

3

F·E·S·T Forschung  
Band 3

# Mensch 4.0

Interdisziplinäre Explorationen sich verändernder  
Weltverhältnisse

Frederike van Oorschot / Lars Allolio-Näcke /  
Simon Haug (Hrsg.)



UNIVERSITÄTS-  
BIBLIOTHEK  
HEIDELBERG





## **FEST Forschung**

### **Band 3**

#### **Reihenherausgeberinnen und -herausgeber**

Benjamin Held, Magnus Schlette, Philipp Stoellger,  
A. Katarina Weilert, Ines-Jacqueline Werkner

#### **Reihenbeschreibung**

Die Reihe »FEST Forschung« versammelt Forschungsbeiträge aus der laufenden wissenschaftlichen Arbeit der interdisziplinären Forschungsstätte der Evangelischen Studiengemeinschaft (FEST) in Heidelberg.

Das Themenspektrum der Reihe spiegelt die Schwerpunkte der Forschung an der FEST: Frieden – Nachhaltige Entwicklung – Religion, Recht und Kultur – Theologie und Naturwissenschaft sowie die fachliche Expertise der einzelnen Mitarbeiter\*innen wider. Die Bände und Beiträge der Reihe nehmen dabei aktuelle gesellschaftliche Themen und Diskurse in den Blick. Sie liefern Analysen für die Wissenschaft und geben Orientierung für Kirchen, Gesellschaft und Politik.

Die wissenschaftliche Qualität der Bände der Reihe wird durch einen wissenschaftlichen Beirat sichergestellt, der sich aus den Mitgliedern des wissenschaftlichen Kuratoriums der FEST zusammensetzt. Alle Bände durchlaufen ein mehrstufiges, von den Band- und Reihenherausgeber\*innen durchgeführtes Review-Verfahren.

#### **Wissenschaftlicher Beirat**

Prof. Dr. Armin von Bogdandy (Rechtswissenschaften), Frankfurt/M.  
Regionalbischöfin em. Susanne Breit-Keßler (Theologie), München (seit 2017 als Ehrenmitglied)  
Prof. Dr. Christopher Daase (Politikwissenschaft/Friedens- und Konfliktforschung), Frankfurt/M. (Vorsitzender)  
Prof. Dr. Horst Dreier (Rechtswissenschaften), Würzburg  
Bischöfin Prof. Dr. Beate Hofmann (Theologie/Diakoniewissenschaften), Kassel  
Prof. Dr. Nicole C. Karafyllis (Philosophie), Braunschweig  
Dr. Friederike Krippner (Germanistik), Berlin  
Prof. Dr. Volkhard Krech (Religionswissenschaft), Bochum  
Prof. Martina Kumlehn (Praktische Theologie), Rostock  
Prof. Dr. Philip Manow (Politikwissenschaft), Siegen  
Landesbischof Ralf Meister (Theologie), Hannover  
Prof. Dr. Torsten Meireis (Systematische Theologie/Ethik), Berlin  
Prof. Dr. Olaf Müller (Philosophie), Berlin  
Prof. Dr. Sigrid Stagl (Ökonomie), Wien  
Prof. Dr. Peter Unruh (Rechtswissenschaften), Kiel  
Prof. Dr. Eva Winkler (Medizin/Medizinethik), Heidelberg  
Prof. Dr. Monika Wohlrab-Sahr (Kulturwissenschaften & Soziologie), Leipzig

Frederike van Oorschot, Lars Allolio-Näcke,  
Simon Haug (Hrsg.)

# Mensch 4.0

Interdisziplinäre Explorationen  
sich verändernder Weltverhältnisse



UNIVERSITÄTS-  
BIBLIOTHEK  
HEIDELBERG

Gefördert vom Digitalinnovationsfonds der EKD.



Evangelische Kirche  
in Deutschland

### Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <https://dnb.dnb.de> abrufbar.



Um Verantwortung für die Treibhausgasemissionen von Druck und Papier dieser Publikation zu übernehmen, leisten wir den KlimaPlusBeitrag bei der Klima-Kollekte und unterstützen so Projektländer bei der Verringerung ihrer Emissionen.



Dieses Werk ist unter der Creative Commons-Lizenz  
CC BY-NC-ND 4.0 veröffentlicht.



UNIVERSITÄTS-  
BIBLIOTHEK  
HEIDELBERG

Publiziert bei heiBOOKS, 2024

Universität Heidelberg/Universitätsbibliothek  
heiBOOKS  
Grabengasse 1, 69117 Heidelberg  
<https://books.ub.uni-heidelberg.de/heibooks>  
E-Mail: [ub@ub.uni-heidelberg.de](mailto:ub@ub.uni-heidelberg.de)

Die Online-Version dieser Publikation ist auf heiBOOKS, der E-Book-Plattform der Universitätsbibliothek Heidelberg, <https://books.ub.uni-heidelberg.de/heibooks>, dauerhaft frei verfügbar (Open Access).

urn: urn:nbn:de:bsz:16-heibooks-book-1516-0

doi: <https://doi.org/10.11588/heibooks.1516>

Text © 2024, Frederike van Oorschot , Lars Allolio-Näcke , Simon Haug   
(Hrsg.)

Layout und Satz: text plus form, Dresden

ISSN 2749-6392

eISSN 2749-6406

ISBN 978-3-911056-25-0 (Softcover)

ISBN 978-3-911056-26-7 (PDF)

# Inhalt

Mensch 4.0		
Explorationen sich verändernder Weltverhältnisse	_____	9
Frederike van Oorschot, Lars Allolio-Näcke und Simon Haug		
<b>I. Medialität</b>		
Erweiterte, reduzierte und ›richtige‹ Realitäten		
Zur Plastizität des Wirklichkeitssinnes	_____	35
Michael Moxter		
Prozesse der De- und Rekontextualisierung und deren Komposition von Wirklichkeit(en) an Beispielen der alttestamentlichen Religions- und Traditionsgeschichte	_____	61
Jürgen van Oorschot		
<b>II. Raum und Zeit</b>		
Zur Sozialität in digitalisierten Räumen	_____	81
Thomas Döbler		
Mensch und Raum in der frühjüdischen Apokalyptik Kosmos, Kommunikation und Körperlichkeit	_____	109
Beate Ego		

Synchronisation und Entwicklung		
Eine Fallstudie zur Digitalisierung menschlicher Tätigkeit	_____	135
Barbara Grüter		
Realpräsenz		
Abendmahlstheologie als Medien-Anthropologie?	_____	169
Michael Moxter		
Noch mal von vorn, ganz langsam		
Gegenwart, Tod und die Emergenz der Zeit:		
Zur Medienanthropologie der Zeitlupenwiederholung im Fernsehen	___	195
Lorenz Engell		
<b>III. Sozialität und Gemeinschaft</b>		
Mittendrin statt nur dabei		
Die Antizipation des himmlischen Mahls im Frühchristentum	_____	219
Nils Neumann		
Digitale Verbundenheit in theologischer Perspektive		
Überlegungen zur Gemeinschaftsbildung in Social Media	_____	245
Christina Costanza		
»Wir sind alle Individuen!«		
Individuum und religiöse Vergemeinschaftung im Digitalen	_____	267
Frederike van Oorschot		
Identitätsarbeit 4.0 – Disempowerment		
Mit Selfies zurück in den identitären, heteronormativen Einheitsbrei	___	303
Lars Allolio-Näcke		
<b>IV. Körperlichkeit</b>		
Körperlichkeit und Digitalität		
Eine Verhältnisbestimmung zwischen Phänomenologie		
und neueren Körperdiskursen	_____	319
Tobias Friesen		



Avatar-werden		
Inkarnationsstrategien und Selbsttechniken bei Videospiele	_____	357
Antonio Lucci		
Fly High		
Zur digitalen Vermittlung von Wahrnehmung und Imagination	_____	373
Magnus Schlette		
Leib Christi – Leib des Menschen		
Wie real ist Realpräsenz noch?	_____	395
Volker Leppin		
Soziale Konstruktionen des Mensch 4.0, seiner Körperlichkeit und Leiblichkeit im Self-Tracking		
Kursorische Schlaglichter auf Diskurse zu digitaler Selbstvermessung	—	417
Daniel Rode		
<b>V. Humanität – Trans, Post oder artifiziell?</b>		
Über den Menschen hinaus?		
Trans- und Posthumanismus in theologischer Perspektive am Beispiel der Gentechnik (CRISPR)	_____	435
Philipp Stoellger		
Mensch 4.0		
Das zoon logon echon und der logos ex machina	_____	467
Jochen Hörisch		
<b>VI. Theologische Anthropologie</b>		
Mensch 4.0?		
Konvergenzen, Kontroversen und Horizonte einer interdisziplinären Medienanthropologie in theologischer Absicht	_____	489
Frederike van Oorschot und Simon Haug		

**Anhang**

Thesenreihe _____	515
Lars Allolio-Näcke, Michael Moxter, Frederike van Oorschot und Jürgen van Oorschot	
Autorinnen und Autoren _____	525
Mitglieder des Konsultationsprozesses 2021–2023 _____	529

## **Mensch 4.0**

Explorationen sich verändernder Weltverhältnisse

Frederike van Oorschot, Lars Allolio-Näcke und Simon Haug

### **1 Weltverhältnisse des Menschen**

Fragt man nach der humanen Verfasstheit in sich verändernden medialen Weltverhältnissen, rückt der Mensch in einen spezifischen Fokus: Das Nachdenken über den Menschen wird eingebettet in und konstitutiv verbunden mit dem Nachdenken über die medialen Konstitutions-, Handlungs- und Erfahrungsbedingungen des Menschen in seinen Weltverhältnissen. Diese Weltverhältnisse zu erkunden und die Wechselwirkungen zum Nachdenken über den Menschen zu kartieren, ist Anliegen des vorliegenden Bandes. Die Frage nach dem Menschen – traditionell verhandelt in der Anthropologie – wird somit in spezifischer Weise kontextualisiert und refiguriert: Ist Menschsein immer nur in, mit und unter Medien verfasst, dann ist der Medienwandel nicht nur als Kulturwandel, sondern auch im Hinblick auf den Wandel des Menschen zu bedenken. Wandelende mediale Formationen, wie sie mit der Chiffre des 4.0 als Digitalität, Virtualität begriffen werden, bedeuten auch einen Wandel dessen, wie Menschen leben, und betreffen das Welt- und Selbstverhältnis. Von den Weltverhältnissen her nach dem Menschen zu fragen, bedeutet, interdisziplinär Anthroverhältnisse zu beschreiben und in ihren medialen Vermittlungen ernst zu nehmen.

