine Analyse der Gebetspraxis im Internet ermöglicht ein genauer kontextualisiertes Verstehen der hier praktizierten, jenseits herkömmlicher face-to-face-Kommunikation liegenden Gemeinschaftsform. Auch sonst ist ein innovativer Impuls für die Gebetspraxis im Internet zu beobachten. Anna-Katharina Lienau analysierte entsprechende Sites, auf denen Gebetsanliegen geäußert werden. Dabei stellte sie u. a. ein besonderes »Verhältnis von Angenommensein und Aufrichtigkeit durch Anonymität« ²⁷ fest. Als Rahmentheorie zu dessen Verständnis diente ihr Uwe Sanders Konzept der »mediatisierten Kommunikation«.

Demnach besteht heute »die scheinbare Paradoxie, dass erst auf der Basis von sozialer Distanz die modernen Bedürfnisse nach Authentizität, Gemeinschaft und Verständnis entstehen und im relativ konsequenzenfreien Raum mediatisierter Kommunikation erst ausgelebt werden können«. ²⁸

Tatsächlich stieß Lienau bei Menschen, die Gebete ins Internet stellen, auf diese spannungsvolle Form von Gemeinschaft, nämlich eine große Nähe zu Menschen, die sie aber nicht face-to-face kannten. Jedenfalls teilweise war die Anonymität der Netz-Kommunikation die Vorausset-

²⁵ Stefan Böntert, *Gottesdienste im Internet. Perspektiven eines Dialogs zwischen Internet und Liturgie*, Stuttgart 2005, 30.

²⁶ Vgl. a. a. O., 158.

²⁷ Anna-Katharina Lienau, *Gebet im Internet. Eine praktisch-theologische Untersuchung (Studien zur Christlichen Publizistik XVII)*, Erlangen 2009, 376.

²⁸ Uwe Sander, *Die Bindung der Unverbindlichkeit. Mediatisierte Kommunikation in modernen Gesellschaften*, Frankfurt a. M. 1998, 214.

zung dafür, dass sich Menschen in ihren Gebeten öffnen konnten. Mit Sander formuliert:

»Es handelt sich um das Wechselspiel von Nähe und Distanz, das [...] die vordergründig widersprüchliche Möglichkeit eröffnet, Bindung durch Bindungslosigkeit herzustellen. Mediatisierte Kommunikation erlaubt nicht nur die Variabilität sozialer Beziehungsmuster, sondern auch die Rückführbarkeit sozialer Bindung in Distanz und umgekehrt.«²⁹

Online-Gottesdienste ermöglichen demnach eine Form der Gemeinschaft in einem Kontext, in dem »Bindungslosigkeit als dominante Grundvariante moderner Beziehungsmuster«³⁰ fungiert.

2.2 Online-Communion

Eine Zuspitzung der Frage nach der liturgischen Valenz von Netzkommunikationen stellt zweifellos die seit einigen Jahren zu beobachtende Praxis der Internet-Communion dar, also der in Echtzeit sich vollziehenden Mahlfeier an getrennten Orten. Befürworter dieser Praxis, etwa im Rahmen der Fresh Expressions in England, betonen ebenfalls das Verhältnis der jeweils vor ihren Bildschirmen Brot und Wein zu sich nehmenden User bzw. Kommunikanten untereinander:

»Yet many Internet users find online relationships to be just as meaningful as those offline. Ordinary relationships often pass through technology, such as spectacles, and so mediating relationships through computers need not make them less real.«³¹

Tatsächlich begegnen unterschiedliche Formen der Online-Communion:

»Es gibt mittlerweile Web-Sites für ›do-it-yourself Communion«. Hier können Interessierte zu jeder Zeit und grundsätzlich von jedem Ort aus am Bildschirm an einer Mahlfeier teilnehmen und das von ihnen selbst besorgte Brot sowie Getränk verzehren. Weiter gibt es Angebote, dass Menschen zeitgleich, durch den Bildschirm miteinander

²⁹ A. a. O., 201.

³⁰ A. a. O., 136.

