

Zeitschrift:	Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg
Band:	69 (2022)
Heft:	1
Artikel:	Zur Wiederentdeckung des Heiligen : Theologie nach der digitalen Transformation
Autor:	Hoff, Johannes
DOI:	https://doi.org/10.5169/seals-1047470

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 03.02.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

JOHANNES HOFF

Zur Wiederentdeckung des Heiligen Theologie nach der digitalen Transformation¹

Am 9. Januar 2007 präsentierte Apple-Gründer Steve Jobs auf der Macworld Conference & Expo in San Francisco ein neues digitales Endgerät mit dem ehrgeizigen Einleitungssatz: „Von Zeit zu Zeit kommt ein revolutionäres Produkt daher, das alles verändert.“² Hat sich dieser Anspruch bewahrheitet? Es gab damals einen Krieg zwischen Nokia und Apple. Anhänger der Firma Nokia hatten die Nachricht verbreitet, das Telefon der Firma Apple Inc., namentlich das von Jobs eingeführte iPhone, sei nicht zukunftsfähig. Diese Prognose war nicht unbegründet: Wenn Jobs neues Endgerät herunterfiel war es kaputt, seine Funktionalität war mittelmäßig, man musste es unablässig aufladen usw. Was wollte man im prosaischen Alltag mit solch einem Tool anfangen? Doch Jobs Revolution fegte binnen kürzester Zeit alle Konkurrenzprodukte vom Markt, die sich *nicht* am Vorbild seines neuen Produkts orientierten.

Wirtschaftsinformatikerinnen bezeichnen diesen Epochenumbruch heute als die Werterevolution der digitalen Ökonomie des 21. Jahrhunderts.³ Seither sind technische Artefakte nicht mehr wertneutral – sie sind sogar erotisch. Jobs präsentierte der Welt Musik zum Anfassen: „You can just touch your music! It's so cool!“ Auf dem einschlägigen Video-Clip, das auch heute noch auf YouTube abgerufen werden kann,⁴ sieht man neben dem Apple Gründer auf einem übergroßen iPhone eine Projektion des Beatles-Albums *Sgt. Pepper's Lonely Hearts Club Band*. Nachdem Jobs das Cover berührt hat, erklingt die Melodie: „Lend me your ears and I'll sing you a song ... With a little help from my friends.“ Die Wahl dieses Songs war symbolträchtig. Unser kleiner Freund ist heute jederzeit in greifbarer Nähe – allzeit bereit, einsamen Herzen eine tröstende Hilfestellung zu leisten. Seit dieser Zeit leben wir in einer Welt, in der ein Mensch, der sein Smartphone vergessen hat, sich fühlt wie ein kultivierter Mann des frühen

¹ Dieser Text rekapituliert passagenweise Forschungsergebnisse meiner Monographie zur digitalen Transformation. Vgl. HOFF, Johannes: *Verteidigung des Heiligen. Anthropologie der Digitalen Transformation* (Freiburg: Herder 2021). Ich verzichte in diesen Passagen auf einen eigenständigen Fußnotenapparat. Seitenangaben im fortlaufenden Text beziehen sich auf dieses Buch.

² „Every once in a while, a revolutionary product comes along that changes everything.“

³ Dazu SPIEKERMANN, Sarah: *Ethical IT Innovation. A Value-based System Design Approach*. New York: Taylor & Francis 2015.

⁴ <https://www.youtube.com/watch?v=MnrJzXM7a6o>.

20. Jahrhunderts, der in der Straßenbahn seine Hose, oder eine junge Mutter der späten 50er Jahre, die beim Einkaufen ihr Kind vergessen hatte.

DER MODERNE AUTOMATION BIAS

Worin liegt, vor dem Hintergrund solcher Innovationsschübe, die Herausforderung der digitalen Transformation? Unstrittig dürfte sein, dass digitale Technologien – Endgeräte, ‚künstliche Intelligenzen‘, Roboter, Navigatoren, Drohnen, ‚soziale Netzwerke‘, usw. – in den beiden letzten Jahrzehnten unser Alltagsleben mit atemberaubender Geschwindigkeit verändert haben. Aber was bedeutet das? Bedeutet es, dass Maschinen begonnen haben den Menschen zu ersetzen, wie Google Chefingenieur Ray Kurzweil um die Jahrtausendwende prognostizierte?

In der jüngeren Tech-Szene hat man im Gefolge der Trump-Ära zu realisieren begonnen, dass diese Zukunftsprognose ein ‚roter Hering‘ war: Sie lenkte von den eigentlichen Herausforderungen der digitalen Transformation ab. Das Problem liegt nicht darin, dass Maschinen in bestimmten Funktionsbereichen Menschen überlegen sind und in Zukunft noch wesentlich besser sein werden. Das eigentliche Problem liegt darin, dass moderne Menschen dazu tendieren, ihr Verhalten an den Operationsmodus digitaler Rechenmaschinen anzulegen – und dass dieser Prozess bereits jetzt unser demokratisch zivilisiertes Zusammenleben gefährdet.⁵

Aus anthropologischer Sicht ist dieses Assimilationsverhalten als irrational einzustufen. Wie die jüngere neurowissenschaftliche Forschung über die emotionalen und körperlichen Fundamente menschlicher Intelligenz zeigt, sind Maschinen nicht intelligent.⁶ Wir kennen nicht einmal den technischen Pfad, auf dem nach Maschinen zu suchen wäre, die ‚intelligent‘ genannt zu werden verdienten. Doch das rechtfertigt nicht den Umkehrschluss, dass wir das soziale Experiment, menschliches Verhalten durch probabilistische Kalkulatoren zu steuern, auf die leichte Schulter nehmen könnten. Der Glaube, dass uns technische Artefakte überlegen seien, ist nämlich beunruhigend tief in unserem modernen Welt- und Menschenbild verankert: Nicht die Tatsache, dass Maschinen superintelligent sind, sondern die Tatsache, dass moderne Menschen dazu neigen, ‚künstliche Intelligenzen‘ für intelligent zu halten, ist das Problem.

Im englischen Sprachraum nennt man dieses Phänomen ‚Automation Bias‘: die Neigung, automatischen Entscheidungsverfahren den Vorzug zu geben, weil man glaubt, sie seien fairer, unvoreingenommener, unbestechlicher, objektiver usw. Fragt man nach den kulturgeschichtlichen Wurzeln dieser geistigen Fehlhaltung, so stößt man auf eine Serie geistes- und me-

⁵ Siehe https://www.youtube.com/watch?v=jOCozOXE-84&ab_channel=umdenkbar.

⁶ Grundlegend dazu: FUCHS, Thomas: *Verteidigung des Menschen. Grundfragen einer verkörperten Anthropologie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2020.

diengeschichtlicher Brüche, die sich bis ins Spätmittelalter zurückverfolgen lässt. Der Glaube, dass Artefakte und verwandte ‚Fakten‘ wertneutral seien und keine Macht über zivilisierte Menschen haben, erweist sich dabei als Kehrseite des modernen Glaubens, dass Instrumente, Artefakte und Maschinen auf nützliche Werkzeuge reduziert werden können, deren Wirkweise sich kontrollieren und in den Dienst strategischer Zielvorgaben stellen ließe.

Dass dieser Glaube von Anfang an auf tönernen Füßen stand, hat der Ethnologe Karl-Heinz Kohl bereits um die Jahrtausendwende in seiner Monographie *Die Macht der Dinge* gezeigt.⁷ Kohl erzählt dort die Geschichte magischer Objekte und zeigt auf, wie der moderne Fetischbegriff entstand – namentlich die zunächst vor allem in protestantischen Ländern verbreitete Überzeugung, dass der Umgang mit magischen oder sakralen Objekten per se als irrational oder unzivilisiert einzustufen sei. Nach Kohl begann man bereits im 19. Jahrhundert einzusehen, dass dieser Glaube selbst irrationale Züge hat. Er ging nämlich mit Verdrängungsmechanismen einher, die unseren Hang, unser Herz an magische Objekte zu hängen, umso mächtiger werden ließen, je mehr wir glaubten, ihn hinter uns gelassen zu haben. Man braucht dazu nur das Kapitel über Warenfetischismus im ersten Band von Karl Marx' Hauptwerk *Das Kapital* (1867) zu lesen, oder Sigmund Freuds Analysen zum sexuellen Fetischismus.

Im späten 19. und frühen 20. Jahrhundert war dieses Wissen noch das Privileg gebildeter Eliten; heute hat es einen egalitären Zug. Man braucht kein Abitur mehr um einzusehen, dass wir alle Fetischisten sind. Und das untergräbt den Anspruch der früheren Eliten, diesen menschlich-allzumenschlichen Hang ‚kritisch‘ durchschaut oder gar einen Weg gefunden zu haben, die Menschheit von ‚unaufgeklärten‘ Anhänglichkeiten befreien zu können.

Das wichtigste kulturgeschichtliche Schwellenereignis für den Glauben, der zivilisatorische Fortschritt der Neuzeit werde uns früher oder später in eine ‚entzauberte Welt‘ führen, die die Anhänglichkeit an heilige Objekte hinter sich gelassen hat, war die Reformation. Eine berühmte Radierung aus dem englischen Bürgerkrieg lässt die Spuren, die dieses Ereignis in unserem kulturellen Gedächtnis hinterlassen hat, anschaulich werden. Man sieht darauf zwei Soldaten mit einer Tischplatte hantieren, zwei weitere Soldaten zertrümmern einen Lettner, ein fünfter Soldat reißt ein Kruzifix vom Hochaltar. Die Radierung trägt die Überschrift: „Soldaten auf dem Weg nach York werden zu Reformern, reißen papistische Bilder nieder, zerbre-

⁷ KOHL, Karl-Heinz: *Die Macht der Dinge. Geschichte und Theorie sakraler Objekte*. München: Beck 2003.

chen Lettner.⁸ Altäre werden umgebaut zu Tischen. Warum? Weil ein Tisch ein Gebrauchsgegenstand ist, dessen Wert sich am Maßstab seiner Nützlichkeit bemisst. Tische sind Tools, Werkzeuge, die im Unterschied zu sakralen Objekten keine Macht über uns haben. Und deshalb müssen Altäre jetzt durch Tische und das ‚Messopfer‘ der Papisten durch ein gedächtnisstiftendes ‚Abendmahl‘ ersetzt werden.

Diese visuelle Botschaft führt uns geradewegs zur theologischen Pointe des modernen Kriegs gegen den Fetischismus und damit zu dem, was in moderaterer Form früher oder später auch die katholische Tradition heimsuchen musste:⁹ Der moderne Christ ist unmittelbar zu Gott – er braucht zum Beten weder Kapellen, Marienstatuen oder Rosenkränze, noch Ikonen, Hochaltäre oder andere sakrale Artefakte. Strenggenommen sind hierzu nicht einmal die Sakramente der christlichen Überlieferung und die für ihren Empfang unverzichtbare sakrale Vollmacht (*sacra potestas*) geweihter Bischöfe und Priester erforderlich. Solche Schnörkel lassen sich früher oder später abschlagen – so wie man im Zuge der wiederkehrenden Revolten der modernen ‚Freiheitsgeschichte‘ Heiligen und Marienstatuen die Hände und Nasen abschlug. In der katholischen Moderne schreckte man vor offenen ikonoklastischen Gewaltakten zwar zurück. Aber das hinderte Katholiken nicht daran, sakrale Objekte, heilige Fiktionen und ikonische Artefakte in Werkzeuge umzufunktionieren. Bereits im Barockzeitalter begannen diese sich mehr und mehr zu Propagandainstrumenten klerikaler Identitätspolitik zu verflüchtigen. Dass diese Politik im Zeitalter des Psychokapitalismus zwischen die Räder neuer Formen digitaler Identitätspolitik geraten musste, mag liturgisch und theologisch alphabetisierte Katholiken irritieren. Doch an dieser Stelle interessiert uns eine elementarere Frage: Die Frage, warum der moderne Krieg gegen das Sakrale, und das für diesen Krieg grundlegende instrumentale Verständnis technischer Artefakte, ein kulturgeschichtlicher Holzweg war, der den psychokapitalistischen Manipulationspraktiken spätmoderner Kontrollgesellschaften ein barrierefreies Schlachtfeld erschloss.