Die Frage nach dem Menschen, wer er ist und was er sei, ist alt. So alt wie die damit einhergehenden Antworten und Bestimmungsversuche, die der Mensch auf die Frage nach dem Menschen gibt. Selbst neue Antwortversuche

werden und sind alt: Das *animal rationale*, *zoon logon echon*, der *homo faber*, *homo ludens*, *homo pictor*, *homo hermeneuticus* etc. Bei all diesen Bestimmungen, werden nicht nur jeweils die anderen, vorangegangenen Bestimmungen fraglich und klärungsbedürftig, sondern die Bestimmbarkeit als solches unklar. Dann wäre, wie Eberhard Jüngel bereits 1975 im Hinblick auf die Nichtbestimmbarkeit des Menschen in der Moderne feststellt, zu folgern: »Homo definiert nequit«.<sup>1</sup> So vielfältig die Bestimmungsmöglichkeiten des Menschen in der Geschichte waren und sich änderten, so vielfältig sind auch die damit einhergehenden Anthropologien, die nicht allein deskriptiv beschreiben, wer der Mensch ist, sondern auch normativ damit zum Ausdruck bringen, wer der Mensch sein soll. So vielfältig die anthropologischen Entwürfe, so vielfältig die Anthropologiekritik.<sup>2</sup> Diese Diskursformationen lassen das Projekt einer Anthropologie nicht nur fraglich werden, sondern stellen gravierende Herausforderungen an die anthropologische Beschäftigung mit dem Menschen. Auch theologische Anthropologien haben diese Diskurslagen zu reflektieren.

Unter dem Eindruck des digitalen Medienwandels haben sich die anthropologischen wie anthropologiekritischen Diskurse um eine weitere Perspektive auf den Menschen erweitert. Zum einen im Hinblick auf die Frage, was und wie das Andere, das »Neue« digitaler Medienpraktiken, der Dynamiken, der Architektur und digitaler Mediatisierung dargestellt und beschrieben werden kann. Welche Möglichkeiten der »Konversion« zwischen Medien gibt es: Was kann wie in neue Medien ausgedrückt, eingepasst, umgeformt werden? Und was nicht? Drängender wird diese Frage zum anderen im Blick auf die Deutungen der neu entstehenden »Kultur der Digitalität«. Wie grundlegend ist dieser Wandel und wie lässt er sich beschreiben? Wie verändert er unsere Beschreibungen des Menschen?

Diese sehr breite Frage lässt sich in die verschiedenen Konstitutionsbedingungen menschlichen Seins hinein ausdifferenzieren. Raum, Zeit, Körper, Soziales, Identität und Handlung – all dies ist von vielfältigen Veränderungen umgriffen. Dazu einleitend im Einzelnen:

## 1.1 Raum

Es sind nicht nur das Internet und die Neuen Medien, die unsere Weltverhältnisse verändert haben, das Handy und insbesondere die Entwicklung des Smartphones trugen wesentlich dazu bei, dass sich insbesondere unser

---

1 Jüngel 2002: 295.

2 Exemplarisch sei nur neben der Anthropologiekritik von Nietzsche und der Frankfurter Schule verwiesen auf Levinas 1989; Foucault 1971.

Raumverhältnis verändert hat. Das Verhältnis zur Zeit war schon vorher in Bredouille gekommen, hatte doch schon das nicht vergessende Internet den Switch zwischen den Zeiten ermöglicht.

Das Handy ermöglichte dem Menschen, überall und jederzeit erreichbar zu sein. Prinzipiell wurde er somit aus einer räumlichen Bindung durch das Festnetztelefon freigesetzt.<sup>3</sup> Das Smartphone potenzierte die Freisetzung nochmals, indem es den Menschen vom stationären Zugang zum Internet unabhängig machte. Beide Technologien versprachen »soziale Bindungen und emotionale Nähe trotz wachsender räumlicher Mobilität und Distanz aufrechtzuerhalten«. <sup>4</sup> Zugleich haben sie auch das genaue Gegenteil bewirkt – soziale Bindungen werden verflüssigt, unverbindlich und flexibel.

Die Selbstverständlichkeit des anschaulich-lebensweltlichen Raumes nimmt mit der Zunahme an virtuellen Räumen ab. Das Internet eröffnet einen Wirklichkeitsraum, in dem man sich mittels Avatar (figuriert) oder unfiguriert (als man selbst) bewegen kann. Sollte der Mauscursor die Hand des Menschen simulieren, wie er die Dinge auf seinem Schreibtisch (Desktop) bedient, so sind mit der Einführung des Touchscreens die Verfremdungseffekte beseitigt, da man realiter mit der eigenen Hand Dinge öffnen und schließen kann. Damit sind die Grenzen zwischen anschaulich-lebensweltlichem und virtuellem Raum, wenn schon nicht aufgelöst, zumindest aneinandergerückt.

Die Abhängigkeit vom physikalischen Raum nimmt einerseits mit zunehmender Digitalisierung ab, da man sich neben rein künstlichen (Fantasie-) Welten virtuell durch Bibliotheken, Museen bewegen kann. Mittels Live-Cam kann man Orte besuchen, die hunderte Kilometer weit weg sind, deren räumliche Distanz aber negiert wird. Man kann durch Bilder anderen »vormachen«, dass man irgendwo gewesen sei oder dass man sich dort gerade aufhalte, denn im virtuellen Raum ist Authentizität permanent bedroht. Daher auch die Sucht nach Selfiebildern, die dokumentieren, dass man tatsächlich an dem Ort gewesen ist.<sup>5</sup> Alles andere ist erstmal mit dem Makel der »fake news« behaftet. Auf Dauer gestellt, führt das zu einer neuen Form der Entlastung vom Wirklichen und zu einer freischwebenden Virtualität.

Wenn man Vorlesungen über Youtube schauen kann, bedarf es keiner Präsenz in der Universität. Dass Universität auch auf diese Weise funktionieren könnte, zeigt die Praxis in der Covid-19-Pandemie anschaulich. Ob und wie Gottesdienste und andere Formen kirchlichen Lebens digital stattfinden können, ist Gegenstand einer anhaltenden Debatte.

---

3 Vgl. Burkhardt 2000.

4 Döbler 2014: 142.

5 Oer/Cohrs 2016.

Gegenwart am Ort wird durch die mobile Kommunikation unwichtig, wie das Phänomen »present absent« (mentale Abwesenheit trotz physischer Anwesenheit) zeigt.<sup>6</sup>

Schließlich verliert der spezifisch-funktionale Raum auch deshalb an Bedeutung, da man immer und überall erreichbar ist. Ist das Homeoffice noch an einen realen Raum gebunden, ist die Arbeitswelt mit dem »mobilen Arbeiten« schon weiter. Man kann – und es wird erwartet – grundsätzlich mit Laptop oder Tablet überall arbeiten, egal ob Parkbank, Bahn oder am Strand. Dass bei einer solchen Tätigkeit der Arbeitgeber nicht mehr für den Arbeitsschutz eintreten muss, ist nur eine konsequente Folge der Freisetzung der Mitarbeiter\*innen aus einem spezifisch-funktionalen Raum.

Andererseits gewinnt der präsente Raum auch an Bedeutung – nämlich als sozialer Kommunikations- und Versammlungsraum. Das hat die Covid-19-Pandemie deutlich hervortreten lassen. Nicht nur, dass Tausende Menschen weltweit sich zum Song *Jerusalem* versammelten und gemeinsam tanzten und so einen virtuellen TikTok-Trend zum Zwecke der Vergemeinschaftung in den präsenten Raum brachten. Auch die schöne Erhabenheit des Inneren der Kirchenschiffe, erhält nach unzähligen virtuellen Gottesdiensten einen ganz neuen Reiz.

## 1.2 Zeit

Richard Sennet hatte bereits 1998 in »The corrosion of character« die Flexibilisierung der Arbeitswelt und die mit ihr einhergehende Veränderung der Menschen thematisiert.<sup>7</sup> Er hatte die zunehmende Verlagerung der Arbeit ins Homeoffice angeprangert, da sich so der Mensch (zeitlich) selbst ausbeute, indem er flexibler, aber zugleich mehr arbeite; damit einher ging die Verschiebung der Grenze zwischen Privatem und Öffentlichem, was zur Veränderung der Selbstverhältnisse zu diesen Sphären führte. Döbler stellt nun fest, dass insbesondere die mobile Kommunikation diese Flexibilisierung in alle Teile der Gesellschaft getragen hat und heute bei weitem nicht nur die Arbeitswelt betrifft.<sup>8</sup>

Zeit verändert ihre Bedeutung, wenn man überall und ständig erreichbar ist. Ruhe- oder Freizeiten, Arbeitszeiten, Tages- und Nachtzeiten verschwimmen und verlieren ihre gewohnte Signatur. Übergänge und Übergangsriten verlieren mehr und mehr an Bedeutung. »In weiten Teilen wird heute die Zeit

---

6 Bsp. in Döbler 2014: 148.

7 Sennet 1998.

8 Döbler 2014.

nicht als mal langsam dahinströmende, mal stürmisch drängende, doch kontinuierlich fließende Melodie erlebt; sie wird vielmehr als ein Staccato erfahren, zwischen dessen einzelnen Schlägen, wenn überhaupt, kaum noch ein Zusammenhang zu erkennen ist<sup>9</sup>. Das führt z. B. dazu, dass Prokrastination (chronisches Aufschieben) ein weit verbreitetes Phänomen unter (besonders männlichen) Jugendlichen und jungen Erwachsenen ist.<sup>10</sup> Man hechelt von einer Message zur nächsten, ein Video löst auf TikTok das nächste ab – und ehe man sich versieht, sind ein paar Stunden vergangen und man hat von seinen eigentlichen Aufgaben nichts erledigt. Da man das jederzeit machen kann, entsteht eine neue Gestalt der Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen.

Zeitfluss wird auch durch das nicht vergessende Internet umleitbar. Wenn alle Inhalte frei verfügbar sind, dann sind sie jederzeit abruf- und konsumierbar. Live-Sendungen können bei den öffentlich-rechtlichen Sendern mühelos 2 Stunden »zurückgespult« (ARD live) werden – schon an diesem anachronistischen Begriff kann man sehen, dass wir es mit einer Dimension zu tun haben, die sich nur schwer unserem bisherigen Sein vermittelt. Jeder Inhalt kann grundsätzlich aufbewahrt und immer wieder abgerufen werden. Um wieder die Vorlesung heranzuziehen, bedarf es nicht des Zwangs, 14 Uhr bereit zu sein, dem Professor zuzuhören: Die Vorlesung lässt sich mühelos als Abendprogramm konsumieren. Flexibilität erhöht zugleich die Zwangsmächtigkeit der Zeit, kommt es doch auf präzisere Einhaltung der Termine an.