³¹ Michael Moynagh, Church for Every Context. An Introduction to Theology and Practice, London 2012, 376.

verbunden, das Mahl feiern, wobei z. B. Empfehlungen für dieselbe Brot- und Getränkesorte eine gewisse Gemeinsamkeit herstellen sollen. Schließlich gibt es Mahlfeiern mit Avataren, also im Netz agierenden Figuren, die für physische Personen stehen.«³²

Aus rezeptionsästhetischer Perspektive sind für Liturgie nicht theologische Normen, sondern die jeweils empfundene Bedeutung des Vollzugs entscheidend. Und für die Rezeption dürften die bisherigen Erfahrungen der Menschen mit dem Mahlfeiern prägend sein.³³ Es ist etwas anderes, ob ein Mensch mit reicher Feierpraxis in einer Kirchengemeinde in einer Notsituation, etwa wegen Krankheit, auf eine »do-it-yourself Communion« zurückgreift oder ob Menschen nur elektronisch kommunizieren. Auch wird es beim zweiten Modell von Bedeutung sein, ob eine Kommunikation zwischen den Teilnehmenden, etwa beim Fürbittengebet, möglich ist oder nicht. Hinsichtlich der Verwendung von Avataren ist zu beachten, dass alltäglich instrumentelle Stellvertretungen stattfinden. So vergleicht Mark Howe dieses Modell mit dem Schneiden von Papier durch eine Schere. Zweifellos schneidet die Schere das Papier, aber es kann das Gefühl entstehen, selbst das Papier zu schneiden (»Ich schneide Papier«).³⁴

Doch sind Probleme unleugbar, die solche Kommunion-Praxis nur als eventuell ergänzende Möglichkeit, nicht aber als Regelfall erscheinen lassen. Beim ersten Modell fehlt grundsätzlich die für menschliche Mahlgemeinschaft notwendige Verbindung mit anderen Menschen. So begegnen hier strukturell ähnliche Probleme wie bei dem Usus der priesterlichen Privatmesse in der römischen Kirche. Selbst die kleinste Mahlgemeinschaft, von der das Neue Testament berichtet, umfasste in Emmaus drei Personen. Das Teilen von Nahrung erfordert eben eine Gemeinschaft. Nur hier kommt – wenn auch in vielen Feiern durch den Hostiengebrauch bis zur Unkenntlichkeit verborgen – der solidarische³⁵ Grundcharakter der Gemeinschaft im Abendmahl zum Ausdruck. Schließlich ist liturgiegeschichtlich daran zu erinnern, dass eine »do-it-yourself Communion« nicht völlig neu ist. Das mittelalterliche »Ins-Gras-Beißen« als Ersatz für

³² Grethlein, a. a. O. (Anm. 15), 231.

³³ Vgl. auch zum Folgenden a. a. O., 231–233.

³⁴ Zitiert a. a. O., 376f.

³⁵ Vgl. Christfried Böttrich, Kinder bei Tische ... Abendmahl mit Kindern aus neutestamentlicher Sicht, in: Christenlehre, Religionsunterricht, Praxis 56 (2003), 9–12, 9.

das Viatikum etwa beim Tod in der Schlacht ist ein vergleichbarer volksfrommer Brauch.³⁶ Positiv formuliert: Menschen suchen und finden in einer besonderen Situation einen Weg, um an bestehenden Regeln und der üblichen Praxis vorbei Gemeinschaft mit Christus zu erfahren.

Dazu stellt sich die grundsätzliche Frage nach der Bedeutung der Leiblichkeit für das Mahlfeiern. Sie betrifft auch die zweite und dritte Kommunionform, die durch Zeitgleichheit und entsprechendes Arrangement die Erfahrung einer gewissen Gemeinschaft ermöglicht. Der in Princeton lehrende Praktische Theologe Gordon Mikoski unterstreicht diese Anfrage durch den Hinweis auf die zentrale Bedeutung des Leiblichen im christlichen Glauben, die im Inkarnationsgeschehen zum Ausdruck kommt. Nicht eine Stimme o. ä., sondern die leibliche Existenz eines Menschen steht im Zentrum des Christentums.