DAS DREIECK VON NATUR, TECHNIK UND KULTUR

Um diese Frage zu beantworten, müssen wir uns zunächst etwas eingehender in die Frage vertiefen, welche Rolle technische Artefakte in unseren Leben spielen. Vor dem Hintergrund der jüngeren anthropologischen und

⁸ ‚The Soldiers in their passage to York turn onto reformers, pull down Popic pictures, brake down rayles, turn altars into Tables.‘ Dazu DUFFY, Eamon: *The Stripping of the Altars. Traditional Religion in England, 1400–1580*. New Haven, Conn: Yale University Press ²2005.

⁹ Dazu HOFF, Johannes: *The Eclipse of Sacramental Realism in the Age of Reform. Rethinking Luther's Gutenberg Galaxy in a Post-Digital Age*, in: New Blackfriars (2018), 248–270 (eine gründlich überarbeitete deutsche Übersetzung wird in Kürze in der Zeitschrift *Communio* erscheinen).

technikphilosophischen Forschung lässt sich diese Rolle an einem Dreieck verdeutlichen, das die Natur des Menschen zu modellieren erlaubt. Der Mensch ist demzufolge eine lebendige Kugel, die in regelmäßigen Zyklen über die drei Ecken eines gleichseitigen Dreiecks rollt. Wenn man nicht alle drei Ecken gleichermaßen im Blick hat und ihr Zusammenspiel kultiviert, fliegt die Kugel aus der Kurve und verliert ihre Lebenskraft. Worin bestehen die drei Ecken?

Die Moderne hat im Gefolge der Reformation ein plurales Spektrum von Menschenbildern hervorgebracht, die alle den gleichen Konstruktionsfehler haben: sie lassen einen Winkel unseres Dreiecks aus dem Blick geraten. Im Vordergrund steht dabei entweder die vermeintliche Autonomie eines Kulturen und Werkzeuge fabrizierenden freien Subjekts, oder der im Gefolge von Charles Darwin dominierende Blick auf unsere biologische Natur. Dass der Mensch auch ein kulturelles Wesen ist, kommt dabei entweder überhaupt nicht in den Blick, oder nur in Gestalt einer Fiktion, die den Polen Technik und Natur nachgeordnet ist und folgerichtig als eine Privatangelegenheit behandelt werden kann.

In spätmodernen Alltagsmythen dominiert das an zweiter Stelle genannte Menschenbild – der Fokus auf unsere biologische Natur. Exemplarisch hierfür ist die Haltung von Psychiatern und Medizinerinnen, die ihren Patientinnen erzählen, psychische Verhaltensstörungen seien das Produkt von Stoffwechselstörungen ihres Gehirns.¹⁰ Wer so redet, kann sich auf Darwin und seine neodarwinistischen Epigonen berufen. Doch das ändert nichts daran, dass das darwinistische Menschenbild objektiv falsch ist. Und zwar aus technik-anthropologischen Gründen: Aus der archäologischen und paläoanthropologischen Forschung wissen wir, dass es niemals Menschen ohne Technik gab.

Die ältere darwinistische Erzählung lief ungefähr so: Unsere biologischen Vorfahren entsprangen der Evolution gewöhnlicher Säugetiere in dem Augenblick, als ihre Gehirne sich vergrößerten und ausdifferenzierten. Das erlaubte ihnen irgendwann, sprechen zu lernen, Werkzeuge zu gebrauchen, einen aufrechten Gang zu entwickeln usw. Der Konstruktionsfehler dieser Theorie ist subtil, aber leicht zu durchschauen: Das Gehirn des Menschen begann sich nämlich erst zu entwickeln, nachdem er begonnen hatte, Werkzeuge zu gebrauchen. Der Gebrauch von Werkzeugen und Artefakten, die unsere Intelligenz zum Ausdruck brachten, war keine Folge zunehmender Intelligenz, sondern Ursache dafür, dass wir intelligenter wurden. Don Ihde, einer der bedeutendsten Technikphilosophen der Gegenwart, hat das ein-

¹⁰ Kritisch dazu: FUCHS, Thomas: *Das Gehirn – ein Beziehungsorgan. Eine phänomenologisch-ökologische Konzeption*. Stuttgart: Kohlhammer 2016.

mal so ausgedrückt: „We make things, which in turn make us“¹¹ – „Wir stellen nicht nur Dinge her, sondern werden auch von ihnen hergestellt.“

Kehren wir vor diesem Hintergrund noch einmal zu den Winkeln unseres Dreiecks zurück. Es gibt technikfeindliche Interpretationen der Digitalisierung, die uns vorspiegeln, alle technischen Innovationen seien zerstörerisch – als wäre es möglich zu einer unberührten Natur zurückzukehren. Doch eine solche Natur gab es nie. Es gab nie einen Menschen ohne Technik; nie ein menschliches Gehirn ohne Artefakte. Diese Beobachtung steht zwar nicht per se im Widerspruch zur Evolutionstheorie. Doch sie zwingt Evolutionstheoretikerinnen dazu, neben dem natürlichen Pol immer auch den technischen Pol unseres Dreiecks im Blick zu behalten. Tut man das, so merkt man schnell, dass auch der dritte Pol nicht ausgeblendet werden kann. Diesen Pol nenne ich ‚Kultur‘.

Warum dieser Pol so wichtig ist, werden wir weiter unten deutlicher sehen. An dieser Stelle mag es genügen, das Zusammenspiel des kulturellen Pols mit den Polen Natur und Technik am Beispiel der Sprache zu illustrieren. Sprache verbindet Menschen – sie ist ein Katalysator menschlicher Kultur. Doch um sprechen zu lernen, müssen wir grammatische Regeln und damit Techniken verinnerlichen, die uns erlauben, Worte und Sätze in diskreter Weise zu artikulieren: Wir müssen die Bewegungen von Kiefer, Kehlkopf und Zunge einem Trainingsprogramm unterwerfen, das sie in grammatisch diskrete Bewegungseinheiten zu zerlegen erlaubt. Ohne dieses Trainingsprogramm wären wir nicht in der Lage, in wiederholbarer und kontrollierter Weise Worte und Sätze zu artikulieren. Und damit schließt sich unser Dreieck. Denn dieses kulturelle Trainingsprogramm ist gleichbedeutend mit einer Schreibtechnologie, die unseren Körper ‚grammatisiert‘ und zu einem technischen Artefakt werden lässt. Keine Kultur ohne Kulturtechnologien, die unseren Körperleib grammatisieren.¹²

Gehen wir vor diesem Hintergrund noch einmal einen Schritt zurück, indem wir die Gegenprobe machen. Es gibt nämlich, wie bereits angedeutet, Wissenschaftler und Philosophen, die glauben, dass es ausreiche, bei der Definition des Menschen zunächst einmal auf zwei Pole zu fokussieren: auf die Pole von Technik und Biologie, oder – wie im Transhumanismus – auf die mathematisch modellierte Software digitaler Technologien, sowie kohlenstoff- oder siliziumbasierte Formen von ‚Wet‘ oder ‚Hardware‘.

Der Irrtum dieses Denkmodells lässt sich an der aus heutiger Sicht veralteten Kulturpraktik illustrieren, Liebesbriefe zu schreiben. Was sind die anthropologischen Grundlagen dieser Praktik? Nach obigem Modell lassen

¹¹ DON IHDE/MALAFOURIS, Lambros: *Homo faber Revisited. Postphenomenology and Material Engagement Theory*, in: *Philosophy and Technology* 32 (2019), 195–214, 195f.

¹² Grundlegend dazu DERRIDA, Jacques: *Grammatologie*. Übers. von H.-J. Rheinberger und H. Zischler. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1974; sowie STIEGLER, Bernard: *Technics and Time 1. The fault of Epimetheus*. Transl. by Stephen Barker. Stanford, Calif: Stanford UP 1998.

sich Menschen, die Liebesbriefe schreiben, von einem biologischen Trieb in Beschlag nehmen und greifen zur Umsetzung dieses Triebs auf technische Tools zurück. Hierzu waren anfangs, neben Feder und Papier, Pferde und Postkutsche erforderlich. Diese ließen sich bereits im 19. Jahrhundert durch ‚effizientere‘ Tools ersetzen – namentlich durch Schreibmaschinen und Lokomotiven. Im 20. Jahrhundert wurde die mechanische dann durch die elektrische Schreibmaschine ersetzt, letztere anschließend durch den PC verdrängt; und damit war auch schon der Weg gebahnt, den Brieftransport durch Formen elektronischer Datenübertragung zu ersetzen: Die ‚Snail-Mail‘ wurde durch die ‚E-Mail‘ verdrängt. Im Gefolge der Jahrtausendwende wurde die E-Mail dann durch das Versenden von SMS- und WhatsApp-Nachrichten und die Immersion in interaktive soziale Netzwerke an den Rand gedrängt. Aber waren diese technischen Erfindungen wirklich nur Tools, die die Erledigung der Aufgabe des Liebesbriefe-Schreibens effizienter machten?

Dass das Ergebnis solcher Innovationen stets anders aussieht als geplant, zeigt der jüngste Innovationsschub. Nachdem wir uns daran gewöhnt hatten, das Versenden von Liebesbriefen und anderer sozial-kommunikativer Botschaften auf elektronischem Weg abzuwickeln, mussten die Bewohner digitaler Netzwerkgesellschaften feststellen, dass man vor lauter Freundschafts- und Liebesstress mitunter die Chance verpasst, sich fortzupflanzen oder nachhaltige Lebenspartnerschaften zu begründen. Die vermeintlich effizienteren Technologien führten nicht zu einem Zeitgewinn, der anschließend in Formen der Konvivialität investiert werden konnte, sondern zu einer Erhöhung des Stresslevels. Offenbar führt der Gebrauch digitaler Kommunikationsmedien nicht zu einer effizienteren Realisierung vorgegebener Handlungsziele, sondern dazu, dass wir andere Ziele verfolgen. Statt unsere ursprünglichen Absichten unbirrt umzusetzen, veranlassen sie uns dazu, ungeplanten Aktivitäten nachzugehen – z.B. indem sie uns dazu motivieren, pausenlos zu kommunizieren.

Dieses Phänomen hat mit einem Grundzug technischer Artefakte zu tun: Artefakte sind niemals nur äußerliche Instrumente; sie haben immer auch den Charakter von Prothesen – einem künstlichen Unterarm vergleichbar, der irgendwann als Verlängerung meines Eigenleibs wahrgenommen wird. Aber was bedeutet das denn eigentlich, einen prosthetisch erweiterbaren ‚Eigenleib‘ zu haben?

Diese Frage führt uns zurück zum dritten Pol des Dreiecks von Natur, Technik und Kultur. Das Phänomen der Kultur stützt sich auf den Gebrauch von Medien, die unsere Ausdrucksmöglichkeiten erweitern, und damit kommt das ins Spiel, was wir im Deutschen ‚Leiblichkeit‘ nennen. Mein Leib ist kein äußerlicher Körper. Er ist der Brennpunkt einer erlebten Realität. Als grundlegend erweist sich dabei das Phänomen der Responsivität. Wir gehen z.B. einkaufen, sehen einen sonnigen Weg und möchten spazieren gehen. Lassen wir uns darauf ein, so kann das zu ungeplanten Ak-

tivitäten führen – z.B. zur Entscheidung, das Einkaufen zu verschieben oder einen Umweg zu nehmen. Noch elementarer ist das Beispiel des Lächelns. Was mache ich, wenn ich angelächelt werde? Bei Erwachsenen kann das zu Interpretationsproblemen führen – ein Lächeln kann ganze Lebenspläne durcheinanderbringen. Kinder lassen sich von solchen Interpretationsproblemen nicht aus dem Konzept bringen. Sie lächeln einfach zurück. Das ist Responsivität: Wir interagieren mit unserer Umwelt ohne darauf zu reflektieren und fragen uns erst später, wofür das denn eigentlich gut sein sollte.