Das wirkt sich auch auf die sozialen Beziehungen aus, auch wenn der Zeitaspekt hier eine Nebenrolle spielt – er darf aber nicht übersehen werden. Die Flexibilisierung der Alltagswelt und das zunehmende Angebot an Content im Internet hat dazu geführt, dass langfristige Verabredungen zu einem Anachronismus geworden sind. Wer sich darauf verlässt, dass eine Verabredung auch eingehalten wird, der wird schnell enttäuscht, denn bis 30 Minuten vor der Verabredung ist es mittlerweile opportun per WhatsApp zu schreiben, dass es jetzt für einen doch nicht mehr so gut passt, und im besten Fall, dass man das Treffen gern ein anderes Mal nachholen könne. Aber: Eine Kurzfristigkeit als Prinzip löst auf lange Sicht »die Bindungen von Vertrauen und Verpflichtung und untergräbt die wichtigsten Elemente der Selbstachtung«,<sup>11</sup> wie Hasskommentare und Shitstorms eindrücklich bezeugen.

Aber auch die psychische Belastung nimmt mehr und mehr durch die intensivere »Bewirtschaftung von Zeit«<sup>12</sup> zu. »Im Alltagshandeln kommt es zu einer quantitativen Zunahme von Handlungen pro Zeiteinheit und damit zu

9 Kirsch 1995: 174, zit. nach Schröder 2008: 96 f.

10 Beutel et al. 2016.

11 Sennett 2000: 38.

12 Rinderspacher 1982: 130.

einer Beschleunigung des Lebenstempos mit der Folge des subjektiven Empfindens, dass alles immer schneller geht und die Zeit knapp wird, aber auch mit einer tatsächlich damit einhergehenden Verkürzung von Handlungs- und Kommunikationsakten. «<sup>13</sup> Wer beständig in mehreren Welten lebt, folgt nicht nur einer Zeit, verflüssigt die Differenz von Syn- und Diachronie. »Ungenutzte Zeit« wird nicht zur Entspannung oder Erholung gefüllt, sondern durch Kommunikation und Nutzung des virtuellen Raumes genutzt, sie wird recycelt. Dass dadurch bei Jugendlichen und jungen Erwachsenen (trotz oder wegen Prokrastination) das Gefühl auftritt, vollkommen überlastet zu sein, ist konsequente Folge.

### 1.3 Körper

Dass Werkzeuge Körperprothesen und Medien Körperextensionen sind, die unsere Fähigkeiten vervielfältigen, ist schon lange bekannt. Aber kein anderes Medium hat die humanen Kompetenzen mehr erweitert als das Smartphone. Man denke nur an den unendlichen Wissensvorrat, den es per Internet bereit hält. (E-)Mail, Kalender, Notizbuch sind nur einige der vielfältigen Funktionen, die früher separat in einer schweren Aktentasche mitgeführt werden mussten. Heute wiegt ein Smartphone um die 200 Gramm. Das Smartphone ist multifunktional in einer Hand und darin Enhancement des Menschen, das auch andere Körperfunktionen, wie Herzschlag und Puls überwachen, ja regulieren kann. Insofern ist es nur konsequent, es als Teil des Selbst zu verstehen. Und das hat reale physische Auswirkungen. Man kann beobachten, dass intensive Smartphonebenutzer\*innen sich selbst manipulieren, wenn die permanenten Reize, die in Form von Tönen, Messages und Meldungen aufklingen oder auf dem Bildschirm auf»poppen«, ausbleiben: mit Gegenständen spielen, die Beine rhythmisch bewegen etc. Im Funkloch fließt der Weltbezug ab. Das Smartphone löst Entzugserscheinungen aus. Intensive Mediennutzer\*innen beschreiben, dass ihnen »etwas« fehlt, wenn sie keinen Internetzugang haben; off-line ist nur der Tod.

Zu diskutieren wäre, was die enge Anbindung an die »Werkzeuge« Smartphone, Tablet, Laptop, SmartWatch usw. für die Selbst-, Fremd- und Welterfahrung bedeutet. Denn sie sind ja gewissermaßen Eintrittspunkte in die virtuellen Räume, in denen entweder Körperlosigkeit oder in Figurationen Körperlichkeit simuliert (oder erschaffen?) wird. Zu fragen ist zum einen, wie sich die Mediatisierungen zum Körper/Leib als Medium verhalten: Während im analogen Raum meine Sinne Medien der Selbst-, Fremd- und Welterfahrung

---

13 Döbler 2014: 150.



darstellen, sind diese in virtuellen Realitäten nur eingeschränkt nutzbar, aber zugleich hyperaktiv. Gespür, Geschmack und Geruch entfallen, Gehör und Gesicht hingegen sind massiv gefordert. Wie ändern diese Einschränkungen das Körpererleben – und andersherum: Wie verändern diese Einschränkungen das Welterleben, Selbst- und Fremdwahrnehmung? Zum anderen scheinen sich unterschiedliche Körperlichkeiten auszubilden, deren Verhältnis zueinander zu bestimmen ist.

#### 1.4 Gesellschaftliche Partizipation und Handlungsfähigkeit

»Technische Entwicklungen eröffnen neue Möglichkeiten und können menschliche Subjektivität, Handlungsfähigkeit und die Lebensqualität enorm erweitern. Allerdings sind sie nicht frei von Widersprüchen. Sie können das menschliche Leben auch untergraben und die Gesellschaft an ihre Grenzen bringen.«<sup>14</sup> Im letzteren Sinne ist das Smartphone auch ein Gatekeeper, um am Sozialleben teilzunehmen. Wenn man ohne Facebook, Instagram, Twitter und WhatsApp »am Start« ist, ist man von den meisten sozialen Aktivitäten abgehängt.<sup>15</sup> Nicht nur, dass man von solchen Ereignissen nichts erfährt, um teilnehmen zu können, man wird von anderen auch nicht als existent wahrgenommen. Jemandem zu sagen, er/sie könne sich per E-Mail oder SMS melden, kommt einem sozialen Exitus gleich.

Die persönliche Beziehung zu einem Menschen ist so immer in Gefahr zu einem öffentlichen Geschehen zu werden. Nicht nur dass Kommunikation über WhatsApp-Gruppen läuft, auch im persönlichen Beisammensein sind Andere per eingehender Message immer dabei – auch wenn es sich nur um einen flüchtigen Blick auf das Smartphone handelt, um zu wissen, wer denn was geschrieben hat – zumeist bleibt es aber nicht bei dem Blick, sondern führt zu einer unmittelbaren Reaktion,<sup>16</sup> die die Anwesenden auf die Probe stellt. Um mit Döbler zu sprechen, »wird mit dem akzeptierten Eindringen Dritter eine bestehende soziale Situation unter- und gebrochen.«<sup>17</sup> Für viele Mediennutzer\*innen stellt diese Öffentlichkeit des Privaten bereits eine selbstverständliche Kommunikationssituation dar. Privates ist selbstverständlich auch öffentlich. Gerade diese Verschiebung im Empfinden von Privatsphäre ist – nicht nur datenschutzmäßig, sondern gerade anthropologisch, aber z. B. auch demokratietheoretisch – sehr interessant.

---

14 Schraube 2023: 440.

15 Strauss/Herlyn/Hengartner 2009: 8 f.

16 Parzer 2008.

17 Döbler 2014: 148.

Bevorzugtes Medium in einer Welt der ständigen Verfügbarkeit ist nicht das (fernmündliche) Gespräch, sondern dieses ist zum Großteil von Voice- oder Textmessages abgelöst worden. Dies hat vielfach Gründe, (1) so kann der/die Angeschriebene angemessen lange darüber nachdenken, was und wann er\*sie antwortet – wenn er\*sie überhaupt antwortet; (2) können seelische Zustände, die über die Stimme deutlich erkennbar wären, per Textmessage verborgen werden; (3) kann man realen Konflikten aus dem Weg gehen – eine der am häufigsten genutzten Funktionen von Textmessages ist, eine Beziehung zu beenden. Diesem offensichtlich entspannten Umgang mit Voice- oder Textmessages geht mit einem permanenten und dringlichen Warten auf Antwort einher, das soziale Beziehungen in Frage stellt. Da keine Gefühle oder Gründe, warum man nicht sofort antwortet, transportiert werden können, kommt es zu einer Sender-Empfänger-Diskrepanz. Auf der anderen Seite entlastet diese Verzögerung den Antwortenden.

Ganz im Sinne Schraubes fördern die neuen Medien aber auch Handlungsfähigkeit und gesellschaftliche Partizipation. Nicht nur, dass man sich in zahlreichen Foren mit eigenen Beiträgen in den gesellschaftlichen Diskurs einschalten kann; man kann auch selbst daran mitwirken. Zahlreiche Influencer\*innen bieten bei YouTube und Co ihre Meinung feil und bespielen die gesellschaftliche Seele. Dass es der deutsche Influencer Rezo mit seiner Kritik an der CDU sogar geschafft hat, nun beliebter Gast in Fernsehtalkshows zu sein, ist nur ein Beispiel.

## 1.5 Identität

Die Trias des Ich als Sicht auf die eigene Innen- und Außenperspektive hat sich nicht wesentlich verändert,<sup>18</sup> nur die Möglichkeiten – gerade der Variabilität – der Außenperspektive haben sich erhöht. Wenn es also nicht das Ich ist, was in Frage steht, was dann?

Der Andere, der essenziell wichtig für die Identitätsbildung des Individuums ist, muss in den Fokus gerückt werden: Hat sich nicht der Andere als Adressat und Öffentlichkeit gewaltig gewandelt? Die (faktische wie gefakte) Präsentation des eigenen Ichs in einem unendlichen Strom der Kommunikation eines unpersönlichen Offs des Internets erfordert keinerlei Rückmeldung nach Angemessenheit und Persönlichkeit. Aber sie erzeugen einen Zwang zu permanenter Selbstdarstellung. Bewertungen durch eine anonyme Öffentlichkeit durch Klicks und Likes können ebenso ignoriert werden, wie man wahllos verlinkte Menschen zu »Freunden« erklären kann. Ob diese helfen, wenn man

---

18 Sparn 2016.

in der präsenten Welt in persönlichen Nöten ist, ist eine andere Frage. Während der Coronapandemie zeigten digitale Nachbarschaftshilfen z. T. sehr eindrucksvoll, wie der Überschritt zwischen digitaler und präsenter Welt diakonisch gelingen kann, wenn digitale Tools zur Vermittlung von Unterstützung im Alltag genutzt werden.