»The church cannot be true to itself if it is merely an idea or a series of online images. As a fully human community, the church is a multidimensional reality. Its members' scars, smells, and textures provide three-dimensional richness to their stories and problems. It seems to me that the celebration of the Eucharist – as a practice that expresses something of the core identity of what it means to be church – necessarily involves our real, bodily presence.«³⁷

Doch ist aus rezeptionsästhetischer Perspektive dieses Argument nicht zwingend. Denn auch sonst erscheint die Leiblichkeit recht verschieden, je nachdem ob wenige sich auch im Alltag ständig begegnende Menschen in einer kleinen Dorfkirche oder Zehntausende, teilweise von weither Angereiste, bei der Abschlussfeier eines Kirchentags Mahl feiern.

Schließlich ist in theologischer Perspektive die eschatologische Ausrichtung jeder Mahlfeier zu beachten, die zugleich ein Zurückbleiben der tatsächlichen Feiern hinter dem Verheißenen impliziert, aber auch einen Ausblick auf das ermöglicht, was Jesus als anbrechende Gottesherrschaft kommunizierte. Interesse verdient hier der Hinweis von anglikanischen Theologen auf Thomas Cranmers Betonung des Heiligen Geists für die Rezeption. So fragt Michael Moynagh:

³⁶ Vgl. Arnold Angenendt, *Offertorium. Das mittelalterliche Meßopfer*, LQF 101, Münster 2013, 189f.

³⁷ Gordon Mikoski, *Bringing the Body to the Table*, in: *Theology Today* 67 (2010), 255–259, 257.

»If the presence of the Spirit makes the sacrament effective, is there a need for worshippers to be physically in the same place? Can the Spirit not be powerfully at work through Communion even though the community is scattered?«³⁸

Vermutlich wird es - in rezeptionsästhetischer Perspektive - angesichts der genannten Generationen- bzw. Rezipienten-Unterschiede in absehbarer Zeit hinsichtlich der Online-Kommunion keine endgültige und vor allem für alle gültige Lösung geben.

2.3 Zusammenfassung und Ausblick

Im Internet entstehen gegenwärtig neue Formen der Kommunikation des Evangeliums. Sie knüpfen an bisherige Kommunikationen an, führen diese aber weiter und modifizieren sie in einem neuen Kontext. Besonders das Konzept »Gemeinschaft«, lange Zeit gleichgesetzt mit face-to-face-Begegnungen, unterliegt tiefgreifenden Veränderungen. Unverbindlichkeit und zugleich Intimität gehen - formuliert im Konzept der mediatisierten Kommunikation - neue Verbindungen ein. Theologisch stellt sich die Herausforderung, Korporalität und Wirken des Geistes in ein Verhältnis zu setzen. Auf der einen Seite droht eine leibfreie, religionsgeschichtlich formuliert: gnostische, auf der anderen Seite eine dinglich orientierte, religionsgeschichtlich formuliert: magische Praxis. Wahrscheinlich wird es auch hier darauf ankommen, ein Entweder-oder zu vermeiden und zu einem von den Einzelnen zu verantwortenden Sowohl-als-auch bzw. zu einer kontextbezogenen, situationsgerechten Komplementarität vorzustoßen.

3. LITURGISCHE HERAUSFORDERUNGEN DURCH MASCHINEN/KÜNSTLICHE INTELLIGENZ

In gewissem Sinn eine Weiterentwicklung, durchaus aber mit eigenständigen Wurzeln stellen die Forschungen und mittlerweile auch Produktionen im Bereich der sogenannten »Künstlichen Intelligenz« - besser: Artificial Intelligence - dar. In jüngster Zeit erregte hier der Sengsroboter BlessU-2 Aufsehen. Die hier angestoßenen Fragen reichen aber weiter, vor allem wenn es in absehbarer Zeit zur Entwicklung von

³⁸ Moynagh, a. a. O. (Anm. 31), 377.

»Artificial General Intelligence«³⁹ kommen sollte. Angesichts der Bedeutung der hiermit verbundenen Fragen und Herausforderungen sei wenigstens kurz darauf verwiesen.