Das führt mich ein weiteres Mal zurück zum Dreieck von Natur, Technik und Kultur. Exemplarisch für ein technisches Medium, dass sich binnen kürzester Zeit in eine Extension meines Leibes verwandelt, ist meine Brille. Meine Brille ist etwas anderes als ein äußerliches Tool: Sie funktioniert am besten, wenn ich sie nicht sehe. Als äußerliches Tool erfahre ich sie nur, wenn sie verschmutzt oder kaputt ist. Kurz, die Brille ist ein prototypisches Medium: ein Artefakt, das mir erlaubt, Dinge zu sehen, die ich zuvor nicht sehen konnte. Wer durch eine Brille blickt, sieht die Welt anders als zuvor. Genau das verstehen Technikphilosophinnen unter Prothesen: Prothesen heften sich an unseren Eigenleib und transformieren unseren Blick auf die Welt.

Exemplarisch für einen Transformationsvorgang, der, anders als bei einer gewöhnlichen Brille, über die bloße Wiederherstellung naturgegebener Potentiale hinausgeht, ist das Beispiel des Autofahrens. Wer einmal versucht hat, Autofahren zu lernen, weiß, wie komplex das ist: Wo muss ich jetzt treten? Wo drücken? Wo muss ich hinschauen? Welchen Hebel muss ich ziehen? Doch nach einer gewissen Zeit verschwinden die Knöpfe und Pedale im Hintergrund. Sobald wir gelernt haben Auto zu fahren, spüren wir nicht mehr die Pedale unter unseren Füßen, sondern den Straßenbelag unter den Autoreifen. Warum ist das so? Weil mein Auto zu einer Prothese geworden ist – mein Körper hat sich ausgedehnt und meinen Leib in Kontakt mit dem Asphalt versetzt. Noch Plastischer wird dieses Phänomen beim Beispiel des Orgelspiels. Wenn ich gelernt habe, auf einer Orgel zu spielen, interagiere ich irgendwann nicht mehr mit den Tasten unter meinen Fingern, den Pfeifen im Schwellkasten oder den Pedalen unter meinen Füßen, sondern mit der Musik, in der sich mein Orgelspiel verkörpert. Die Orgel wird vorübergehend zu einer Extension meines Eigenleibs.

Wir verstehen jetzt, warum der dritte Pol des Dreiecks von Natur, Technik und Kultur nicht einfach ausgeblendet werden kann. Weil der Raum unseres kulturellen Erlebens, in dem wir einander Geschichten erzählen oder spazieren gehen, in unserem leiblichen Erleben verwurzelt ist, können technische Artefakte unseren leiblichen Aktionsraum erweitern und unseren Blick auf die Welt transformieren. Und damit verändern sich auch die Ziele, die wir verfolgen. Technische Artefakte lassen etwas sichtbar, hörbar, wahrnehmbar werden, das wir zuvor nicht im Blick hatten, und aktualisieren dabei Handlungspotentiale, die wir zuvor nicht erahnten. Und das

gilt nicht nur für moderne Artefakte. Selbst die Entstehung der uns bekannten Weltreligionen war an die Kultivierung technisch elaborierter Medien gebunden: Keine Religionen ohne Archivierungs- und Schreibtechnologien, kunstvolle Erzähltechniken, elaborierte kultische Choreographien, sakrale Artefakte, Monamente, Kapellen usw. Deshalb liest man die Bibel falsch, wenn man sie als eine prosaische Informationsquelle behandelt, die uns über historische Fakten aufklärt. Man liest sie am besten, wenn die historisch überlieferten Quellen wie die Register und Tasten einer Orgel im Hintergrund verschwinden. Auch Symbole, Märchen, Mythen, Fiktionen oder historisch fundierte Heilige Texte sind Medien: Sie geben nicht etwas wieder, sondern machen etwas sichtbar oder hörbar, das zuvor noch nicht gesehen oder gehört werden konnte.

DAS LIBERALISTISCHE DESIGN DIGITALER TECHNOLOGIEN

Das führt mich zurück zu meiner Ausgangsfrage: Wie verändern digitale Medien unsere Wahrnehmung der Welt? Bevor wir diese Frage beantworten, ist es unabdingbar, noch einmal daran zu erinnern, dass technische Innovationen nicht per se gut oder schlecht sind. Ohne technische Tools gäbe es uns Menschen nicht. Doch das sollte uns nicht zum naiven Glauben verleiten, dass technische Neuerungen wertneutral seien oder per se zu einer Verbesserung unseres Lebens beitragen. Technische Innovation haben – ähnlich wie Geschichten oder Briefe – immer einen Sitz im Leben. Und das kann sowohl ihren Wert erhöhen als auch in Mitleidenschaft ziehen. Sie sind zwar nicht per se gut oder schlecht, doch sie können kulturelle Praktiken verstärken, die dem guten Leben förderlich sind oder es beschädigen.

Die digitalen Technologien der Gegenwart sind hierfür exemplarisch. Denn sie sind ein Spiegel der liberalistischen Ideologien, in die die Innovationschübe eingebettet waren, die sie hervorgebracht haben. Sie verstärken die liberalistische Tendenz, alle Lebensregungen den Prinzipien von Konkurrenz, Wachstum und Beschleunigung zu unterwerfen, und verleiten dazu, alles was wir tun an Kategorien des ‚Höher, Schneller, Weiter‘ zu messen.

Prototypisch für diese Tendenz ist das sogenannte ‚PageRank-System‘ digitaler Suchmaschinen (wörtlich ‚SeitenEinstuf-System‘).¹³ Dieses PageRank-System wurde sinnigerweise von einem Informatiker namens Larry Page erfunden – einem 1973 geborenen Startup-Unternehmer, der 1996 zusammen mit Sergey Brin die Firma „Google“ gründete. „Google PageRank“ ist ein Algorithmus, der Web-Pages zu ‚ranken‘ erlaubt: Wer die meisten Links auf seine Webpage versammeln kann, ist König. Larry hatte dieses Ranking-Prinzip bei seinem Vater kennen gelernt, einem Universitätsprofessor

¹³ Dazu HOFF, Johannes: *Digital Metrics in the Age of Online Culture Wars. Policies of Praise and the Quest for Democratisation*, in: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 1 (2020), 135–148.

in Michigan, der regelmäßig zählte, wie häufig seine Kollegen zitiert wurden, um ihren Marktwert zu taxieren. Bei Page Jr. wurde dieses Zählverfahren zu einem algorithmischen Steuerungsprinzip. So heißt es in einer verbreiteten Erläuterung zu seinem Algorithmus: „PageRank ist ein Schönheitswettbewerb, wie ein Wettrennen um den Titel des Ballkönigs“ („A Popularity Contest Like Running for Prom King“).

Aber wollen wir wirklich in einem allgegenwärtigen Schönheitswettbewerb leben? Natürlich sind auch digitale Bewertungsalgorithmen nicht per se schlecht. Doch das Design der uns bekannten digitalen Technologien beschleunigt eine Tendenz, die bereits in den liberalistischen Ökonomien des 20. Jahrhunderts angelegt war: Die Tendenz, alles und jedes durch die Brille quantifizierender ‚Performance-Indikatoren‘ zu sehen.

Eine wegweisende 2016 erschienene Monographie zu diesem Problem trägt den aufschlussreichen Titel *Weapons of Math Destruction – Mathe-Vernichtungswaffen*.¹⁴ Aufgrund der marktbeherrschenden Position der Algorithmen digitaler Megakonzerne ist der Einsatz mathematischer Kalküle heute mit dem Einsatz atomarer, biologischer oder chemischer Massenvernichtungswaffen vergleichbar. Das hätte noch vor 20 Jahren niemand vorausgeahnt, wenngleich das Problem, das hier endemische Züge annimmt, bereits seit langem bekannt ist. Der Soziologe William Cameron hat es bereits in den frühen 60er Jahren benannt, als er schrieb: „Nicht alles, was gezählt werden kann, zählt. Und nicht alles, was zählt, kann gezählt werden.“¹⁵

Was passiert, wenn man dieses anthropologische Fundamentalprinzip missachtet, lässt sich exemplarisch daran ablesen, wie sich in den vergangenen vierzig Jahren – also bereits im Vorfeld der großen Innovationsschübe der digitalen Transformation – unsere Universitäten und Krankenhäuser verändert haben. Nachdem das, was Ökonomen ‚Performance-Indikatoren‘ nennen, sich auch in öffentlichen Institutionen auszubreiten begonnen hatte, hat sich das akademische Leben an Universitäten grundlegend verändert. Kontinentaleuropäischen Akademikern wurde dieser Transformationsprozess spätestens im Gefolge der Bolognareform der Nullerjahre bewusst: Was Qualität hat, muss über kompetitive Messverfahren ‚gerankt‘ werden – bis hin zu dem Punkt, an dem der Schwanz mit dem Hund wedelt und das Messverfahren diktirt, was als Qualität gelten darf. Im Hintergrund dieses Transformationsprozesses stand der von Karl Marx bereits 1867 beschriebene liberalistische Glaube, dass alles und jedes mittels kompetitiv-quantifizierbarer Verfahren ‚gerankt‘ werden könne – von Kühen, Gurken und Schrauben bis hin zu Kunstwerken, Büchern und Menschen. Im Zuge der flächendeckenden und individuell durchgreifenden Operatio-

¹⁴ O'NEIL, Cathy: *Weapons of Math Destruction: How Big Data Increases Inequality and Threatens Democracy*. New York: Crown 2016.

¹⁵ CAMERON, William: *Informal Sociology. A Casual Introduction to Sociological Thinking*. New York: Random House 1963, 13 (eigene Übersetzung).

nalisierung dieser Ideologie, die im Gefolge der Thatcher- und Reagan-Ära in den 1980ern einsetzte, hat sich der für ihre politische Legitimation grundlegende Glaube an kompetitive Messverfahren in ein machtpolitisches Steuerungsinstrument verwandelt. Die desaströsen Folgen dieses Transformationsvorgangs für Kultur und Wissenschaft wurden von Phänomenologen wie Edmund Husserl bereits in den 30er Jahren beschrieben.¹⁶ Doch das digital geboostete Kommunikationsverhalten spätmoderner Informationsgesellschaften spricht mittlerweile eine deutlichere Sprache: Es konfrontiert uns heute mit Formen der „Proletarisierung“¹⁷ vorwissenschaftlicher und akademischer Intelligenz, die leichtgläubigen Menschen jeglichen Spielraum entzieht, zu eigenständigen oder gar intelligenten Persönlichkeiten heranzureifen.

Ein weiteres Beispiel für diesen Transformationsprozess ist das beschädigte Leben spätmoderner Krankenhäuser:

„Vorbei sind die Zeiten, als Krankenpfleger ihre Arbeitszeit im Gespräch mit Patientinnen und Angehörigen vergeuden und sich in die Biografien von Menschen vertiefen durften. Die Performance-Indikatoren von Business-, Workflow- und Quality-Management Systemen sind nicht darauf programmiert, die Kultivierung sozialer Werte wie Fürsorge, Dankbarkeit und geteilter Freude zu unterstützen. [...] In effizienzorientierten Managementsystemen gehört das Nachdenken über das, was unsere Welt lebens- und liebenswert werden lässt, in eine andere Abteilung.“ (304)

In Corona-Zeiten kann man dieses Phänomen in Echtzeit studieren: Erst muss das System effizient funktionieren. Die Frage, wer sich um die unter dem professionell arrangierten Maschinenpark siechenden Kreaturen sorgt, mit ihnen spricht, oder sie gar in ihrer Todesstunde begleitet, wird auf später verschoben.