Dennoch tragen insbesondere Selfies auch zur Emanzipation und Empowerment bei. So kann der\*die Fotografierende entscheiden, wie man den\*die und was man von ihm\*ihr Fotografierten sehen soll. Durch Bearbeiten der Bilder kann man sein eigenes Ego verschönern und durch Löschen, nicht mehr passende Identitätsbausteine aus seinem Leben verbannen. Selfies sind Identitäts-Spiegel. »Ich bin in der Lage, über mich selbst nachzudenken, und ich bin noch dazu in der Lage, mir selbst beim Nachdenken über mich selbst nachdenklich zuzusehen.«<sup>19</sup>

Dennoch kommen ambivalente Identitäten heraus, die zwischen Suche nach Anerkennung und simulierter Nähe, zwischen Selbstpräsentation und Selbstverweigerung das Verhältnis zum Anderen unterlaufen. Selbst möchte man anerkannt sein, viele Vernetzungen vorweisen können und mit Likes überschüttet werden. Gleichzeitig tobt man sich völlig enthemmt in Hasskommentaren auf den Profilen anderer Personen aus. Da kann eine Renate Künast schon mal unflätig bezeichnet werden, ohne dass dies Konsequenzen hat. Mehr noch, solche Kommentare sollen laut einem Gerichtsurteil erlaubt sein, auch wenn sie sich haarscharf an den Grenzen des Hinnehmbaren bewegen. Wer hätte es in einem persönlichen Gespräch gewagt, Frau Künast so zu betiteln? Wo keine Konsequenz auf eigenes Fehlverhalten folgt, folgt auch keine Einsicht in die Notwendigkeit der Anerkennung und Wertschätzung des Anderen, nur durch den man zur gefestigten Persönlichkeit wird. Sonst bleibt nur eins: *The corrosion of character*.

Digitale Identität ist ambivalent, weil alles, was dem Menschen zu Händen, ambivalent ist und erst im Gebrauch seine Wertigkeit erhält. Die Kunst, sich unterbrechen zu lassen, bleibt online wie offline relevant. Die Frage nach gut oder schlecht stellt sich in der Regel als Frage nach besser oder schlechter. Und eine vermeintliche Freiheit kann auch eine Beschränkung sein. Um diese Beschränkungen zu erkennen und die Freiheit verantwortet zu leben, hilft eine Informations- und Medienethik. Um das Letzte vom Vorletzten unterscheiden und schätzen zu können, bedarf es im Bereich der Medien und des Internets der Theologie und ihrer Beschäftigung mit den Medien.

---

19 Haberer 2015: 77.

## 2 Zum Stand der Diskussion in den Medienanthropologien

Diese weitreichenden Veränderungen in der Konstituierung, Prägung und Gestaltung menschlichen Lebens wird seit einigen Jahrzehnten im Feld der Medienanthropologie wissenschaftlich reflektiert.<sup>20</sup> Medienanthropologische Forschungen bereichern damit das in sich schon breit gesteckte und differenzierte Feld der Anthropologie, das in Philosophie und Theologie ebenso bearbeitet wird wie in der Soziologie, Pädagogik oder Ethik.

Dass die Medienanthropologie dabei nicht nur eine neue Perspektive auf alte anthropologische Fragen einnimmt, sondern eigene kosmologische und anthropologische Prämissen mit sich bringt, soll noch einmal expliziert werden: Vielfach verwiesen wird auf die – von Cassirer – explizit gemachte Beschreibung des Menschen als *animal symbolicum*. Rath formuliert die Grundprämisse sehr präzise, wenn er schreibt: »Der Mensch kann immer nur als *mediales* (das heißt im *Medium* der Symbole sich selbst und die Welt konstruierendes) Wesen bestimmt werden.«<sup>21</sup> Das Grundmodell des *animal symbolicum* weist damit weit über die Reflexion auf bestimmte Medienpraktiken oder die mediale Verfasstheit der Welt hinaus und beschreibt den Menschen als *homo medialis* – nicht im instrumentellen oder systemtheoretischen Sinn, sondern als Beschreibung eines in und durch Medien sich konstituierenden Selbst und seiner Kultur. Diese anthropologische Grundbeschreibung findet in den sozialtheoretischen Beschreibungen etwa von McLuhan ihr Pendant und wurde in unterschiedlichen mediengeschichtlichen Retrospektiven in den letzten Jahrzehnten aufgearbeitet. Bezieht man an dieser Stelle Untersuchungen zum Mediengebrauch und -wandel in rezenten Kulturen mit ein,<sup>22</sup> so wird etwa beim Blick auf die Levante des 1. Jt. v. Chr. eine idealistische Verkürzung ebenso vermieden wie eine lange Zeit vorhandene Fokussierung auf Text- oder Bildmedien bzw. Literalität in Absetzung von Oralität. Die Fragen etwa nach materialisierter Kommunikation<sup>23</sup> bzw. der Materialität der Kommunikation<sup>24</sup> erzeugen ein produktives Spannungsfeld zu gegenwärtigen Debatten um Virtualität und Körperlichkeit.

An diesen Schnittstellen und – je länger je mehr – auch darüber hinaus werden heute sehr unterschiedlich konturierte Medienanthropologien entfaltet und diskutiert.

---

20 Vgl. Voss/Engell 2015; Voss/Krtilova/Engell 2019; Pertierra 2018; Horst/Miller 2012; Endres/Puzio/Rutzmoser 2022. Im Blick auf Medientechniken haben sich zudem neue Felder in der Technikanthropologie ergeben. Vgl. einführend Hefßler/Liggieri 2020.

21 Rath 2003: 25.

22 Frevel 2005; Uehlinger 2003.

23 Frevel 2005: 3–4.

24 Gumbrecht/Pfeiffer 1995.

Für die theologische Anthropologie sind diese Debatten von besonderer Bedeutung. Bereits vor knapp zwanzig Jahren stellte der Religionspädagoge Manfred Pirner heraus, dass die der Medienanthropologie zu Grunde liegende Beschreibung des Menschen als *animal symbolicum* eine entscheidende Würdigung der Imaginations- und Deutungsleistungen der Menschen mit sich führt, über deren Bedeutung in der Theologie – im Anschluss und im Verbund mit anderen Wissenschaften – weiter nachzudenken ist.<sup>25</sup>

Blickt man auf die theologischen Beiträge zur Medienanthropologie in den letzten Jahrzehnten, so fällt dreierlei ins Auge. Erstens findet sich das Gros der – insgesamt nicht allzu breiten – Forschungsarbeit im Feld der Bildungswissenschaften, mithin der Religionspädagogik. Früher als in jeder anderen theologischen Disziplin schien hier die Notwendigkeit zur Reflexion auf digitale Sozialität und Identitätsbildung erkannt zu werden. Studien zu Selfies oder Selbstdarstellung in sozialen Netzwerken markieren die ersten Schritte in der – bildungsorientierten – theologischen Reflexion neuer medialer Konstitutionsbedingungen des Menschen. Herausgestellt wurde hier wiederholt die Entzogenheit und Verborgeneheit des Menschen, ebenso wie die konstitutive Betonung der verkörperten Existenz in der christlichen Tradition.<sup>26</sup> Zweitens – und eng damit verbunden – finden sich verschiedene Versuche, die notwendig zu entwickelnde Medienkompetenz im Sinne einer Medienethik weiterzutreiben. Seit einigen Jahren hat sich diese »Spur« theologischer Medienreflexion jedoch zunehmend unabhängig gemacht von anthropologischen Debatten, um sich vertieft in die immer komplexer werdenden Felder digitaler Medienethik einzubinden. In der Systematischen Theologie finden sich drittens Versuche, die medienphilosophischen Fragestellungen genuin theologisch zu interpretieren und weiterzuführen. Genannt sei hier zum Beispiel Philipps Stoellgers Beschäftigung mit den Figurationen des Menschen ebenso wie Klaas Huizings Reformulierung der Theologie als Medienanthropologie.<sup>27</sup>

### 3 Warum Mensch 4.0?

Als wir im Jahr 2020 die Konsultationsreihe planten, befand sich das Projekt ›Mensch‹ noch auf dem Level 2.0<sup>28</sup> – und das schon eine geraume Weile.<sup>29</sup> Mensch 2.0 war das synonym für die Fantasien der Transhumanisten, die vom

---

25 Pirner 2003: 112–113. Vgl. Pirner/Rath 2003.

26 Lück 2013; Ernst 2015. Vgl. Costanza/Ernst 2012.

27 Stoellger 2019; Huizing 2002.

28 Class 2019.

29 Gelpke/Kluge 2012.

Ersatz der Menschheit durch Roboter und Cyborgs träumten. Weniger drastisch aber um so wirksamer stellten sich *anti-aging* und *human enhancement* dar, die bis heute sehr wirksam nicht den Ersatz aber die Verbesserung und Vervollkommnung des Menschen propagieren und Schritt für Schritt umsetzen.<sup>30</sup> Dabei kommen Medikamente, Prothesen und Implantate zum Einsatz.<sup>31</sup> Die mediale Entwicklung schwankte zur gleichen Zeit zwischen 2.0 – der an großen Unternehmen orientierten Struktur des Internets – und dem Web 3.0 als einer dezentralen Organisationsstruktur.

Mit dem Label ›Mensch 4.0‹ wollten wir auf den Sprung hinweisen, den sich mit den Konstitutionsbedingungen des Menschen durch den Ausbau der Sozialen Medien, insbesondere aber bei der Verschränkung von Virtualität und Realität, zu realisieren im Gange war. Exemplarisch steht dafür der im Jahr 2000 erschienene Beitrag von Matthew Ball *The Metaverse: What it is, where to find it, and who will build it*.<sup>32</sup> Dabei definiert Ball das Metaverse durch folgende 7 Merkmale:

1. »Persistenz: Das Metaversum kennt kein Ende, kein Reset und keine Pause;
2. synchron und live: Als Erweiterung der Realität findet das Metaversum auch in der Echtzeit statt;
3. keine Begrenzung der Zahl der gleichzeitigen Nutzer, aber gleichzeitig ein individuelles Gefühl der ›Präsenz‹ für jeden Nutzer;
4. eine vollumfänglich funktionierende Wirtschaft;
5. das Metaversum ist eine Erfahrung, die die digitale und physische Welt umfasst;
6. uneingeschränkte Interoperabilität zwischen Technologien, Anwendung, Inhalten und Assets;
7. das Metaversum speist sich aus ›Inhalten‹ und ›Erfahrungen‹, die von allen kreierte werden können.«<sup>33</sup>

Hier wird schon sehr deutlich ausgesprochen, worauf die Zukunft der Konstitutionsbedingungen des Menschen hinauslaufen kann: Teil eines globalen virtuellen Marktes zu werden, der den Menschen in seinen Bedürfnissen lenkt und manipuliert.<sup>34</sup> Zudem wird ihm ein Platz zugewiesen, der ihn als Beherrscher des Weltgeschehens enteignet und den Dingen und Algorithmen einen

---

30 Dederich/Zirfas 2024; insbesondere die Kapitel des Abschnitts *Technische Kompensationen und Erweiterungen*.

31 Sieht dazu den Beitrag von Grüter in diesem Band.

32 Ball 2020.

33 Klinkers 2024.

34 Montag 2021.

ähnlichen Handlungsstatus zuteilt. Durch das ›Internet der Dinge‹ mit dem 5G-Standard ist das Web 4.0 und damit die Verschränkung von virtuellen und nicht-virtuellen Realitäten in greifbare Nähe gerückt. Maschinelle Prozesse sollen so in Echtzeit vernetzt werden und zu ›eigenständigen‹ Akteuren werden; der selbstbestellende Kühlschrank ist dabei allenfalls eine nette Spielerei.