3.1 BlessU-2

Im Sommer 2017 platzierte die hessen-nassauische Kirche auf der Weltausstellung in Wittenberg anlässlich des Reformationsjubiläums den sogenannten »Segensroboter BlessU-2« auf dem Gelände.

»BlessU-2 ist ein 1,8 Meter großer humanoider Roboter. Augen und Augenbrauen sind beweglich, sein Mund ist ein kleiner Bildschirm – so kann er ein wenig Mimik darstellen. Er hat bewegliche Arme und Hände, um segnen zu können: In jeder Hand ist eine Lampe angebracht, was die optische Wirkung des Segens verstärkt, wenn er die Hände öffnet. [...] Bedient wird der Roboter über einen Touchscreen, der in den Torso eingelassen ist. Darüber kann sich der Segensuchende seinen Segen zusammenstellen. So kann er wählen, ob er sich von einer weiblichen oder einer männlichen Stimme segnen lassen möchte und welchem Zweck der Segen dienen soll, etwa zur Ermutigung. Der Roboter wählt dann einen passenden Bibelspruch aus und spendet den Segen ... Wer möchte, kann sich den Segen anschließend ausdrucken lassen.«⁴⁰

Entgegen vorschneller Kritik ist zuerst segentheologisch auf den weiten Horizont des biblischen Segensverständnisses aufmerksam zu machen, das auch Segnungen von Tieren, ja sogar von einem besonderen Tag, dem Sabbat, umfasst. Demnach leben wir in einem im Schöpfungshandeln Gottes begründeten Segensraum, der immer wieder in konkreten Situationen im Modus der benediktionalen Kommunikation erinnert wird. Und auch massenmedial wird seit Längerem benediziert, angefangen von Zetteln mit aufgedruckten Segenssprüchen bis hin zum Segen »Urbi et orbi« des Papstes, den jährlich viele Millionen Menschen vor dem und durch den Fernseher empfangen. Mittlerweile zeigt der Einsatz von Robotern in anderen Bereichen wie z. B. der Pflege, dass diese durchaus auch Kommunikationen zwischen Menschen anregen können.⁴¹ Bei genauerer Analyse entsprechender Kontakte ergeben sich

³⁹ Tegmark, a. a. O. (Anm. 1), 52.

⁴⁰ So die Kurzbeschreibung bei Golem.de [Abruf 15.07.2017].

⁴¹ Vgl. Christopher Scholtz, Alltag mit künstlichen Wesen. Theologische Implika-

einige Einsichten, die auch bei der Einschätzung von BlessU-2 hilfreich sind und die Christopher Scholtz knapp zusammenfasst:

»Es ist wichtig, dass es durch die subjektsimulierenden Maschinen nicht zu einer Substitution zwischenmenschlicher Kontakte kommt; die Gestaltung des Roboters und sein Verhalten muss sicherstellen, dass es keine Verwechslung mit echten Lebewesen geben kann; die Interaktion muss stets auf freiwilliger Basis geschehen, wozu auch gehört, dass die Maschine jederzeit und auch dauerhaft ohne Nachteile ausgeschaltet werden kann; die Menschen dürfen nicht in Abhängigkeit von der Maschine geraten und das entstehende besondere Vertrauensverhältnis zwischen Mensch und Maschine darf nicht ausgenutzt werden.«⁴²

Dazu tritt die Warnung angesichts der Verwendung von Robotersystemen in der Altenarbeit vor der »Phantasie, soziale Probleme durch technische Innovationen lösen zu können«.⁴³

Zugleich weist Scholtz darauf hin, dass »Technik immer in einen sozialen Kontext eingebettet wirksam wird«.⁴⁴ Deshalb wäre es verfehlt, exklusiv die Gestaltung einer Maschine – wie etwa von BlessU-2 – zu untersuchen. Es gilt vielmehr zu fragen, »wie die neue Technik eingeführt und welche soziale Praxis im Umgang mit der Maschine etabliert wird«.⁴⁵ Von daher ist es z. B. wichtig, dass der Segensroboter in Wittenberg nahe der Lichtkirche platziert war und begleitende Menschen ein soziales Setting ermöglichten, das mögliche manipulative Praktiken zumindest einschränkte.