Angesichts dieser monströsen Logik waren und sind viele Menschen versucht, in Verschwörungstheorien abzugleiten. Aber damit macht man es sich zu leicht: Wir haben unser Denken bereits seit Jahrhunderten an diese monströse Logik angeglichen – wir selbst sind die Zahnräder, die diese Maschine in Gang halten. Im Vordergrund unserer Denk- und Lebenswelten steht längst nicht mehr die Frage, wie ein konviviales, gutes Leben aussehen könne. Auf PageRank Seite 1 unserer mentalen Rankingsysteme steht vielmehr die Frage: Wie organisiere ich ein effizientes Managementsystem? Von daher überrascht es nicht, dass die Welt in der wir leben, immer mehr die Aura eines effizient organisierten Supermarkts ausstrahlt: Sie ist das perfekte Spiegelbild unserer User-Präferenzen.

¹⁶ Vgl. HUSSERL, Edmund: *Die Krise der europäischen Wissenschaft und die transzendentale Phänomenologie. Husserliana VI*. The Hague: Springer 1954.

¹⁷ STIEGLER, Bernard: *States of Shock. Stupidity and Knowledge in the 21st Century*. Cambridge: Polity Press 2015.

Hinter dieser mentalen Pathologie verbirgt sich ein anthropologisches und wissenschaftstheoretisches Problem: Was bei oberflächlicher Betrachtung als rational und effizient erscheinen mag, ist noch lange nicht intelligent. Wie beim Liebesbriefe-Schreiben gilt nämlich auch hier: Wenn wir uns effizientere Wege zum Erreichen vorgegebener Ziele ausdenken, bedeutet das noch lange nicht, dass unser Verhalten effizienter wird. Die Technologien, die wir zur Umsetzung dieser Zielvorgaben ersinnen, transformieren nämlich unser Verhalten – bis hin zu dem Punkt, an dem wir Ziele zu verfolgen beginnen, die kultivierte Menschen als irrational oder gar, wie der bedeutendste Technikphilosoph der Gegenwart Bernard Stiegler (1952–2020), als rational durchorganisierten Wahnsinn bezeichnen würden.¹⁸

FILTERBLASEN, ECHOKAMMERN UND ZERSTREUUNGSMASCHINEN

Die digitalen Technologien der Gegenwart sind nach dem Vorbild solcher irrationaler Steuerungssysteme konstruiert. Und genau das – nicht die Tatsache, dass es sich um digitale Technologien handelt – macht sie toxisch. Versuchen wir uns das etwas genauer anzuschauen. Was machen die digitalen Technologien des gegenwärtigen World Wide Web mit uns? Die Tendenz, digitale Technologien nach dem Vorbild kompetitiver PageRank-Systeme zu organisieren, erzeugt drei Phänomene, die für die gegenwärtige technisch induzierte Zivilisationskrise exemplarisch sind, auch wenn sie nur die Spitze eines Eisbergs darstellen.

(1) Das Phänomen digitaler Filterblasen

Was machen digitale Netzwerk-Technologien? Sie erstellen zunächst einmal Benutzerprofile, d.h. sie erzeugen einen digitalen Doppelgänger unserer selbst, der mit hoher Wahrscheinlichkeit unseren Erwartungen entspricht. Aus dieser Tatsache erklärt sich, warum Sie, wenn Sie auf YouTube einen Suchbegriff eingeben, nicht das gleiche Ergebnis bekommen wie Ihr Nachbar; und warum das Suchergebnis von heute Morgen nicht dasselbe ist wie das Suchergebnis von gestern Abend. Ihre Suchmaschine hat nämlich zwischenzeitlich Ihre erste Recherche analysiert und auf dieser Grundlage Ihr persönliches Benutzerprofil ‚upgedatet‘. Hierin liegt das Geheimrezept, das Suchalgorithmen erlaubt, Ihre ‚Präferenzen‘ vorherzusagen: Was erwarten Sie? Was wünschen Sie? Wo wollen Sie gerade hin? Welche Bedürfnisse haben Sie? Sind Sie gerade traurig, gestresst, nervös? Ist bei Ihnen gerade jemand verstorben? Haben Sie sich gerade scheiden lassen? Haben Sie sich gerade über den Papst geärgert? Sind sie vielleicht gerade

¹⁸ STIEGLER, Bernard: *The Age of Disruption. Technology and Madness in Computational Capitalism*. London: Cambridge 2019.

schwanger? (Ihr Fitnessarmband kann das bereits wissen, bevor Sie den Gynäkologen aufgesucht haben, usw.).

Wie wir aus der Geschichte der Astrologie oder der antiken Praxis des Auspizienlesens (der Vogelschau) wissen, sind Vorhersagen ein zweischneidiges Schwert. Falls Sie z.B. – wie das bei unüberschaubaren Datenmengen nahezu unausweichlich der Fall ist – gar nicht so genau wissen sollten, was Ihre Präferenzen sind, nimmt die Maschine Ihnen die Last des Grübelns und Nachdenkens ab. Und so gewöhnen wir uns daran, uns das zu wünschen, was uns vorgeschlagen wird. Im IT-Jargon heißt das ‚Nudging‘: Man erzeugt die Ergebnisse, die man den ‚Usern‘ als Vorhersage verkauft und rechnet damit, dass sie dieser Vorgabe folgen. Im Anschluss an den Philosophen Matthias Pfeffer und den Juristen Paul Nimitz, einen der Hauptberater der Europäischen Kommission zur Digitalisierung, lässt sich das auch so ausdrücken: „Von fern erkennt G. meine Gedanken. Ob ich gehe oder ruhe, es ist G. bekannt. Du bist vertraut mit all meinen Wegen. Noch liegt mir das Wort nicht auf der Zunge – du kennst es bereits. Du umschließt mich von allen Seiten und legst deine Hand auf mich.“¹⁹ Aber wer ist G? Nach Pfeffer und Nimitz ist G. ein Platzhalter für GAFAM – das in der Tech-Szene geläufige Kürzel für die ‚Big Player‘ der digitalen Transformation Google, Amazon, Facebook, Apple und Microsoft. In der älteren Version des angeführten Zitats, Psalm 139, war G. noch ein Kürzel für Gott. Aber der ist heute, aus effizienzstrategischen Erwägungen, auf Page 2 gerückt.

Man sieht daran, was passiert, wenn Maschinen das Steuer übernehmen. Die einschlägigen Technologien sind zwar nicht sonderlich intelligent, aber das hindert sie nicht daran, die Rolle eines göttlichen Steuermanns zu übernehmen. Dass digitale Technologien notorisch unpräzise arbeiten, beeinträchtigt nicht ihre Funktionsfähigkeit: Solange wir ihren Vorschlägen gläubig folgen, sind ihre Vorhersagen treffsicher – und in diesem Fall hat der Glaube mehr mit einem übernatürlichen Glaubenssinn (*sensus fidelium*) als mit einem bewussten Glaubentscheid gemein. Immerhin können die angeführten Algorithmen ja mit triftigen Argumenten beanspruchen, über mehr informiert zu sein, als uns bewusst ist. Ex-Google-Chef Eric Schmitt hat den kategorischen Imperativ, der diesem Steuerungsinstrument seine Autorität verleiht, auf den Punkt gebracht, als er schrieb: „Wenn es irgend etwas gibt, was man nicht über Sie wissen sollte, dann sollten Sie es vielleicht gar nicht erst tun.“ Und natürlich gilt auch die Umkehrung dieses Satzes: Wenn Sie irgendetwas tun, was GAFAM nicht weiß, sollten sie es als vernachlässigbar behandeln – denn was nicht gerankt werden kann, ist als Hintergrundrauschen einzustufen.

¹⁹ Vgl. NEMITZ, Paul/PFEFFER, Matthias: *Prinzip Mensch. Macht, Freiheit und Demokratie im Zeitalter der Künstlichen Intelligenz*. Bonn: Dietz 2020, 146–150 (Zitation abgewandelt).

(2) Das Phänomen der Echokammer

Dieses Phänomen wird häufig mit dem Phänomen der Filterblase verwechselt, ist aber davon zu unterscheiden. Auch hier spielen Ranking-Technologien eine wichtige Rolle. So würde z.B. die Nachricht, „Der Bischof von Innsbruck trinkt nachts vor einer 3D-Projektion des Pergamonaltars Kinderblut“ im Internet durchschnittlich höher gerankt, als die Nachricht „Der Bischof von Innsbruck wurde zum Referatsbischof für Ehe, Familie und Lebensschutz ernannt“. Dabei ist entscheidend, dass Nachrichten einen Erregungswert haben. Der Erregungswert einer Nachricht und die dadurch bedingten hören Klickraten lassen sie in der digitalen Wertehierarchie höher aufsteigen als prosaische kirchenpolitische Nachrichten, und das hat Folgen.

Die Zielvorgabe, die solche Werthierarchien zeitigt, lässt sich im Anschluss an Nemitz und Pfeffer zu einer einfachen Kurzformel zusammenfassen: „Provozieren, Personalisieren, Skandalisieren“.²⁰ In einer hybriden Welt, in der das analoge Alltagsleben durch die digitalen Echokammern eines globalisierten virtuellen Raums neu organisiert wird, führt der Erregungswert von Informationen Menschen zusammen – und das hat den bemerkenswerten Nebeneffekt, dass er zugleich Menschen auseinanderdividiert. So fragen sich heute viele, warum immer mehr Menschen an Verschwörungstheorien glauben oder sich in die Erzählungen politischer ‚Querdenker‘ hineinziehen lassen. Doch die Antwort auf diese Frage ist bestrürzend trivial: Verschwörungstheorien werden durch digitale Technologien nach oben gespült. Und das ist nicht primär deshalb so, weil zwielichtige Gestalten uns hinters Licht führen möchten. Wie das Beispiel des ehemaligen Trump-Beraters Steve Bannon zeigt, gibt es auch das. Doch viel entscheidender ist, dass unsere digitalen Technologien aus werbestrategischen Gründen so konstruiert wurden. Um eine in der IT-Szene geläufige Kurzformel zu gebrauchen: „It’s a feature, not a bug.“ („Es ist eine Programmeigenschaft, nicht eine Wanze im System“).

Aufgrund der angeführten Programmeigenschaften erzeugen digitale Algorithmen, was als das charakteristischste Merkmal des gegenwärtigen Cyberspace bezeichnet werden kann: Es entstehen Herden und Stämme – also das, was man im englischen ‚Tribes‘ und in den Kulturwissenschaften ‚Tribalismus‘ nennt. Der eine Tribe ist für Trump, Orban und subversives Querdenkertum, der andere für Genderequality, Antidiskriminierung und Antirassismus; der eine Stamm ist für Ratzinger, Sakramentales Priestertum und *Lumen Gentium*, der andere für Maria 2.0, Frauenordination und *Gaudium et Spes* usw. Und weil es keinen Marktplatz mehr gibt, auf dem man sich unverbindlich begegnen und eine gemeinsame Verständigungsbasis suchen könnte, verschärft sich der kulturelle Tribalismus, je tiefer man oder frau in seine oder ihre Echokammer eintauchen. Anders als bei

²⁰ NEMITZ/PFEFFER: *Prinzip Mensch*, 233.

einer Filterkammer, die dazu verleitet, die eigene Blase für die Welt zu halten, verfolgt man hier sehr genau, was die anderen denken und tun. Doch man sieht darin nur eine weitere Bestätigung der Überzeugung des eigenen Stamms, dass alles, was die anderen denken und tun, verblendet ist. Wer die Welt anders sieht als der eigene Tribe, kann eigentlich nur das Opfer einer Gehirnwäsche oder vom ‚Establishment‘ manipuliert worden sein.