Hier stehen also die Weltverhältnisse in Frage, in denen sich der Mensch bisher bewegt hat: Als handelnder und entscheidender Akteur wird dem Menschen maschinelle Selbststeuerung zur Seite gestellt, ebenso wie den bisher herrschenden ›realen‹ Weltverhältnissen, definiert durch Raum und Zeit, durch einen real-virtuellen Komplex neu bestimmt werden.

Darauf weisen wir mit unserem Titel ›Mensch 4.0‹ hin. Dass mittlerweile auch der Mensch 3.0 seinen Platz in der Reihung gefunden hat, war zum damaligen Zeitpunkt weder abzusehen noch intendiert.<sup>35</sup> Von außen mag es nun aussehen, wie eine ›natürliche‹ Abfolge statt einer Disruption, die es sein sollte. Diese Frage nach Kontinuität und Disruption zieht sich entsprechend durch den Band.

Und wo das Geschöpf in Frage steht, ist die Frage nach dem Schöpfer angemessen. Nicht nur deshalb fand dieses Projekt im Gespräch zwischen Theologie, Philosoph\*innen und Sozialwissenschaftler\*innen statt.<sup>36</sup> Schon immer hatte die Frage nach dem Medium auch etwas theologisches, denn Jesus wurde und wird als Botschaft und Verkörperung Gottes, die geweihte Hostie als zentrales Medium des Abendmals begriffen. Die Theologie war und ist hier schon immer viel näher dran, denn das Denken in virtuellen Räumen, deren Durchschreitung und Vermittlung war ihr schon je eigen.<sup>37</sup> Insofern ist sie prädestiniert, die Folgen der aktuellen Entwicklung einschätzten, abwägen und Empfehlungen formulieren zu können.

Dabei ließe sich der Titel »Mensch 4.0« derart (miss-)verstehen, dass nun lediglich eine *neue* Anthropologie vorgelegt wird, die auf die veränderten Weltverhältnisse mit einer relativ klassischen anthropologischen Generalbestimmung des Menschseins antwortet. Demgegenüber versuchte der Konsultationsprozess und der nun vorgelegte Band die anthropologiekritischen Vorbehalte und Interventionen ernst zu nehmen für die Anlage und Programmatik der Treffen wie Diskussionen. Entsprechend entfaltet der Band keine eigene Anthropologie, sondern vermisst die Diskurslagen *nach* den Anthropologiekritiken, welche die Frage nach Konstitutionsbedingungen des Menschseins stellen im Licht des digitalen Medienwandels. Ausgehend von diesem Medien-

---

35 Brandl/Weinhändler 2023.

36 Exemplarisch sei auf Hörisch 2004 und Krämer 2008 hingewiesen.

37 Siehe die Beiträge von Moxter, J. van Oorschot, Ego und Leppin in diesem Band.

wandel werden veränderte Weltverhältnisse des Menschen thematisiert, die eine heuristische und kriteriologische Funktion implizieren. Denn der Wandel – sei er krisendiagnostisch oder als Heilsversprechen interpretiert und ausgegeben – zeigt implizit auch, was in den vielfältigen Diskurslagen zum Medienwandel an anthropologischen Grundbestimmungen vorausgesetzt bleibt. Die Beiträge machen Wandel wie Diskurse sichtbar.

## **4 Zum Inhalt des Bandes**

### **4.1 Medien**

Medienanthropologie beginnt mit der Frage nach dem Medium. Was ein Medium ist, wozu es befähigt und ob (neue) Medien die Weltverhältnisse in entscheidender Weise verändern, waren zentrale Fragestellungen des Konsultationsprozessen. Insbesondere Begriffe wie Virtualität, Realität und Wirklichkeit wurden infrage gestellt und kontrovers diskutiert.

So vertritt Michael Moxter die Auffassung, dass Realität als dynamisches Spannungsfeld zwischen Wirklichkeit und Möglichkeit zu verstehen ist. Dabei habe das Mögliche den Vorrang vor dem Wirklichen, da das Wirkliche nur ein Minimum dessen realisiert, was dem Menschen möglich sei.

Dass solche zentralen anthropologischen Fragen bereits in der Zeit der Entstehung der alttestamentlichen Schriften virulent waren und auf ganz verschiedene Art und Weise thematisiert wurden, zeigt *Jürgen van Oorschot* anhand von drei alttestamentlichen Fallbeispielen. Dabei geht es um die mediale Transformation im Kult, der Präsenz und Erreichbarkeit Gottes.

### **4.2 Raum und Zeit**

Wie bereits oben angedeutet, erfahren Raum und Zeit in den (neuen) Medien eine grundlegende Transformation. Physische Räume verlieren zugunsten von virtuellen sozial hergestellten Räumen mehr und mehr ihren zwingenden Charakter, sich im Hier und Jetzt zu verorten und zu bewegen. Zeit verliert in den (neuen) Medien zunehmend ihren linear ablaufenden Charakter, verläuft in Schleifen, springt vor und zurück oder mäandert vor sich hin, ohne wahrgenommen zu werden. Ja auch, sagen unsere Autorinnen, verweisen aber auch klar darauf, dass vieles gar nicht so neu ist, wie es erscheint, und belegen dies mit vielfältigem empirischen und historischen Material.

Daran, dass Räume auch schon früher nur zu menschlichen Räumen durch soziale Interaktion wurden, erinnert *Thomas Döbler* in seinem Beitrag. Er sieht



den sich in den (neuen) Medien abzeichnenden spezifischen Wandel vor allem in der Trennung von Raum und Ort und belegt dies anhand überzeugender empirischer Beispiele.

Den angeblich neuen Entwicklungen in Bezug auf Raum, Realität und Virtualität hält Beate Ego entgegen, dass sich solche Unterscheidungen bereits in den apokalyptischen Schriften finden lassen, bspw. durchschreiten und -fliegen Boten auf ihrem Weg von der himmlischen in die irdische Welt mehrere andere mehr oder weniger virtuelle Welten.

Barbara Grüters Beitrag behandelt zwar oberflächlich das Thema Zeit in Form von Synchronisation. Tiefgreifend aber geht es ihr um das Entwicklungsphänomen, dass die Digitalisierung – hier in Form eines Implantats – reale Auswirkungen auf den Lebenszusammenhang von Menschen hat, der so weit gehen kann, dass sich organische Prozesse zunächst digital und später auch ohne langfristig verändern lassen.

Michael Moxter reflektiert das Abendmahl aus medienanthropologischer Perspektive in Bezug auf Zeitwahrnehmung, Medialität und theologische Praktiken und Deutungen. Er zeigt, dass die evangelischen Abendmahlstheologie eine spezifische Zeitlichkeit aufweist, die in medialen Transformationen Vergangenes, Gegenwärtiges und Zukünftiges verbindet.

Lorenz Engell nimmt die Ordnungen zwischen Dauer und Augenblick sowie ablaufender und stillstehender, vergangener und vergehender Zeit am Beispiel der Zeitlupenwiederholung (*instant replay*) unter die Lupe. Er kann zeigen, dass die Zeitlupenwiederholung eine bildtechnisch induzierten Zeiterfahrung (Ontographie) erzeugt, die auch heute noch von den (neuen) Medien benutzt wird, um Menschen in einen unbestimmten Zeit-Raum zu entführen.

### 4.3 Sozialität und Gemeinschaft

Dass sich durch die (neuen) Medien die Sozialität des Menschen und die Formen von Gemeinschaft verändern, liegt auf der Hand. Spätestens seit der Corona-Pandemie ist dies jedem deutlich geworden. Aber worin besteht deren Spezifik? Sind junge Mediennutzer asozialer geworden, weil sie sich lieber über WhatsApp schreiben statt telefonieren? Kann (Abendmahls-)Gemeinschaft auch im virtuellen Raum entstehen und verbindlich sein?

So beschäftigt sich Nils Neumann mit den Schilderungen des eschatologischen Mahls im Matthäus- und Lukasevangelium sowie in der Johannesapokalypse, um zu zeigen, dass bereits diese frühen Texte in der Lage waren, Menschen so in ihren Bann zu ziehen, dass diese den Eindruck hatten, live an diesen Mahlen teilzunehmen; dass also Medien generell über das Potenzial verfügen, Menschen in virtuelle Gemeinschaft einzubinden.

Christina Costanza geht in ihrem Beitrag der Frage nach Phänomenen der Gemeindebildung in Social Media-Kontexten nach. Ausgehend von Influencerinnen mit dezidiert christlichem Hintergrund entwirft Costanza ein hermeneutisches Modell der Verbundenheit, das sich insbesondere durch Solidarität, Sinn und Präsenz kennzeichnen lässt. So dass das Kriterium, was soziale virtuelle Gemeinschaft bedeutet, nicht nur an der Anzahl der Beteiligten, sondern an der Qualität der Interaktion untereinander zu messen ist.

Nach Frederike van Oorschot entstehen Gemeinschaften durch Individuen und Individuen werden durch Gemeinschaften geformt. Daran hat sich auch durch die (neuen) Medien nichts geändert. Allerdings funktionieren die Konstitutions- und Aufrechterhaltungsbedingungen anders als in Offline-Gemeinschaften. So scheint es sich oberflächlich betrachtet zunächst um je einzelne Handlungen von Individuen zu handeln, die sich bei näherem Hinsehen als Äußerungen eine Praxisgemeinschaft mit feststehenden Praktiken und Ritualen des Likens, Weiterleitens, Verlinkens und Antwortens herausstellen.

Schließlich fragt Lars Allolio-Näcke nach der Identitätsarbeit junger Männer und Frauen, die sich an deren Aktivität in den neuen Medien ablesen lässt. Haben diese das Potenzial Identitätsarbeit so umfassend und emanzipativ zu gestalten, wie es zuvor nie möglich war, so nutzen dieses Potenzial nur sehr wenige. Die breite Masse konsumiert und übernimmt unreflektiert Stereotype und Vorurteile, von denen man meinte, die seien bereits überwunden

#### 4.4 Körper

Unter dem Stichwort Körper setzten sich unsere Autorinnen mit der Frage auseinander, ob der reale Leib im virtuellen Raum an Bedeutung verliert oder sich in diesen in Form von Avataren verlängert. Wenn ja, welche Rolle nehmen hierbei die Emotionen ein? Aber auch Fragen von Übersetzungen des Körpers in virtuelle Daten (bspw. beim *self-tracking*) und dessen genereller Präsenz standen im Mittelpunkt der Debatte. Und auch hier legen die Autorinnen mehr Akzent auf das Schon-da-Gewesene statt auf Neues und Innovationen.