Die jeweilige Rezeption ist also sozial näher bestimmt bzw. zu bestimmen. Erfahrungen von Menschen, die sich in Wittenberg segnen ließen, zeigen durchweg eine Berührung durch die ausgesprochenen Segensworte, die auch in schriftlicher Form mitgenommen werden konnten. Angesichts der – historisch erklärbaren, für die Kommunikation des Evangeliums trotzdem problematischen – Segensvergesenheit in weiten Kreisen des (deutschsprachigen) Protestantismus

tionen eines Lebens mit subjektsimulierenden Maschinen am Beispiel des Unterhaltungsroboters Aibo, *Research in Contemporary Religion* 3, Göttingen 2008, 420.

⁴² A. a. O., 425.

⁴³ A. a. O., 416.

⁴⁴ A. a. O., 426.

⁴⁵ Ebd.

gelang es auf jeden Fall, die Segensthematik öffentlichkeitswirksam zu präsentieren.

3.2 Data-Religion

BlessU-2 ist – technisch gesehen – ein ganz einfacher Roboter, wie er bereits seit etlichen Jahren gebaut werden kann. Das, was er mitteilt – also die Segenssprüche in verschiedenen Sprachen –, lernte er von Menschen und gibt sie nur weiter, gleichsam als ein phonetisch aufgerüstetes Buch mit verschiedenen Registern. Auch sonst verfügen Roboter und ähnliche Maschinen zwar über »Intelligenz« im Sinne von »ability to accomplish complex goals«. ⁴⁶ Allerdings ist diese – gegenüber der breit gefächerten menschlichen Intelligenz – sehr beschränkt und spezialisiert, etwa auf das Spielen von Schach, das Bedienen einer Maschine ⁴⁷ oder eben das Sprechen von Segenssprüchen.

Doch bahnen sich in der Informatik Fortschritte an, die konzeptionell unter den Begriffen der »Data Religion« ⁴⁸ bzw. des »Dataism« ⁴⁹ in ihrer auch auf das Gottesverständnis bezogenen Valenz diskutiert werden. Einen bedeutenden Sprung in der Entwicklung stellt das seit einigen Jahren verfolgte und in Ansätzen bereits realisierte Ziel dar, dass Maschinen unabhängig von den ihnen beigegebenen Programmen lernfähig werden. Versuche mit selbstfahrenden Autos sind ein gegenwärtig in der Öffentlichkeit viel besprochenes Projekt hierbei. Vielleicht noch brisanter sind Versuche, Maschinen auf dem Gebiet der Judikative einzusetzen, sogenannte »robojudges«. ⁵⁰ Dabei stehen im Hintergrund empirische Untersuchungen der – von Menschen vollzogenen – Rechtsprechung, die auf deutliche Mängel hinsichtlich der Gerechtigkeit und Gleichheit hinweisen. So ergab z. B. 2012 eine Studie bei israelischen Richtern das Ergebnis, dass deren Entscheidungen für oder gegen Haftverschonung in hohem Maß damit korrelierten, ob sie gerade gefrühstückt hatten, also satt waren, oder ob sie ihr Urteil kurz

⁴⁶ Tegmark, a. a. O. (Anm. 1), 50.

⁴⁷ Vgl. genauer zum Verhältnis des gegenwärtigen Stands der Leistungsfähigkeit von Menschen und Maschinen auf einzelnen Gebieten die vergleichende Tabelle a. a. O., 51.

⁴⁸ S. z. B. Yuval Noah Harari, *Homo Deus. A Brief History of Tomorrow*, New York 2017, 372–402.

⁴⁹ A. a. O., 386f.394f.

⁵⁰ Vgl. Tegmark, a. a. O. (Anm. 1), 105.

vor dem Mittagessen, also hungrig, fällten.⁵¹ Solche Ungenauigkeiten würden Maschinen nicht passieren, die noch dazu stets einen genauen Überblick über die aktuellen obergerichtlichen Entscheidungen hätten.

Dieses Beispiel soll nur zeigen, dass mittlerweile keineswegs nur lästige Hilfstätigkeiten im Blick sind, wenn es um den Einsatz von Maschinen geht.