Marshall McLuhan, einer der bedeutendsten Medientheoretiker des 20. Jahrhunderts, hat dieses Tribalisierungsphänomen bereits in den 60er Jahren vorausgesagt – und zwar in seinem Buch *Die Gutenberggalaxie*. Es ging in diesem Buch um den Unterschied zwischen einer Druck-Kultur, deren öffentliche Kommunikation sich auf die standardisierten Verfahren gedruckter Medien stützt, und einer Kultur, die durch elektronische Medien vernetzt ist und dadurch Verhaltensmuster verstärkt, die bereits für die Echtzeit-Kommunikation vorschriftlicher Kulturen charakteristisch waren. Das erlaubte McLuhan bereits 1962 folgende Vorhersage zu machen:

„Während unsere Sinne in die Welt hinausgelaufen sind, hat Big Brother unser Inneres erobert. Wenn wir diese Dynamik nicht wachsam verfolgen, werden wir binnen kürzester Zeit in eine Phase des panischen Schreckens eintreten, die präzise zusammenpasst mit einer kleinen Welt tribaler Trommler [...]. Der Terror ist der Normalzustand einer oralen Gesellschaft, denn in ihr wirkt sich alles zu jeder Zeit auf alles aus. [...] In unserem langen Streben, für die westliche Welt eine Einheit der Sensibilität, des Denkens und des Fühlens zurückzugewinnen, sind wir nicht besser darauf vorbereitet, die tribalistischen Konsequenzen einer solchen Einheit zu bewältigen, wie wir darauf vorbereitet waren, die Zersplitterung der menschlichen Psyche durch die Druckkultur zu bewältigen.“²¹

In meiner Monographie zu diesem Transformationsprozess habe ich McLuhans Vorhersage problemdiagnostisch mit Blick auf die digitale Transformation wie folgt aktualisiert: „Es sind nicht mehr öffentliche ‚Dinge‘ oder ‚Sachen‘, sondern Algorithmen, die Menschen heute zusammenführen oder auseinanderdividieren. Unsere Gemeinwesen haben aufgehört, als eine *res publica* zu erscheinen.“ (308) Eine *res publica* ist klassischerweise ein Gemeinwesen, das sich in öffentlichen Räumen um eine gemeinsame Sache (*res*) versammelt. Im anglophonen Sprachraum, in dem ökonomisch beschleunigte Transformationsprozesse ungebremster einschlagen als in Kontinentaleuropa, kann man deutlicher sehen, was passiert, wenn die Sorge um diese gemeinsame Sache aus dem Blick gerät: Es gibt dann nur noch Tribes, die sich im Cyberspace oder beim Thanksgiving Dinner bekriegen. Zwar werden auch diese sozialen Gemeinschaften durch öffentliche Medien zusammengeführt oder auseinanderdividiert; aber das geschieht nicht mehr mit Blick auf eine gemeinsame Sache, sondern durch Algorithmen,

²¹ McLUHAN, Marshall: *The Gutenberg Galaxy. The Making of the Typographical Man*. Toronto: University of Toronto Press 2012, 37f. (eigene Übersetzung).

deren Design auf die politischen Sorgen einer *res publica* keinerlei Rücksicht nimmt.

(3) *Distraction*

Soweit zur Differenz zwischen Filterblasen und Echokammern. Der dritte Phänomenkomplex, an dem sich die Folgen der digitalen Transformation ablesen lassen, heißt ‚Distraction‘ – Ablenkung, Verführung, Zerstreuung. Die Technologien, die für dieses Phänomen verantwortlich sind, werden in der IT-Szene unter dem Schlagwort „Attention Harvesting“ diskutiert. Digitale Technologien sind darauf programmiert, unsere Aufmerksamkeit (*attention*) zu ‚ernten‘ (*to harvest*) und zu verkaufen.²² Konzerne wie Facebook sind ja keine Wohlfahrtsunternehmen. Das Design ihrer Algorithmen operationalisiert eine Gewinnmaximierungsstrategie. Nicholas Carr hat dieses Phänomen bereits 2010 präzise beschrieben: „Das Internet ist, schon aufgrund seines technischen Designs, ein Unterbrechungssystem. Eine Maschine, die darauf ausgerichtet ist, unsere Aufmerksamkeit zu zerstreuen.“²³

Das Funktionsprinzip der hierfür verantwortlichen selbstlernenden Algorithmen ist leicht zu verstehen. Es beruht auf der Mechanik sogenannter A-B Tests. Man präsentiert den Usern sozialer Netzwerke z.B. zwei identische Werbetexte mit Knöpfen, auf denen ‚Mehr erfahren‘ steht. Der einzige Unterschied liegt darin, dass der eine Knopf grün und der andere blau ist. Der im Hintergrund arbeitende Algorithmus vergleicht dann, wo die Leute im Schnitt lieber draufdrücken und ‚verbessert‘ die Werbebotschaft in Übereinstimmung mit dem Ergebnis. Hat der grüne Knopf z.B. bei einer antirassistisch und kirchenkritisch orientierten Usergruppe eine Klickrate von 62% und der blaue nur von 38%, so bekommt diese Usergruppe künftig einen grünen Knopf.

Hieraus erklärt sich ein Prinzip, das für das Verständnis gegenwärtiger Netzwerktechnologien grundlegend ist: Das Internet ist kein fertiges Produkt, das uns durch IT-Konzerne zur Verfügung gestellt wird. Es ist ein Labor, in dem Laborratten laufen. Nur dass die Laborratten in diesem Fall, anders als in klassischen Laborexperimenten, Menschen sind – die User digitaler Netzwerke. Letzteres erlaubt den einschlägigen Konzernen, ihre Technologien immer ‚effizienter‘ werden zu lassen. Und zwar effizienter im Sinne ihres Geschäftskonzepts – was User als effizient erfahren mögen, ist hier nur von sekundärem Interesse.

Das wird noch deutlicher, wenn man sich vor Augen hält, woher die einschlägigen Strategien zur ‚Verbesserung‘ digitaler Technologien stammen. Sie stammen aus der Spieleindustrie. Reinigungsmänner von Spielsalons

²² Grundlegen dazu: ZUBOFF, Shoshana: *Das Zeitalter des Überwachungskapitalismus*. Berlin: Campus 2018.

²³ CARR, Nicholas G.: *The Shallows. What the Internet is Doing to our Brains*. New York: W.W. Norton 2011, 83 (eigene Übersetzung).

wissen, dass unter Spielautomaten zuweilen Urin zu entfernen ist. Warum? Weil die User von ihren Automaten nicht wegkommen. Dieses Problem hat die jüngere Generation digitaler Technologien sauber gelöst. Wir können unsere Smartphones auf die Toilette mitnehmen. Doch das auf ‚Distraction‘ ausgerichtete Geschäftskonzept, das soziale Netzwerktechnologien mit Spielautomaten verbindet, bleibt davon unberührt.

Die wichtigste kulturelle Konsequenz dieser digitalen Innovationstrategie wurde von Jonathan Carry auf den Punkt gebracht, als er 2014 ein Buch mit dem Titel veröffentlichte: „*24/7. Late Capitalism and the End of Sleep*“ (Spätkapitalismus und das Ende des Schlafs). Es gibt in unserer digitalen neuen Welt keine Nacht mehr – geschweige denn einen Sonntag. Wir sind 24 Stunden 7 Tage die Woche online und schaffen es gerade noch, aufs Klo zu kommen. Natürlich gibt es viele Menschen, die wacker gegen die Eigendynamik solcher Technologien ankämpfen. Doch man könnte digitale Technologien auch menschengerechter designen – user-freundlicher selbst für schwache Kreaturen.

SCHLÜSSELTECHNOLOGIEN: DAS ABC CHRISTLICHER SPIRITUALITÄT

Damit komme ich, wie bereits angekündigt, zu der Frage, wie eine anthropologisch qualifizierte Antwort auf die digitale Transformation aussehen kann. Hierzu ist es unabdingbar, noch einmal daran zu erinnern, dass die angeführten drei Problemfelder nur die Spitze eines Eisbergs darstellen. Wie das Beispiel Marshall McLuhans oder auch des bereits in den 90er Jahren erschienenen dreibändigen Hauptwerkes Bernard Stieglers *Technik und Zeit* zeigen, waren die angeführten Herausforderungen schon zu einem Zeitpunkt vorhersagbar, als die Konzerne GAFAM & Co noch nicht existierten.²⁴ Wer die aggressiven Geschäftskonzepte dieser Konzerne allein für die oben skizzierten Probleme verantwortlich macht, verkennt demzufolge den Ernst der Lage. Die Geschichte früherer technischer Transformationsprozesse, wie der Einführung phonetischer Schriftzeichen um 500 vor Christus, der Druckrevolution des 15. Jahrhunderts und der Einführung elektronischer audiovisueller Medien zu Beginn des 20. Jahrhunderts lehrt uns vielmehr: Selbst wenn man die Kinderkrankheiten disruptiver neuer Technologien in den Griff bekommt, wird sich die Welt nach ihrer Konsolidierung irreversibel verändert haben. Es gibt keinen Weg zurück in die schöne alte Welt Johannes Gutenbergs, in der autonome Subjekte nach dem Vorbild typografischer Druckverfahren auf kontrollierte Weise Wissen ak-

²⁴ Hierzu mit Blick auf die etwas zu simplizistischen Hintergrundannahmen der angeführten Monographie Soshana Zuboffs: MOROZOV, Evgeny: *Capitalism's New Clothes. Soshana Zuboff's new book on 'surveillance capitalism' emphasizes the former at the expense of the latter*, in: *The Baffler* (04.02.2019), <https://thebaffler.com/latest/capitalisms-new-clothes-morozov>.

kumulierten und die Welt aus der Perspektive distanzierter Beobachter betrachteten.

Wie kann angesichts dieses Befunds eine realistische Antwort auf die Herausforderungen des 21. Jahrhunderts aussehen und welche Rolle sollten dabei religiöse und spirituelle Traditionen spielen? Das Kernproblem lässt sich auf zwei Fragen zuspitzen: Wie werde ich zu einem mündigen Subjekt? Und welche kulturellen Praktiken erlauben uns, auch schwächere Menschen auf diesem Weg mitzunehmen?

In der technikphilosophischen Diskussion der Gegenwart, in der theologische Problemstellungen bisher nur eine marginale Rolle spielten, tauchen immer wieder drei Stichworte auf, die hinsichtlich dieser Fragen als wegweisend erscheinen: Technologien des Selbst, Selbstsorge und Spiritualität. Der Begriff der Selbsttechnologie geht dabei auf den agnostischen Philosophen Michel Foucault zurück und bezeichnet, ebenso wie der Begriff der Selbstsorge, nichts anderes als das, was Christen seit der Antike ‚Spiritualität‘ nennen – oder genauer, spirituelle Praktiken, die uns in eine mündige geistige Grundhaltung und damit in eine kulturell erprobte Weise einüben, die Welt zu sehen. Der Mensch wird nicht als ‚autonomes Subjekt‘ geboren. Auch wenn die Subjekt- und Selbstbewusstseintheorien des Gutenbergzeitalters uns das glauben machen wollten: keine innere und äußere Freiheit ohne spirituelle Selbsttechnologien, die uns dazu anleiten, zu freien Subjekten zu werden.