Tobias Friesens Beitrag setzt sich kritisch mit der von der Leibphänomenologie vorgebrachten These der Entkörperung in Bezug auf Digitalität auseinander. Dabei wird das diskursive Framing der Entkörperung als einseitig kritisiert und von Perspektiven innerhalb des Diskurses der Phänomenologie hinterfragt. Schließlich setzt er eine Theorie der multiplen Verkörperungen entgegen, die gegen die Entkörperungsthese die Verschiebungen der Leibkörperlichkeit in digitalen Medienpraktiken postuliert.

Antonio Lucci behandelt die Beziehung zwischen dem physischen und dem

digitalen Selbst in Videospielen. Lucci weist eine ontologische Unterscheidung beider zugunsten einer ihnen beiden zugrunde liegenden Ontologie (extended mind) zurück. Anhand von ausgewählten Fallstudien zu Computerspielen kann Lucci zeigen, wie die im Spiel vom digitalen Selbst erlebten Dinge direkten Einfluss auf das physische Selbst haben.

Magnus Schlette geht der Frage nach, warum sich die fingierten Umwelten virtueller Realität besser als alle ihnen vorangegangenen Bildmedien dazu eignen, uns ein Gefühl von Freiheit zu vermitteln? Seine Antwort lautet, dass sich Menschen mit Hilfe virtueller Realität lustvolle Vorstellungen in einem zuvor unbekanntem Maß ihrer Wahrnehmung einbilden, das Wahrnehmungsvermögen von der Einbildungskraft dominieren lassen und damit zugleich ihren Imaginationen den Anschein von Realität verleihen können.

Volker Leppin befasst sich mit dem Abendmahl in lutherischer Sicht und kann an dessen Unterscheidung zwischen Leib und Fleisch zeigen, dass der Leib über rein empirisch erfassbare Gegenständlichkeit hinausgeht. Diese Entdeckung ermöglichte es Luther von einer Präsenz des Leibes Christi im Abendmahl zu sprechen. Oder in unseren Kontext übersetzt, überschritten sich schon damals der virtuelle und der reale Raum.

Schließlich rückt Daniel Rode das Phänomen der digitalen Selbstvermessung (Self-Tracking) in den Fokus. Er analysiert an 4 Beispielen, wie der zukünftige Mensch in seiner Körperlichkeit und Leiblichkeit in diskursiven Deutungen des Phänomens Self-Tracking sozial konstruiert wird. So besagt bspw. eine dieser sozialen Konstruktionen, dass die Vorstellung vom Menschen, seiner Lebensführung und auch seines Körpers als veränderbar und gestaltbar zu verstehen ist. Diese Veränderbarkeit wird von den Nutzern dann zumeist als Imperativ verstanden, sich mittels der gewonnenen Daten zu optimieren.

## 4.5 Humanität

Eine gewisse Schnittmenge haben Mensch 2.0 und Mensch 4.0 dann doch: Verbesserung und Vervollkommnung des Menschen. Deshalb spielen post- und transhumanistische Vorstellungen auch weiterhin eine wichtige Rolle. Insbesondere der erste Schritt hin zum ›Internet der Dinge‹ wird von Vertreterinnen des Post- und Transhumanismus als ein wesentlicher Schritt hin zu selbstständig handelnder Technologie gesehen, die einst den unvollkommenen Menschen ablösen soll.

Philipp Stoellger entlarvt den Post- und Transhumanismus als einen weiteren Humanismus unter vielen. Die anvisierte Verewigung des Menschen in welcher Medialität auch immer würde stets die Konditionen des Verewigten in Anspruch nehmen und damit ›das Alte‹ nicht loswerden. Auch lässt sich

fragen, ob ein solches Leben »auf Carbon- oder sogar auf Siliciumbasis«<sup>38</sup> ein wünschenswertes wäre, würde der Mensch doch dadurch nur auf seine gebrechliche Körperlichkeit reduziert und das eigentlich Menschliche des Dazwischen (Fremd-, Sozial-, Gottesverhältnisse) vernachlässigt.

Der Beitrag von Jochen Hörisch zum *Zoon logon echon und der logos ex machina* beschließt den inhaltlichen Teil des Bandes. Er beschäftigt sich mit den Leistungen von KI und deren Grenzen. An konkreten Beispielen, wie einem Sonett, zeigt er auf, dass es einen (bisher) unüberwindbaren Unterschied zwischen dem Tier und der Maschine gibt: eine latente Peinlichkeit, nämlich eine nicht recht programmierbare Emotionalität.

## 5 Ziele und Offengebliebenes

Der vorliegende Band dokumentiert einen Konsultationsprozess, der 2021–2023 an der FEST Heidelberg in Kooperation mit dem Zentralinstitut Anthropologie der Religionen (ZAR) Erlangen durchgeführt wurde. Geleitet wurde dieser von Frederike van Oorschot (FEST), Lars Allolio-Näcke (ZAR), Michael Moxter (Universität Hamburg) und Jürgen van Oorschot (ZAR). Das Format der Konsultationsprozesse dient dazu, Wissenschaftler\*innen aus unterschiedlichen Disziplinen zu einem Thema ins Gespräch zu bringen. Auf diese Weise soll ein Diskursfeld hergestellt werden zu Themen, an denen sonst kein Diskurs besteht. Die Notwendigkeit eines interdisziplinären Zuschnitts dieses Unterfangens wird in der Literatur allenthalben beschworen und der Ertrag vielfach vor Augen geführt. Umso mehr freuen wir uns, dass dies mit dem Konsultationsprozess an der FEST gelungen ist. Die sechs Konsultationstreffen haben dies eindrücklich geleistet, indem die Weltverhältnisse des Menschen zwischen alttestamentlicher Wissenschaft und Game Studies, Sportwissenschaft und Praktischer Theologie, Medienwissenschaft und Psychologie diskutiert wurden. Die meisten Beiträge des Bandes dokumentieren Vorträge, die während des Prozesses zur Diskussion gestellt wurden.

Ein solcher Prozess ist notwendigerweise explorativ und im Detail ergebnisoffen. Dies gilt zum einen im Blick auf zeitliche und personelle Beschränkungen: Angesichts des breiten Themas wurden einige Phänomene nur touchiert, die weiterer Bearbeitung harren. Dies gilt aber auch inhaltlich: Die interdisziplinäre Kartierung der Konstitutionsbedingungen von Menschsein bietet keine klassische Anthropologie als Lehre vom Menschen – und will dies auch nicht leisten. Vielmehr umreißt der Band das Feld, in dem Anthropologien entfaltet und in denen sie sich bewähren müssen.

---

38 Stoellger 2019.

Dies gilt auch für die Theologie: Denn wie aus dem Dargestellten deutlich wird, stellt eine breitere theologische Debatte zu Fragen der Medienanthropologie auch zwischen den einzelnen theologischen Disziplinen derzeit ein Desiderat dar. Dies ist umso erstaunlicher als im Feld der theologischen Anthropologie in den letzten Jahrzehnten durchaus »Bewegung« gewesen ist: So kommt es in den sogenannten historischen Fächern des Alten und Neuen Testaments sowie der Kirchengeschichte zur Wahrnehmung anthropologischer Phänomene und Zusammenhänge in ihren Untersuchungsfeldern, die im Austausch mit sozial- und kulturwissenschaftlichen Forschungen analysiert werden. Zugleich wird dabei immer wieder in verschiedenen Zusammenhängen mit den systematisierenden Anliegen theologischer Dogmatik und Ethik Verbindungen gesucht und gefunden und viele der an diesem Band Beteiligten haben entscheidenden Anteil daran. Zu einem solchen interdisziplinären Gespräch sowohl in der Theologie als auch darüber hinaus anzuregen durch die Kartierung der Konstitutionsbedingungen von Menschensein 4.0 ist Anliegen des vorliegenden Bandes.

## 6 Dank

Wie alle akademische Arbeit verdankt sich auch der vorliegende Band der Unterstützung vieler Personen und Institutionen. Der Steuerungsgruppe des Konsultationsprozesses danken die Herausgeber\*innen für die angeregte und kollegiale Zusammenarbeit. Den Mitgliedern des Konsultationsprozesses<sup>39</sup> sei für die Offenheit für dieses interdisziplinäre Neuland, die Neugier aufeinander und die reichhaltigen disziplinären Beiträge gedankt.

Für den bereitgestellten institutionellen Rahmen des so fruchtbaren Formats einer interdisziplinären Konsultationsreihe geht der Dank an die FEST Heidelberg. Finanziell unterstützt wurde die Konsultationsreihe vom Digitalinnovationsfonds der Evangelischen Kirche in Deutschland, der FEST und dem ZAR – auch diesen gilt unser Dank. Für die Aufnahme in die Reihe FEST Forschung danken wir den Reihenherausgeber\*innen. Anke Munro danken wir für die herzliche und unkomplizierte Unterstützung bei der Fertigstellung des Bandes. Satz und Layout hat Steffen Schröter von text plus form übernommen, dem wir für die gewohnt professionelle und reibungslose Zusammenarbeit danken. Anja Konoka, Daniela Jakob und Frank Krabbes von heidelberg university publishing danken wir für die Unterstützung bei der Drucklegung.

In vielfältiger Weise haben die studentischen Mitarbeiter\*innen Isabel Heckmann, Ellen Ohlhauser, Selina Fucker und Simon Haug sowie Dr. Ermylia

---

39 Vgl. Anhang 3 dieses Bandes für eine Liste der Konsultationsmitglieder.

Aichmalotidou als Tagungsorganisatorin den Konsultationsprozess begleitet. Ihnen gilt unser herzlicher Dank für die reibungslose Ermöglichung der Konstitutionsbedingungen einer solchen akademischen Unterfangens.