Es spricht allerdings viel dafür, dass die Entwicklung einer Artificial General Intelligence, also von Maschinen mit einer der Breite menschlicher Intelligenz ähnlichen und sie dann im Einzelnen übertreffenden Kompetenz, noch Jahrzehnte dauern wird, wenn sie je eintreffen sollte. Doch werden sich auf jeden Fall Mensch-Maschinen-Kommunikationen verstärken. So ziehen Software-Systeme wie »Siri« von Apple, die Gesprochenes verarbeiten und hierauf antworten und reagieren, in unsere Wohnzimmer ein, wo sie am Morgen auf mündliche Weisung hin das Radio anschalten, den Eierkocher anstellen usw. Heutige Kinder wachsen mit solchen »persönlichen Assistenten« – so die Apple-offizielle Bezeichnung – heran und bedienen sich ihrer selbstverständlich. Wann werden sie in Gottesdiensten Einzug halten? Welche Teile der Liturgie können bzw. werden sie übernehmen?

Noch weitere Herausforderungen deuten sich an, wenn die zunehmende Implantierung von algorithmengesteuerten Maschinen in menschliche Körper in den Blick kommt. An Herzschrittmacher, Cochlear-Implant-Hörgeräte u. ä. haben wir uns bereits gewöhnt, obgleich z. B. ein Herzschrittmacher ebenso wie ein Hörgerät erheblich in die Lebensführung eingreift. Wann beginnt ein Mensch, zum Cyborg zu werden? Unter dem Programm des Transhumanismus werden weitere Entwicklungen forciert, die die beschränkten menschlichen Fähigkeiten erweitern sollen. In evolutionsbiologischer Perspektive erkennt hier Yuval Noah Harari eine neue Religion, die »Data Religion«, in der Algorithmen herrschen – analog zur Herrschaft der Menschen über die Tiere.

»The supreme value of this new religion is »information flow«. If life is the movement of information, and if we think that life is good, it follows that we should deepen and broaden the flow of information in the universe. [...] Humans are merely tools for creating the Internet-of-All-Things, which may eventually spread out from planet Earth to

⁵¹ Vgl. a. a. O., 105f.

pervade the whole galaxy and even the whole universe. This cosmic data-processing system would be like God.«⁵²

Die Forschungen zur Künstlichen Intelligenz münden hier in theologische Reflexionen, die in deutlicher Spannung zur biblischen Einsicht in die Geschöpflichkeit des Menschen stehen. Erwächst hier – in einer Mischung von Evolutionsbiologie und Informatik – christlichem Gottesdienst eine Konkurrenz?

4. ZUSAMMENFASSUNG UND AUSBLICK

Liturgie – und damit die auf sie bezogene Liturgik – steht im Kontext schneller Veränderungen in der Kommunikation, aber auch im Zugang zur Wirklichkeit vor neuen Herausforderungen. Bei Verharren in den Traditionen, die sich – bei genauerer Hinsicht – selbst jeweils medialen und kommunikativen Umbrüchen verdanken, droht für viele Menschen eine unüberbrückbare Kluft zwischen ihren alltäglichen Kommunikationsformen und der Kommunikation in der Liturgie. Bereits vor zehn Jahren formulierte Hans-Hermann Pompe dieses Problem pointiert:

»Die Predigttradition basiert im 16. Jahrhundert, prägende Lieder entstammen dem 17. Jahrhundert, Laienbeteiligung ist häufig auf dem Stand des 18. Jahrhunderts stehen geblieben, liturgische Sprache spiegelt Entscheidungen des 19. Jahrhunderts. Oft genug treffen wir uns in den ungastlichen Betonbauten des 20. Jahrhunderts. Kein Wunder, dass solche Gottesdienste Menschen des 21. Jahrhunderts nur schwer ansprechen.«⁵³

Die Digitalisierung der Kommunikation verschärft dieses Problem. Von daher verdienen liturgische Aufbrüche Beachtung, die neue Kommunikationsformen einbeziehen bzw. sich selbstverständlich im Kontext digitalisierter Kommunikation bilden. Entsprechend auch sonst zu beobachtenden Umstellungen bei religiöser Kommunikation tritt dabei die

⁵² Harari, a. a. O. (Anm. 48), 386.