Viele Menschen sind heute z.B. nicht mehr in der Lage zu unterscheiden zwischen dem, was ihnen spontan durch den Kopf schießt, und dem, was sie wirklich denken; und das nicht obwohl, sondern gerade, weil sie sich mehr denn je für selbstbewusste, autonome Subjekte halten. Wie kommt man aus dieser Autonomie-Illusion heraus? Was unterscheidet dämonische Gedanken, die Formen der Manipulation oder Herdeninfektion entspringen und meinen Geist zerstreuen, von eudaimonischen Gedanken, die mich meiner individuellen Bestimmung auf die Spur bringen? Das findet man nicht dadurch heraus, dass man spontan alles, was einem beim Zähneputzen durch den Kopf schießt, auf Instagram, Twitter oder TikTok postet. Und das führt mich zurück zur Theologie: Welche Rolle spielen die spirituellen Selbsttechnologien der christlichen Tradition angesichts dieser Herausforderung? Zur Beantwortung dieser Frage möchte ich im Folgenden ein kleines spirituelles ABC einführen, das drei Leitmotive christlicher Spiritualität in Erinnerung ruft, die mir als wegweisend erscheinen.

(A) Spirituelle Sammlung

Die Bedeutung des ersten Leitmotivs lässt sich an einer Sentenz des Wüstenvaters Makarius des Ägypters (300–391) festmachen, die Michel de Certeau zitiert: „Wie beten? Es ist nicht nötig, sich dazu vieler Worte zu

bedienen [...]. Es genügt, die Hände zu erheben.“²⁵ Wer in einer Schule Religion unterrichtet, könnte sich von diesem Zitat inspirieren lassen. Bevor man Kindern etwas über die religiösen Traditionen der Menschheit erzählt, sollte man sie fragen: Wie lange schafft Ihr es eigentlich noch, still zu sitzen und nicht euren Gedanken hinterherzulaufen? Wie lange schafft ihr es noch, einfach nur präsent zu sein?

Sich zu sammeln wird heute immer schwerer, weil digitale Technologien das Gegenteil befördern: das was man im Buddhismus als ‚Monkey Mind‘ bezeichnet. Jeder kennt das aus eigener Erfahrung: Man sitzt am Samstagabend in der Wiener Staatsoper, Isolde singt gerade die Liebestod-Arie aus Wagners *Tristan*, und dann fällt mir ein, dass ich vergessen habe, bei Amazon ein Weihnachtsgeschenk für meine Schwester zu bestellen, dass ich meinen Online-Bank-Account noch nicht überprüft habe und ich noch unbedingt mein Flugticket nach London stornieren muss. Buddhistische Meister lehrten, dass das Affentheater unkontrollierter Gedankenschwärme in dem Maße wächst, je mehr man den Schatten der eigenen Gedanken hinterherläuft oder sie zu verscheuchen versucht. Lässt man sie hingegen gelassen wie Wolken an sich vorüberziehen, so ziehen sich die mentalen Affen gelangweilt zurück.

In der patristischen Tradition nannte man diese Affen ‚Dämonen‘. Man erinnere sich etwa an die *Versuchung des heiligen Antonius* auf dem rechten Flügel von Matthias Grünewalds *Isenheimer Altar* (1512–1516): Die Versuchungen des Vaters des christlichen Mönchtums bestanden, nach Grünewalds Altarbild, darin, dass er von dämonischen Kräften solange in alle möglichen Richtungen gezerrt wurde, bis er den Halt unter seinen Füßen verlor. Nicht mehr präsent zu sein, das gab es schon in der Antike. Nur das Format dämonischer Kräfte hat sich verändert.

Versuchen wir, dieses Format etwas präziser zu profilieren. Ich habe oben von digitalen Ranking-Technologien gesprochen. Was machen diese Technologien mit unseren mentalen Energien? Sie leiten uns an, zwischen Gut und Böse zu unterscheiden: ‚Was ist gut, was ist böse?‘, ‚Was ist lobenswert, was nicht?‘ usw. Selbst wenn es nur einen *Like Button* und keinen *Unlike Button* gibt, drängen digitale Netzwerktechnologien uns dazu, unablässig urteilend zu unterscheiden.

Ich nenne das ‚Ranking 2.0‘. Die erste Generation von Ranking-Technologien wurde von Adam und Eva erfunden. Es genügt hierzu, die ersten Kapitel des Buchs Genesis zu lesen. In Genesis 2,17 sagt Gott: „vom Baum der Erkenntnis von Gut und Böse darfst du nicht essen [...].“ Der Teufel widerspricht dem und sagt: „Nein, [...]. Sobald ihr davon esst, gehen euch die Augen auf; ihr werdet wie Gott und erkennt Gut und Böse.“ (Genesis 3,4–5). In Genesis 3,7 erfahren wir das Ergebnis der teuflischen Intervention:

²⁵ Zit. nach CERTEAU, Michel de: Art. „Mystique“, in: *Encyclopaedia universalis*, Bd. 12, 1031ff., 1035 (eigene Übersetzung).

„Da gingen den beiden die Augen auf und sie erkannten, dass sie nackt waren. Sie hefteten Feigenblätter zusammen und machten sich einen Schurz.“ Entgegen der teuflischen Vorhersage erkannte das Urpaar nicht den Unterschied von Gut und Böse – sie erkannten zunächst einmal nur, dass sie nackt waren.

Was hat das eine mit dem anderen zu tun? Wenn wir anfangen, hemmungslos über Gut und Böse zu urteilen, beginnen wir alles und jedes miteinander zu vergleichen. Doch das lässt uns nicht zu selbstbewussten gottähnlichen Subjekten werden, sondern hat zunächst einmal das Gegenteil zur Folge: wir werden, wie man im Englischen sagt, ‚self-conscious‘ – befangen, gehemmt, verlegen, verunsichert, verklemmt. Darin liegt die geheime Ironie vieler englischsprachiger Übersetzungen von philosophischen Texten zum Selbstbewusstseins-Problem des deutschen Idealismus: Was im Deutschen nach Genesis 2,16 klingt, klingt im Englischen nach Genesis 3,7. Wenn wir ‚self-conscious‘ sind, fühlen wir uns wie jemand, der zum ersten Mal auf einem Laufsteg durch eine schweigende Menschenmasse läuft: Wir beobachten uns selbst, stehen neben uns und wissen nicht mehr, wie das geht.

Dieses Neben-sich-Stehen ist, wie zahllose empirische Studien zeigen, einer der wichtigsten Nebeneffekte sozialer Netzwerktechnologien. Sie verführen dazu, sich unablässig miteinander zu vergleichen und dabei einen ‚Blick von Nirgendwo‘ auf sich selbst zu verinnerlichen. Wir wollen ja ein Bild von uns präsentieren, das ‚geliked‘ wird. Und das geht nur, indem ich aus dem Off auf die digitale Bühne blicke und mich selbst unter Einschluss von allem, was meiner Welt einen Sinn verleiht, in vorauselendem Gehorsam beurteile. Mehr als im Zeitalter von Ranking 1.0 sind wir heute dazu verdammt, uns selbst und unsere Welt zu beobachten, um sie anschließend einem vergleichenden Urteil zu unterziehen.

Der Soziologe Niklas Luhmann hat vor dem Hintergrund ähnlicher Beobachtungen einmal argumentiert, dass, wer unablässig über Gut und Böse urteilt, sich zu einem Komplizen des Teufels macht – er wird zu einem distanzierten Beobachter Gottes.²⁶ Zu einem Komplizen des Teufels wird man in dem Augenblick, wo man sich über Gott stellt. Das ist streng genommen natürlich gar nicht möglich. Aber es ist denkbar, eine entsprechende Haltung einzunehmen. Die Haltung des Beobachters Gottes, der sagt: ‚Das hast Du gut gemacht, Gott – Like!‘ – ‚Da solltest Du dich noch ein bisschen mehr anstrengen – Unlike‘. Eckhart von Hochheim hat die Unhaltbarkeit dieser Haltung auf den Punkt gebracht, als er in einer seiner Predigten erklärte: „Sage ich nun: Gott ist gut, so ist es nicht wahr, sondern ich bin gut, Gott ist nicht gut. Ich möchte weiter sagen: ich bin besser als Gott. [...].

²⁶ Vgl. LUHMANN, Niklas: *Soziologische Aufklärung 4. Beiträge zur funktionalen Differenzierung der Gesellschaft*. Wiesbaden: Springer 2005, 242–246.

Schweig daher und kläffe nicht über Gott; denn damit, dass du über ihn kläffst, lügst du, tust du Sünde“.²⁷

Die Pointe dieser Textpassage ließe sich so reformulieren: Meide es, dich zum Richter aufzuspielen, der wie Adam ohne Not über Gut und Böse urteilt. Denn wenn Du das tust, beginnst Du, dich mit allem und jedem zu vergleichen. Das deckt sich mit einer anderen Predigt Meister Eckharts, in der er zur folgenden Schlussfolgerung gelangt: „Darum hütet euch, dass ihr euch danach auffasst, wie ihr dieser oder jener Mensch in irgendeiner besonderen Weise seid.“²⁸

Eckhart erinnert damit an ein spirituelles Grundprinzip, das sich auch an einer Bodenschrift am Eingang des Doms von Siena ablesen lässt – einer der eindrucksvollsten Marienkathedralen des Mittelalters: CASTISSIMUM VIRGINIS TEMPLUM CASTE MEMENTO INGREDI, „betrete den keuschesten Tempel der Jungfrau in keuschem Eingedenken“. Spiritualität beginnt bereits mit der Frage, wie ich einen Kirchenraum betrete. Der Weg in den Kirchenraum soll ein Weg spiritueller Reinigung sein, der alles urteilend-richtende Denken hinter sich lässt (Mt 5,24). Das nannten die lateinischen Kirchenväter *puritas cordis* (Reinheit des Herzens), die Griechen *Apatheia*. Moderne Leser sind versucht, dieses Wort mit ‚Apathie‘ zu verwechseln. Doch es ging hier um das Gegenteil von Abstumpfung: um die innere Ruhe, die einen Menschen für seine Umwelt empfänglich werden lässt. Der griechische Wüstenvater Evagrius Ponticus hat das so zusammengefasst: „Die ‚Apatheia‘ ist ein Zustand unerschütterlicher Ruhe, wo Feinde nicht stören können, wo Angst nicht beunruhigen kann, wo Verletzungen mit Geduld begegnet wird, wo die Wandlungen und Zufälle unserer sterblichen Existenz uns nicht ins Wanken geraten lassen, wo der Wille abgeschieden und unerschütterlich ist, weil er sich auf Gott ausrichtet“.²⁹

(B) Responsivität

Das zweite Leitmotiv entspringt dem ersten, sobald die *Apatheia* uns zu responsiven Wesen werden lässt. Das Kind, so hatte ich oben angedeutet, hat keine Probleme, ein aufrichtiges Lächeln zu deuten: Es lächelt zurück. Das ist Responsivität. Responsive Akte antwortenden Verstehens lassen uns wieder zu Kindern werden. Johannes Klimakos, ein weiterer spiritueller Meister der Spätantike, bringt den Zusammenhang dieses zweiten Leitmotivs mit dem ersten auf den Punkt, wenn er schreibt: „Wie der Böse zwei ist: etwas anderes das ist, was er scheint, und etwas anderes, was er ist, und nicht gesehen wird; so ist der Einfache (Einfältige) nicht Zweifaches

²⁷ Pr. 83 (Renovamini spiritu), in: MEISTER ECKHART: *Deutsche Werke*, hg. von Josef Quint. Stuttgart: Kohlhammer 1976, 3:441,2–442,5 (im Folgenden DW).

²⁸ Pr. 46 (Haec est vita aeterna), DW 2:383,2–8.