Heidelberg/Erlangen, November 2024

## Literatur

- Ball, Matthew 2020: The Metaverse: What it is, where to find it, and who will build it. <https://www.matthewball.co/all/themetaverse> (abgerufen am 24.11.2024).
- Beutel, Manfred E. et al.: Procrastination, Distress and Life Satisfaction across the Age Range. A German Representative Community Study, PLoS ONE, 12. Februar 2016. <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0148054>
- Brandl, Sabine/Weinhändler, Gisela (Hg.) 2023: Mensch 3.0. Kurzgeschichten. München, muc Verlag.
- Burkart, Günter 2000: Mobile Kommunikation. Zur Kulturbedeutung des »Handy«. In: Soziale Welt, 2: 209–231.
- Class, Thomas R. 2019: Mensch 2.0. Die 2. Schöpfung. Auf dem Weg zum Ende der natürlichen Menschheit – am Beginn des neuen Zeitalters. Ahrensburg, tredition.
- Costanza, Christina/Ernst, Christina (Hg.) 2012: Personen im Web 2.0. Kommunikationswissenschaftliche, ethische und anthropologische Zugänge zu einer Theologie der Social Media. Edition Ethik, 11. Göttingen, Edition Ruprecht.
- Dederich, Markus/Zirfas, Jörg (Hg.) 2024: Optimierung. Ein interdisziplinäres Handbuch. Berlin, J. B. Metzler.
- Döbler, Thomas 2014: Das Ende der Verbindlichkeit? Veränderungen sozialer Beziehungen durch mobiles Kommunikationsverhalten. In: Wimmer, Jeffrey/Hartmann, Maren (Hg.): Medienkommunikation in Bewegung. Mobilisierung – Mobile Medien – Kommunikative Mobilität. Wiesbaden: Springer VS: 139–154. [https://doi.org/10.1007/978-3-531-19375-5\\_8](https://doi.org/10.1007/978-3-531-19375-5_8)
- Endres, Eva-Maria/Puzio, Anna/Rutzmoser, Carolin (Hg.) 2022: Menschsein in einer technisierten Welt. Interdisziplinäre Perspektiven auf den Menschen im Zeichen der digitalen Transformation. Wiesbaden, Springer.
- Ernst, Christina 2015: Mein Gesicht zeig ich nicht auf Facebook. Social Media als Herausforderung theologischer Anthropologie. Edition Ethik, 15. Göttingen, Edition Ruprecht.

- Foucault, Michel 1971: Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften. Aus dem Französischen von Ulrich Köppen (Les mots et les choses, 1966). Frankfurt/M., Suhrkamp.
- Frevel, Christian (Hg.) 2005: Medien im antiken Palästina. Materielle Kommunikation und Medialität als Thema der Palästinaarchäologie. FAT 2 (10). Tübingen, Mohr Siebeck.
- Gelpke, Basil/Kluge, Alexander 2012: Mensch 2.0. Die Evolution in unserer Hand. DCTP Development Company for Television Programmes, NZZ.
- Gumbrecht, Hans Ulrich/Pfeiffer, K. Ludwig (Hg) 1995: Materialität der Kommunikation. Frankfurt/M., Suhrkamp.
- Haberer, Johanna 2015: Digitale Theologie. Gott und die Medienrevolution der Gegenwart. München, Kösel.
- Heßler, Martina/Liggieri, Kevin (Hg.) 2020: Technikanthropologie. Handbuch für Wissenschaft und Studium. 1. Baden-Baden, Nomos Verlagsgesellschaft.
- Hörisch, Jochen 2004: Gott, Geld, Medien. Studien zu den Medien, die die Welt im Innersten zusammenhalten. Frankfurt/M., Suhrkamp.
- Horst, Heather A./Miller, Daniel (Hg.) 2014: Digital anthropology. 3. Auflage. London, Bloomsbury Academic.
- Huizinga, Klaas 2002: Der inszenierte Mensch. Eine Medien-Anthropologie. Ästhetische Theologie 2. Stuttgart, Kreuz-Verlag.
- Jüngel, Eberhard 2002: Der Gott entsprechende Mensch. Bemerkungen zur Gottebenbildlichkeit des Menschen als Grundfigur theologischer Anthropologie (1975). In: Ders. (Hg.): Entsprechungen: Gott – Wahrheit – Mensch. Theologische Erörterungen II, 3. Auflage. Tübingen, Mohr Siebeck.
- Klinkers, Michael 2024: Was ist das Metaverse. <https://www.cio.de/a/was-ist-das-metaverse.3683446#:~:text=Metaverse%20%2D%20Definition,präsentiert%2C%20gekauft%20und%20ausprobiert%20werden> (abgerufen am 24. 11. 2024).
- Krämer, Sybille 2008: Medium, Bote, Übertragung, Kleine Metaphysik der Medialität. Frankfurt/M., Suhrkamp.
- Lévinas, Emmanuel 1989: Humanismus des anderen Menschen. Übersetzt und mit einer Einleitung versehen von Ludwig Wenzler (Humaine de l'autre homme, 1972). Hamburg, Felix Meiner Verlag.
- Lück, Anne-Kathrin 2013: Der gläserne Mensch im Internet. Ethische Reflexionen zur Sichtbarkeit, Leiblichkeit und Personalität in der Online-Kommunikation. Forum Systematik, 45. Stuttgart, Kohlhammer Verlag.
- Montag, Christian 2021: Du gehörst uns! Die psychologischen Strategien von Facebook, TikTok, Snapchat & Co – und wie wir uns vor der großen Manipulation schützen. München, Blessing.
- Oer, Eva/Cohrs, Christian 2016: #Generation Selfie. München, Riva.

- Parzer, Magdalena 2008: Phänomen Handy. Das Mobiltelefon als permanenter Begleiter aus psychologischer Sicht. Eine qualitativ-empirische Untersuchung. Riga, Akademikerverlag.
- Pertierra, Anna Cristina 2018: Media Anthropology for the Digital Age. Newark/NJ, Polity Press.
- Pirner, Manfred L./Rath, Matthias (Hg.) 2003: Homo medialis. Perspektiven und Probleme einer Anthropologie der Medien. Medienpädagogik interdisziplinär, 1. München, kopaed.
- Pirner, Manfred L. 2003: Extra media nullus homo? Theologische Aspekte zu einer Anthropologie der Medien. In Pirner, Manfred L./Rath, Matthias (Hg.): Homo medialis. Perspektiven und Probleme einer Anthropologie der Medien. Medienpädagogik interdisziplinär, 1. München, kopaed: 107–118.
- Rath, Matthias 2003: Homo medialis und seine Brüder. Zu den Grenzen eines (medien-)anthropologischen Wesensbegriffs. In: Pirner, Manfred L./Rath, Matthias (Hg.): Homo medialis. Perspektiven und Probleme einer Anthropologie der Medien. Medienpädagogik interdisziplinär, 1. München, kopaed: 17–30.
- Rinderspacher, Jürgen P. 1982: Krise der Zeiterfahrung und industrielle Zeitwirtschaft. PROKLA. Zeitschrift für Kritische Sozialwissenschaft, 12 (46): 119–133.
- Schraube, Ernst 2023: Subjektivität und Technik. In: Wolfradt, Uwe/Allolio-Näcke, Lars/Ruppel, Paul S. (Hg.), Kulturpsychologie. Eine Einführung. Wiesbaden, Springer VS: 439–448.
- Schröder, Jürgen 2008: Besinnung in flexiblen Zeiten. Leibliche Perspektiven auf postmoderne Arbeit. Wiesbaden, Springer VS.
- Sennett, Richard 1998: The corrosion of character. The personal consequences of work in the new capitalism. New York/NY., WW Norton & Co.
- Sennett, Richard 2000: Der flexible Mensch. Die Kultur des neuen Kapitalismus. Berlin, Berliner Taschenbuch Verlag.
- Sparn, Walter 2016: Das Verschwinden des Ich? Vortrag anlässlich der 6. Jahrestagung des Zentralinstituts »Anthropologie der Religion(en)« vom 13.–14. 10. 2016 an der Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg.
- Stoellger, Philipp (Hg.) 2019: Figurationen des Menschen. Studien zur Medienanthropologie, Interpretation Interdisziplinär 18. Würzburg, Königshausen & Neumann.
- Strauss, Stefanie/Herlyn, Gerrit/Hengartner, Thomas 2009: Mobil kommunizieren. Input 2.
- Uehlinger, Christoph (Hg.) 2000: Images as media. OBO, 175. Fribourg/Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.



Voss, Christiane/Engell, Lorenz (Hg.) 2015: *Mediale Anthropologie*. Schriften des Internationalen Kollegs für Kulturtechnikforschung und Medienphilosophie 23. Paderborn, Wilhelm Fink.

Voss, Christiane/Krtilova, Katerina/Engell, Lorenz (Hg.) 2017: *Medienanthropologische Szenen. Die conditio humana im Zeitalter der Medien*. Paderborn, Wilhelm Fink.



# **I. Medialität**



# Erweiterte, reduzierte und ›richtige‹ Realitäten

## Zur Plastizität des Wirklichkeitssinnes

Michael Moxter

Und jetzt glauben Sie, bitte, nicht [...] dass ich damit nichts anderes sagen will, als daß jeden das schwer zu verwirklichende reizt und daß er das verschmäht, was er wirklich haben kann. Ich will sagen: daß in der Wirklichkeit ein unsinniges Verlangen nach Unwirklichkeit steckt!

Musil, *Der Mann ohne Eigenschaften*

In der gemeinsamen Konsultation, deren überarbeitete Vorträge dieser Band dokumentiert, hat sich in intensiven Diskussionen immer wieder auch eine Frage gestellt, die man in erster Näherung als die nach dem Realitätsgehalt virtueller Welten bestimmen kann.<sup>1</sup> Freilich lauert in dieser schlichten Formulierung ein ganzes Nest von Problemen, ist doch alles andere als klar, was mit Realität gemeint ist: Existenz in Raum und Zeit oder Gegebensein für ein wahrnehmendes Subjekt oder am Ende gar die cartesische *realitas obiectiva*? Aber selbst wenn diese Frage einigermaßen befriedigend beantwortet wäre und auch der Begriff der Virtualität geklärt, so bürdete die Rede von virtuellen Welten und also der Realitäten im Plural den Explikationsversuchen zusätzliche Lasten auf. Angesichts dieser Lage empfiehlt es sich, den systematischen Ertrag an konkreten Phänomenen, die im Zeitalter der Digitalisierung erkennbar wer-

---

1 Das Thema prägt auch jüngere Veröffentlichungen: Vgl. nur Chalmers 2023, sowie Beisbart, 2024. Vgl. in diesem Band insbesondere die Beiträge von Antonio Lucci und Tobias Friesen.

den, zu ermitteln. An diesem Ziel orientiert sich der vorliegende Band. Die genannte Problemlage soll an dieser Stelle aber erläutert und diskutiert werden, auch wenn kein Fazit angekündigt wird, das die divergierenden Überzeugungen der an diesem Band Beteiligten integrieren könnte oder wollte.