⁵³ Hans-Hermann Pompe, Gottesdienst: Der sonntägliche Normalfall und seine Ergänzungen, in: Jan Hermelink/Thorsten Latzel (Hg.), Kirche empirisch. Ein Werkbuch zur vierten EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft und zu anderen empirischen Studien, Gütersloh 2008, 153-174, 154f. (Verschreibung im Original korrigiert).

früher herrschende, lange Zeit durch obrigkeitliche Gewalt exekutierte Autorität hinter Authentizität als attraktivem Kommunikationsmodus zurück.⁵⁴ Allerdings muss – wie exemplarisch die Analyse von Gebeten im Internet zeigt – der Begriff der »Authentizität« genauer bestimmt werden. Sie ist zumindest nicht notwendig mit Gemeinschaft in Form der face-to-face-Kommunikation verbunden. Vielmehr kann sie – vom Konzept der mediatisierten Kommunikation her – die Anonymität der Netz-Kommunikation voraussetzen.

Die Grundsatzfrage nach der Bedeutung der Korporalität – und damit der leibhaften Anwesenheit – als Konstitutivum für Gottesdienst scheint sich dagegen eher modernen ontologischen Vorstellungen zu verdanken. Wie am Beispiel Schriftlesung gezeigt, traten schon bald zum face-to-face-Kontakt Kommunikationen, die sich skripturaler Medialität verdankten. Theologisch bewahrte die Einsicht in die grundlegende Bedeutung des Heiligen Geistes für jede Kommunikation des Evangeliums eine Reserve gegenüber einer Überschätzung der zwischenmenschlichen Gemeinschaft, wie sie wohl vor allem im Zuge der Kontextualisierung des Christseins in Vereinsform seit Ende des 19. Jahrhunderts⁵⁵ zu dominieren begann.

Demgegenüber wird es im Kontext einer demokratischen und pluralistischen Gesellschaft, deren Mitglieder lange Jahre formale Bildungsprozesse durchlaufen, um als mündige Akteure handeln zu können, darauf ankommen, die von den »allgemeinen Priestern«⁵⁶ generierten neuen Formen von Gemeinschaft und damit Kommunikation des Evangeliums liturgisch aufzunehmen. Der Anspruch auf »Öffentlichkeit«, der traditionell dem christlichen Gottesdienst beigelegt wird, ist im Kontext der digitalisierten Gesellschaft nur noch aufrecht zu erhalten, wenn die Netz-Kommunikation integriert wird.⁵⁷ Dass es sich dabei

⁵⁴ Vgl. hierzu Armin Nassehi, Religiöse Kommunikation: Religionssoziologische Konsequenzen einer qualitativen Untersuchung, in: Bertelsmann Stiftung (Hg.), *Woran glaubt die Welt? Analysen und Kommentare zum Religionsmonitor 2008*, Gütersloh 2009, 169–203, 188–190.

⁵⁵ Konzeptionell grundlegend Emil Sulze, *Die evangelische Gemeinde, Gotha 1891* (21912).

⁵⁶ Vgl. grundlegend Hans-Martin Barth, *Einander Priester sein. Allgemeines Priestertum in ökumenischer Perspektive*, Göttingen 1990.

⁵⁷ Vgl. zur Definition von »public« in diesem Kontext Eric Schmidt/Jared Cohen, *The New Digital Age. Reshaping the Future of People, Nations and Business*, New York 2013, 56.

nicht um kritiklose Adaptionenprozesse handeln kann, dürfte unstrittig sein. Vor allem der allgegenwärtigen Dominanz des Ökonomischen gilt es, kritisch zu begegnen.⁵⁸ So verbieten die »Leitlinien für die mediale Übertragung von gottesdienstlichen Feiern«, die von der Internationalen Arbeitsgemeinschaft der Liturgischen Kommissionen im deutschen Sprachraum erarbeitet wurden, wohl zu Recht Werbeeinblendungen in gottesdienstliche Feiern.

⁵⁸ Vgl. Jeggle-Merz, a. a. O. (Anm. 16), 479.