²⁹ BYRNE, Richard: *Cassian and the Goals of Monastic Life*, in: *Cistercian Studies Quarterly* 22 (1987), 3–16, 11.

(nicht zwei) sondern nur Eins.“³⁰ Wir werden zu einer maskenhaften Doublette unserer selbst, sobald wir der Versuchung nachgeben, uns mit anderen Menschen zu vergleichen, und dabei ein ‚Facebook‘ unserer Selbst kreieren. Der Einfältige vergleicht nicht – er ist eins. Das lässt ihn zu einem wachsamen Menschen werden und unterscheidet ihn von in sich gespaltenen Kreaturen, die sich selbst nach ihrem eigenen Bild zu erschaffen versuchen.

Das archetypische Gegenbeispiel zu diesem Verdopplungsphänomen ist die Gottesmutter Maria. Auf vielen mittelalterlichen und spätmittelalterlichen Abbildungen der Verkündigungsszene (Lk 1,26–38) ist ein geschlossener Garten zu sehen, der sogenannte *hortus conclusus* (Hld 4,12). Dieser Garten symbolisierte, was wir oben auf der Bodeninschrift des Doms von Siena gelesen haben: einen Ort innerer Sammlung. Die Pforte, durch die der Erlöser eintritt, ist der Ort der *puritas cordis*, des dornenlosen, jungfräulichen Herzens, in dem sich das aktualisiert, was Griechen wie Evagrius ‚Apatheia‘ nannten. Nur auf diesem Fundament konnte Maria das heils geschichtlich entscheidende Wort empfangen und die antwort-gebenden Worte sprechen: „mir geschehe nach Deinem Wort“ (Lk 1,38). Der Engel des Herrn bringt Maria die Botschaft und sie antwortet im Heiligen Geist: das ist Responsivität – das ist Liebe. In Übereinstimmung damit schreibt Evagrius: „Liebe ist die Frucht der Apatheia“.³¹

Ein Zitat von Hans Urs von Balthasar bringt die anthropologischen Implikationen dieser biblischen Tradition auf den Punkt: „Wenn die Mutter viele Tage und Wochen das Kind angelächelt hat, erhält sie einmal das Lächeln des Kindes zur Antwort. Sie hat im Herzen des Kindes die Liebe geweckt, und indem das Kind zur Liebe erwacht, erwacht es zur Erkenntnis: die leeren Sinneseindrücke sammeln sich sinnvoll um den Kern des Du.“³² Liebe ist ein Phänomen antwortgebender Sammlung. Durch sie wird der Mensch zu einer Person – zu einem beziehungsfähigen Wesen, durch das das Mensch gewordene Wort hindurchklingen kann.

(C) Spiritualität als Erkenntnismodus

Damit komme ich zum dritten Buchstaben meines kleinen ABC: „Indem das Kind zur Liebe erwacht, erwacht es zur Erkenntnis.“ Responsivität ist ein Erkenntnismodus. Das wurde von der modernen Philosophie, Erkenntnistheorie und Wissenschaftstheorie lange verkannt. Deshalb habe ich mich in meinen Forschungsarbeiten zur Rekonstruktion dieser Erkenntnismoda-

³⁰ JOHANNES CLIMACUS: *Die Leiter zum Paradiese oder: Vorschriften, wodurch eifrige Seelen zur christlichen Vollkommenheit geleitet werden*. Übers. von Elias, Erzbischof von Kreta. Heppenheim: Kastner 1987, 77.

³¹ EVAGRIUS PONTICUS: *Praktikos*, in: *Praktikos / Über das Gebet*. Münsterschwarzach: Vier Türme 1997, cap. 81.

³² BALTHASAR, Hans Urs von: *Glaubhaft ist nur Liebe*. Einsiedeln: Johannes 1963, 49.

lität an einem spätmittelalterlichen Denker orientiert: an Nikolaus von Kues (1401–1464).³³

In seiner Spätschrift *Über die Jagd nach der Weisheit* hat Cusanus die philosophisch-epistemologischen Dimensionen dieses Erkenntnismodus mit unübertrefflicher Präzision zur Sprache gebracht: „So ist der Mensch eine lebendige Harfe (*vivum psalterium*), die in sich alles besitzt, um Gottes Lob zu singen, das er in sich erkennt [...]. Keine andere Wissenschaft ist für ihn notwendig [...]. Indem er also Gott lobt, weil dieser gut ist, weiß er sicher, dass das Gute lobenswert ist.“³⁴ (421) Der ‚apathische‘ Mensch ist ein *vivum psalterium*, eine lebendige Harfe, die sich berühren lässt von dem, was um sie herum geschieht. Deshalb besitzt dieser Mensch in sich alles, um Gottes Lob zu singen – jenes Lob, das die monastische Tradition prägte, in deren Brennpunkt das *Psalterium*, das täglich gesungene Buch der Psalmen stand.

Ein solches Gebet ist nicht etwas, das der Mensch aus eigener Vollmacht herstellen könnte. Der Lobpreis regt sich nur dort, wo etwas in uns zum Erklingen kommt; dort, wo uns etwas berührt, das in uns eine lebendige Antwort wachruft. Ohne diese Gabe wären wir, wie das obige Zitat betont, nicht in der Lage zu erkennen, was wahr, schön und gut ist. Wir wüssten nicht, was lobenswert ist.

Das lässt sich auch etwas technischer ausdrücken: Der Lobpreis ist ein ursprünglicher Erkenntnismodus. Die Moderne hat uns eingeredet, Werte – unter Einschluss der Werte des Wahren, Guten und Schönen – seien subjektiv; sie seien nicht in objektiven Wertqualitäten unserer natürlichen und kulturell geprägten Umwelt fundiert. Die jüngere philosophische Diskussion hat uns demgegenüber im Gefolge von Denkern wie Charles Talyor und Max Scheler daran erinnert, dass das Gute und Schöne eine objektive Realität hat und Akte der ‚Wertnehmung‘ – ähnlich wie Akte der Wahrnehmung – den Charakter einer eigenen Erkenntnismodalität haben: Sie entspringen einer Weise der Erschlossenheit von Welt, die nicht durch andere Erkenntnismodalitäten, wie Formen vergegenständlichender Sinneswahrnehmung oder reflektierenden Urteilens, ersetzt werden kann. Genau darin liegt die Pointe des obigen Zitats: Wir loben etwas nicht deshalb, weil wir es – wie Niklas Luhmanns Teufel – aus der distanzierten Beobachterperspektive als ‚gut‘ beurteilen. Es ist vielmehr umgekehrt: Wir beurteilen etwas als gut, weil wir es schon zu loben begonnen haben, bevor wir darüber nachdenken konnten.

Nach der spirituellen Tradition kann selbst der Teufel nicht der Versuchung widerstehen, die Herrlichkeit Gottes zu loben; doch er ärgert sich

³³ Vgl. HOFF, Johannes: *The Analogical Turn. Re-thinking Modernity with Nicholas of Cusa*. Grand Rapids: Eerdmans 2013.

³⁴ NIKOLAUS VON KUES: *Die Jagd nach Weisheit*, lat.-dt. (= Philosophische Bibliothek 263). Hamburg: Meiner 1964, c. 20 nn. 56–57 (Übers. modifiziert).

sofort darüber, und das lässt seinen Lobpreis zu einem dämonischen Akt der Selbstentzweiung herabsinken. Der Teufel unterscheidet sich demzufolge von einem Banausen. Ein halbgebildeter Banause würde ein Kunstwerk nur loben, nachdem er den Namen des Künstlers in Wikipedia nachgeschlagen und entdeckt hat, dass sein Werk als lobenswert gilt. So operiert der Teufel nicht. Er verpasst nicht den Augenblick, in dem die Herrlichkeit Gottes in uns Resonanzen wachruft und uns die Augen für etwas öffnet, das wir zuvor noch nicht gesehen haben. Er widersteht nur der Versuchung, diesem Ruf in Liebe zu folgen – sein Glaube, die *fides mortua*, ist lieblos, leblos, tot.

Paul Klee hatte diese präreflexive Dimension responsiven Sinnverstehens im Blick, als er schrieb: „Kunst gibt nicht das Sichtbare wider, sondern macht sichtbar.“³⁵ Solange ein Kunstwerk nichts sichtbar macht, indem es uns die Augen öffnet und in uns unvorhergesehene Resonanzen wachruft, erkennen wir nichts – wir bleiben kunstblind oder stehen vor einem künstlerischen Machwerk, das hinter seinem Anspruch zurückbleibt. Macht es hingegen etwas sichtbar, so erschließt es uns eine Welt. Doch das gilt nicht nur für Formen des Kunstverständens. Es gilt für alle Vollkommenheitsprädikate, die uns die Welt erschließen – unter Einschluss der Prädikate des *Guten*, des *Wahren* und des *Seienden*.

PROSKYNESIS: DIE IRREDUZIBILITÄT SAKRALER OBJEKTE

Erkenntnismodalitäten, die uns transzendentale Vollkommenheitsprädikate erschließen, sind an Gefühle gebunden, die Akte der Wertnehmung begleiten. Damit komme ich zur Konklusion meines kleinen Essays zur Wiederentdeckung des Heiligen: zur Herausforderung, basierend auf der exemplarischen Begegnung mit ontischen Charakteren absoluter Heiligkeit zur Gabe der Geisterscheidung anzuleiten. Bezogen auf die digitale Transformation lässt sich diese Herausforderung zur folgenden Frage zuspitzen: Welche Selbsttechnologien erlauben uns, zwischen eudaimonischen und dämonischen Objekten und Artefakten zu unterscheiden – Objekten und Wertträgern, die uns unserer individuellen Bestimmung auf die Spur bringen und zu resonanzsensiblen freien Subjekten heranreifen lassen, und Objekten, die uns in Formen der Autonomieillusion verstricken und damit den Manipulationspraktiken des digitalen Psychokapitalismus ausliefern?

Zur anthropologischen Grundlegung dieses Unterscheidungsvermögens ist es unabdingbar, religiöse Stimmungen von objektiv fundierten, wertnehmenden Gefühlen zu unterscheiden. Hierzu ist es hilfreich, sich zunächst an der jüngeren, phänomenologisch qualifizierten neurowissenschaftlichen Forschung zu orientieren. Die kritische Differenz zwischen Stimmungen

³⁵ KLEE, Paul: *Kunst-Lehre*. Leipzig: Reclam 1991, 60.

und Gefühlen lässt sich demzufolge als eine grammatische Differenz beschreiben: Stimmungen sind intransitiv, Gefühle transitiv.

Versuchen wir zunächst, die Terminologie zu klären. Es gibt in der Grammatik transitive und intransitive Verben. Der Satz „Ich gehe spazieren“ ist intransitiv – er hat keinen Objektbezug. Der Satz „Ich dressiere meinen Hund“ ist transitiv – er hat einen unmittelbaren Objektbezug. Im Englischen kann man auch sagen: „I walk my dog“. Doch es wäre grammatisch inkorrekt, diesen Satz wörtlich mit „Ich spaziere meinen Hund“ zu übersetzen. Im Deutschen geht man erst mal spazieren – ob ein Hund dabei ist, ist für den Akt des Spazierengehens nicht wesentlich. Folglich ist das Verb ‚spazieren gehen‘ im Deutschen intransitiv – es hat keinen unmittelbaren Objektbezug. Bei transitiven Verben ist der Objektbezug konstitutiv: Man kann nicht ‚dressieren‘, so wie man spazieren geht, sondern immer nur ‚etwas (einen Hund, eine Katze, einen Hamster) dressieren‘.

Diese grammatische Differenzierung erlaubt uns, den Unterschied zwischen Gefühlen und Stimmungen präziser in den Blick zu nehmen. Gefühle, so hatte ich oben behauptet, sind transitiv – sie haben einen unmittelbaren Objektbezug. Das unterscheidet sie von Stimmungen. Was das bezogen auf religiöse Akte der Wertnehmung bedeutet, lässt sich am Beispiel eines Andachtsbilds verdeutlichen – an der aus dem 14. Jahrhundert stammenden Johannes-Minne des oberschwäbischen Klosters Heiligkreuztal: Der Apostel Johannes legt sein Haupt an die Brust Jesu.

Dieses Motiv symbolisiert einen Akt der Freundschaft, der sich in Gefühlen der Freude und des inneren Friedens angesichts der Gegenwart eines Freundes materialisiert. Davon zu unterscheiden sind Stimmungen, die ein unspezifisches Gefühl des Friedens oder der Freude aufkommen lassen. Solche Stimmungen sind nicht notwendigerweise ohne Bezug zu physischen Entitäten. Sie lassen sich z.B. durch ätherische Öle oder eine Flasche Wein herbeiführen. Aber in diesen Fällen hat der Objektbezug nicht den Charakter eines responsiven, intentionalen Aktes; er hat vielmehr den Charakter eines Kausalvorgangs. Freudige Stimmungen lassen sich aus diesem Grund auch herstellen, indem man einen Menschen heimlich alkoholisiert. Genau das ist der kritische Punkt:

„Wenn die Präsenz eines Freundes in mir Gefühle der Freude erwachen lässt, so hat dieses Gefühl einen unmittelbaren Gegenstandsbezug: Es ist durch die physische Präsenz meines Freundes *motiviert* – so wie Gefühle der Trauer, die sich beim Tod eines geliebten Menschen einstellen, durch die plötzliche Erfahrung motiviert sind, dass sein Leib zu sprechen aufgehört hat und alles, was er ausstrahlte, in einen Prozess der Reduktion eingetreten ist, an dessen Ende nichts als Staub und Asche zurückbleiben wird.“ (498f.)

Hierin liegt die anthropologisch grundlegende Differenz zwischen Stimmungen und Gefühlen – und das führt mich zurück zu den theologischen Implikationen meines spirituellen ABC. Das Gebet hat den Charakter eines responsiven, intentionalen Aktes, der einen unmittelbaren Objektbezug her-

stellt und uns auf diesem Weg etwas zu erkennen gibt. Deshalb genügt es nicht, zur Einstimmung in die Praxis des Gebets Räucherkerzen oder Weihrauchschalen aufzustellen. Mit gutem Grund ist der Gebrauch von Weihrauch in der christlichen Liturgie immer in einen Handlungskontext eingebunden: Das Weihrauchfass wird so gebraucht, dass es auf etwas hinweist – z.B. auf einen Altar oder eine Ikone. So trägt der Weihrauch zwar ursächlich (ähnlich wie der Konsum von Wein) zu einer Aufhellung der liturgischen Grundgestimmtheit bei. Er bleibt aber eingebunden in eine Gebetspraxis, die einen intentionalen Bezug zu einem sakralen Objekt herstellt.

Der Gebrauch sakraler Artefakte im Kontext liturgisch-spiritueller Praktiken führt uns demzufolge an die Quelle unserer Existenz als personale, resonanzsensible Wesen zurück. Der Mensch, so hatten wir eingangs festgestellt, ist kein autonomes Subjekt. Dinge haben Macht über ihn. Und das bedeutet, wie wir oben im Anschluss an Don Ihde festgehalten haben: „We make things, which in turn make us“. Man braucht dieses Zitat nur geringfügig abzuwandeln, um zur theologischen Pointe dieses anthropologischen Prinzips zu gelangen: Wir stellen nicht nur heilige Objekte her – wir werden auch von ihnen hergestellt. Nur der Bezug zu sakralen Objekten kann uns zu personalen Wesen heranreifen lassen!

Es ist vor diesem Hintergrund unabdingbar, an ein Konzil zu erinnern, das in der Geschichte christlicher Spiritualität eine Schlüsselrolle spielte, obwohl es in der westlichen Tradition von Anfang an stiefmütterlich behandelt wurde und in vielen modernen Konzilsgeschichten nicht einmal erwähnt wird: Das zweite Konzil von Nizäa, das als siebtes ökumenisches Konzil 787 nach Christus abgehalten wurde. Dass dieses Konzil im Westen niemals ankam, hat mit der eingangs skizzierten Genealogie unseres modernen Technikverständnisses zu tun. Bereits bevor man im Gefolge der Reformation begann, heilige Objekte, Ikonen und Skulpturen zu zerschlagen und Altäre durch Tische zu ersetzen, begann sich im Westen der Eindruck auszubreiten, der Objektbezug spiritueller Praktiken sei sekundär – sei es, dass man von einer unvermittelten Gottunmittelbarkeit träumte, sei es, dass man sakrale Objekte instrumentalisierte, indem man sie auf ihre pädagogische Funktion oder auf Propagandainstrumente konfessioneller Identitätspolitik reduzierte.

Doch es gibt einen Unterschied zwischen einer Ikone oder einem Altar, und einem Schnupfröhrchen oder einer Whiskyflasche. Die Bedeutung des zweiten Konzils von Nizäa liegt genau an diesem Punkt: Es leitete dazu an, zwischen authentisch transitiven und trügerisch intransitiven liturgisch-spirituellen Praktiken zu unterscheiden – ausgehend vom prototypischen Exempel christlicher Ikonen: „Ikonen sammeln die Erinnerung (*memoria*) und den Willen (*voluntas*) des Betenden in der staunenden Betrachtung des menschgewordenen göttlichen Wortes. Dadurch bezeugen sie, dass Gott in Gestalt eines Menschen physisch präsent geworden ist und sich in der phy-

sisch greifbaren Gestalt von Artefakten auch jetzt noch der Verehrung (*proskynesis*) darbietet.“ (525)

Sakrale Objekte und Artefakte, in denen sich die ontische Präsenz von Phänomenen absoluter Heiligkeit materialisiert, sind demzufolge konstitutive Elemente liturgisch-spiritueller Praktiken, sofern diese auf einen personalen Transzendenzbezug hingewandt sind. Sie machen religiöse Subjekte zu Personen, deren Existenz über den Horizont subjektiver Befindlichkeiten hinausweist. Bei gegenstandslosen Ritualen hingegen geht der Transzendenzbezug früher oder später verloren. Wir feiern irgendwann nur noch uns selbst: Das „Kommt lasset uns anbeten“ (*venite adoremus*) christlicher Inkarnationsliturgie rutscht ab in den intersubjektiven Narzissmus eines „kommt lasst uns uns anbeten.“ (526)

Exemplarisch für theologische Diskussionen, die diese elementare Differenz selbst dort aus dem Blick verloren, wo man der Versuchung widerstand, einer subjektivistischen Verbürgerlichung des Christentums zuzuarbeiten, ist eine Textpassage aus Andreas Jungmanns Kommentar zur Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils: Im christlichen Denken, so Jungmann, „ist die versammelte Gemeinde Gottes Tempel [...] und der äußere Bau das Gehäuse [...] in dem der Gottesdienst sich leicht und richtig vollziehen kann. Der Bau muss funktional sein.“³⁶ In einer Epoche, die sich in ihrer Bautätigkeit von der Bauhausbewegung inspirieren ließ („form follows function“), hatten solche Kommentare mit wenig Widerspruch zu rechnen. Vor dem Hintergrund der Werterevolution des 21. Jahrhunderts hingegen sind sie als Relikt einer untergegangenen Epoche einzustufen. Und das ganz unabhängig von der Frage, ob man den religiös-spirituellen Traditionen der Menschheit eine bleibende Bedeutung zuerkennt oder nicht.

PLÄDOYER FÜR DIE HEILIGKEIT VON STEINEN, PLÄTZEN UND ORTEN

Vor diesem Hintergrund möchte ich zum Schluss an einen der einprägsamsten Orte abrahamitischer Gebetspraxis erinnern: den Ort, von dem nach jüdischer Überlieferung der Messias nach Jerusalem einziehen wird, an dem nach islamischer Überlieferung das Endgericht stattfinden wird und an dem nach christlicher Überlieferung Jesus vor dem Verrat des Judas in Einsamkeit betete.

In den Evangelien taucht dieser Ort mehrfach auf als ein Ort, an dem sich die Geister scheiden (Lk 19,28–44, Lk 22,39–53, Mt 26,6–13, Lk 24,36–53 u.a.). Die zweite der in Klammern angeführten vier Szenen, das Gebet am Ölberg, ist am bekanntesten. Wenige Tage zuvor spielt die erste Szene: Jesus zieht im Zuge einer Palmenprozession nach Jerusalem ein. Seine Jünger lassen sich daraufhin, anders als in der zweiten Ölbergszene, zu einem

³⁶ LThK XII, 103.

spirituellen Begeisterungsturm hinreißen: Sie singen das Lobpreis Gottes. Die Pharisäer reagieren genervt und rufen Jesus aus der Menge zu: „Meister bring Deine Jünger zum Schweigen!“ (Lk 19,39) Darauf antwortet Jesus: „Ich sage euch: Wenn sie schweigen, werden die Steine schreien“ (Lk 19,40).

Den erhelltendsten Kommentar zu dieser Passage habe ich bei Origenes gefunden: „Wenn wir schweigen, das bedeutet, wenn die Liebe vieler erkaltet, dann schreien die Steine.“³⁷ Wenn die Liebe vieler erkaltet – das beschreibt heute mit nüchterner Präzision die Situation der Kirchen Europas. Ein Hoffnungszeichen ist, dass es immer noch Steine gibt. Ich habe mich dessen vergewissert, als ich kürzlich das Lazfonser Kreuz am Bergstock der Kassianspitze in Südtirol bestieg, eine der höchsten Wallfahrtsstätten Europas. Manche Forscher vermuten, dass an diesem Bergstock, an dem vor etwa dreihundert Jahren eine Wallfahrtskirche errichtet wurde, bereits in der Mittelsteinzeit gebetet wurde. Wenn das stimmt, wird dieser Ort bereits seit 10.000 Jahren von Menschen aufgesucht. Ich frage mich, was diese Steine im Laufe der Jahrtausende wohl alles gehört haben? Wenn die Liebe erkaltet, dann sprechen die Steine – zuweilen können sie sogar schreien.

³⁷ THOMAS AQUINAS: *Sancti Thomae Aquinatis Catena Aurea In Quatuor Evangelia Adjectis Brevibus Adnotationibus. Latin Edition.* Charleston: Nabu Press 2012, Lk 19,40 (eigene Übersetzung).

Zusammenfassung

Die Evolution des Menschen war seit je an den Gebrauch magischer Artefakte gebunden: technischer Medien, die uns zu Handlungen bewegten, die weder einem biologischen Instinktprogramm, noch autonomen Willensentscheidungen entsprangen. Der technisch forcierte Psychokapitalismus des digitalen Zeitalters verlangt uns dabei mehr denn je ab, ‚Selbsttechnologien‘ zu kultivieren, die das hervortreten lassen, was gelebte Intelligenz von probabilistischen Rechenmaschinen abhebt. Die vormoderne Tradition christlichen Spiritualität hat demzufolge mehr zur Bewältigung der Herausforderungen der Gegenwart beizutragen, als die humanwissenschaftlich ausgedünnten Menschenbilder der vergangenen Jahrhunderte.

Abstract

The evolution of man has always been bound to the use of magical artifacts: technical media that have the potential to motivate actions that are neither determined by biological instincts nor by autonomous volitional decisions. Yet the psycho-capitalist technologies of the digital age require more than ever 'technologies of the self', which allow us to cultivate what distinguishes our lived intelligence from the modus operandi of probabilistic calculators. Against this background, the pre-modern tradition of Christian spirituality has more to contribute to the mastering of the challenges of our time than the humanistic and scientific images of man that shaped our habits in past centuries.