Die der gemeinsamen Arbeit beigeordnete Thesenreihe<sup>2</sup> stellte die Erkundungen des Problemfeldes in den Umkreis einer historisch ausgerichteten Medienanthropologie (These 1), die sich an Unterscheidungen orientiert (zu denen auch die Unterscheidung von real und virtuell gehört) und darum nicht mit vorgegebenen Ontologien oder Ergebnissen der Wirklichkeitswissenschaften operiert. Historisierungen erfordern es, den zeittypischen Modus des jeweiligen Unterscheidens zu beachten und die Ausprägungen des Wirklichkeitsverständnisses zu beschreiben, die sich kontextabhängig transformieren und in Zeiten umfassender Digitalisierung eine neue Eskalationsstufe erreichen.

Zugänglich ist folglich nicht die Wirklichkeit, nach deren Maßstäben eine Art Zertifikationsagentur Gütesiegel für die Realitätsnähe computererzeugter oder -gestützter Eindrücke verleihen und vor Gefahren der De- oder Irrealisierung warnen könnte. Trotzdem bleibt die Frage relevant, was wir tun, wenn wir Virtuelles und Reales unterscheiden, worin das jeweils Unterschiedene seinen Zusammenhang bewahrt und wie es mit anderen Differenzierungen verbunden ist (These 10). Unterstellt wird, dass gerade an den historischen Transformationen, denen es unterliegt, das vorausgesetzte bzw. das neu artikuliert wirkliche Wirklichkeitsverständnis am deutlichsten erkennbar ist. Wenn die Thesenreihe von der »Plastizität des Wirklichkeitsbegriffs« spricht (These 14), fordert sie einen reflektierten Umgang mit Differenzen, den man in Anlehnung an eine typisch protestantische Prägung als Kunst der Unterscheidung bezeichnen darf.

Vor diesem Hintergrund versucht der folgende Beitrag, die Verschränkung der Unterscheidung von real/virtuell mit verwandten Differenzierungen darzulegen (I), sodann im Anschluss an Beobachtungen Hans Blumenbergs Wirklichkeit als Grenzbegriff zu skizzieren (II), die Nachbarschaft von Virtualität und Fiktionalität zu diskutieren (III) und schließlich auf den Zusammenhang von Medientheorie und Theologie in anthropologischer Perspektive hinzuweisen (IV).

---

2 Die im folgenden genannten Thesen finden sich in Anhang 1 dieses Bandes.

## I

Während die Unterscheidung *real/irreal* durch Negation erzeugt ist und darum die Eindeutigkeit einer Disjunktion zumindest suggeriert,<sup>3</sup> zeigt sich bei anderen Kontrastkandidaten und Oppositionen (zu denken ist an *fiktiv, illusorisch, virtuell, imaginär* oder *simuliert*), wie vieldeutig unsere Verwendung des Wortes *real* ist. Setzt man es darüber hinaus ins Binnenverhältnis zu seinen Verwandten *faktisch, wirklich, gegeben, positiv* oder *objektiv*, werden die Bedeutungsabschattungen des Begriffs unübersehbar. Eindeutig scheint nur das Unterscheiden selbst zu sein, das vor allem der Bekräftigung dient, in der jeweils einschlägigen Angelegenheit habe man es jedenfalls nicht mit *Traum, Einbildung, Phantasie, Schein* oder mit *Fingiertem* und *Erdichtetem* zu tun. Es ist der aufgekommene oder denkend antizipierte Zweifel, der die Affirmation, dieses oder jenes sei *real*, erforderlich macht.

Dieser Funktion entspricht im Kontext der älteren Logik, wie sie Kant voraussetzte, eine modaltheoretische Ordnung, nach der Urteile *problematisch, assertorisch* oder *apodiktisch* sind und also *möglicherweise, wirklich* oder *notwendig* zutreffen. Dieser Logik zufolge ist alles das *möglich*, was keinen Widerspruch in sich selbst enthält, und alles *notwendig*, was sich noch nicht einmal bestreiten (nicht einmal nicht denken) lässt, während *wirklich (real)* alles ist, was zwischen beiden Grenzen bleibt, ein Mittleres, das auch nicht sein könnte, aber nun einmal ist. In Affinität zu wahrheitstheoretischen Gesichtspunkten wäre von Propositionen zu sprechen, die falsifiziert werden könnten, aber sich fürs erste bewährt haben.

Besteht die grundlegende Pointe der Rede vom *Realen* in dieser bekräftigenden Abhebung, so entstehen Folgeprobleme, sobald man genauer in Augenschein nehmen will, welchen Status das Ausgeschlossene jeweils hat. Wenn wir z. B. aufwachend merken, dass wir geträumt haben, liegt zwar die Bekräftigung nahe, das Geträumte sei nicht *real* und die wirkliche Welt eine andere als die, die sich im Traum aufdrängte. Dennoch kann der Traum als Ausdruck einer Realität eigener Art bestimmt und analysiert werden, die etwa in einem *faktisch* bestehenden schlechten Gewissen, einem tatsächlich erlittenen Trauma oder einem schon lange gehegten Wunsch besteht. Träume können *reale* Spuren des *wirklich* Begehrten oder *tatsächlich* Erlebten sein und prägen dann das *faktische* Verhalten. Nicht erst Freud, sondern schon die Religionsgeschichte legte es nahe, die Traumanalyse der schlichten Dichotomie von *richtiger Realität* und *bloßer Phantasiewelt* zu entziehen. Entsprechend im *Ästhetischen*: Als Leser eines Romans oder als Kinogängerin sind wir mit

---

3 Strictu sensu gilt das nur für der Unterscheidung *real/nicht-real*.

fiktiven Welten konfrontiert, in denen nichts real sein muss, um uns die Lage der Dinge, wie sie nun einmal ist, bzw. die *conditio humana*, der keiner entgeht, vor Augen zu führen. Darauf ist noch zurückzukommen (Teil III).

Irritationen bezüglich des Realitätsverständnisses, die von diesen und verwandten Phänomenen ausgehen, lassen sich leicht neutralisieren. Man kann einfach stipulieren, nur das solle, könne und dürfe als *real* gelten, was sich den Sinnen darbietet, sich messen und mit mathematischen Gleichungen beschreiben, als quantifizierte Datenmenge darstellen lässt. Mit entsprechenden Forderungen vereindeutigt man das mit dem Wort *real* Gemeinte, muss sich aber kritisch befragen lassen, ob man nicht zu viel von dem ausschließt, woran wir vernünftigerweise Interesse haben oder was wir in Handlungen und alltagspraktischen Orientierungen in Anspruch nehmen. Es ist die Crux des Realismus, dass es nicht schwerfällt, Eindeutigkeit und Bestimmtheit des Realitätsbegriffs herzustellen, wenn man die Begründbarkeit der eigenen Voraussetzungen auf die leichte Schulter nimmt. Man kann naive Formen des Realismus an ihrem blinden Fleck identifizieren, für die lebensweltlichen Vollzüge von Realisten oder Physikalisten keinen Sinn zu haben. Insofern kann zwar dekretiert werden, nur Einzeldinge oder Sachverhalte dürften *real* genannt werden, Welt als Summe alles Wirklichen lasse sich nur als eine abzählbare Menge von Gegenständen oder als Inbegriff aller Sachverhalte denken. Aber wenn die erzielte Klärung verlangt, Erkenntnis als eine Form der Abbildung zu bestimmen, die eine erkenntnisunabhängige Welt in deskriptiven Sätzen spiegelt wie eine ruhige Wasseroberfläche die Wolken, erscheint der Verzicht auf kritische Selbstreflexion endgültig als zu hoher Preis für die Einfachheit der erreichten Lösung. Die Unterbestimmungen, die sie in Kauf nimmt, bestehen in der Reduktion der Sprache auf deren deskriptive Funktionen, im Rekurs auf sogenannte Protokollsätze und in der systematischen Ausblendung aller Formen, die – wie etwa performative Sprechhandlungen – Wirkliches vermitteln und nicht bloß abbilden. Auch Zeichen und Symbole, die Medien der Erkenntnis sind, fallen auf der Liste der Voraussetzungen einfach aus. Kombinationen aus der Annahme einer sprach- bzw. bewussteindependen Realität, einer Abbildtheorie der Erkenntnis und einem Atomismus (der Einzeldinge oder der logischen Tatsachen) verdienen es, als *metaphysischer Realismus* bezeichnet zu werden, dem unten (Teil III) raffiniertere Formen, realistisch zu sein, gegenübergestellt werden sollen. Ich spreche im Folgenden freilich meist vom *naiven Realismus* (dem ein *naiver Antirealismus* präzise entspricht), weil ich den Eindruck nicht teile und also auch terminologisch nicht vermitteln möchte, die charakteristische systematische Schwäche eines solchen Realismus liege in seiner Zugehörigkeit zur Metaphysik und nicht in seiner Naivität.

Zwei Varianten einer kontrastierenden Explikation des *Realen* seien, diesen ersten Teil abschließend, noch genannt.



a) Freuds Unterscheidung zwischen Realitätsprinzip und Lustprinzip, nach der es für die psychische Entwicklung ausschlaggebend ist, die ursprünglich ausschließliche Orientierung an eigener Lustmaximierung durch Anerkennung des Realitätsprinzips allmählich abzulösen. Diese Spielart der Kontrastierung führt eine zeitliche Dimension in den Wirklichkeitssinn ein: Dieser kommt erst spät und ersatzweise zum Zuge, indem das Lustprinzip, das dem Bewusstsein eingeschrieben scheint, sein Herrschaftsmonopol verliert.<sup>4</sup> Orientierung am Realen, an der Endlichkeit, im Grenzwert am Tod als Größen, denen man nicht ausweichen kann, verlangt Aufschub der Befriedigung und also Duldung von Unlust und macht Realitätswahrnehmung zu einer schmerzlichen Angelegenheit. Lust ist nur noch auf dem Umweg der Unlustakzeptanz erwartbar.<sup>5</sup> Realitätsorientierung ist folglich alles andere als natürlich.

b) Die kantische Unterscheidung *gegeben/gedacht*<sup>6</sup> enthält einen kritischen Sinn aufgrund der Überzeugung, das Denken könne die Legitimität seiner Begriffe nicht aus sich selbst generieren, sondern sei auf Anschauungen angewiesen (es bleibe also innerhalb der reinen Anschauungsformen von Raum und Zeit stets auf *Sinnliches* bezogen). Die Umkehrung gilt auch: Ein ausschließlich sinnlich Gegebenes müsste unterhalb der Schwelle der Wahrnehmung bleiben, wäre es nicht durch Verstandesbegriffe in Urteilen (und schließlich auch im Horizont regulativer Vernunftideen) bestimmt. *Real* ist insofern dasjenige, was *gegeben und gedacht* ist, während das bloß Gegebene oder das bloße Gedachte jenseits der Grenzen humaner Erkenntnis bleiben und darum keine Relevanz für sie haben. Es ist diesbezüglich in Erinnerung zu rufen, dass die kantische Widerlegung des ontologischen Gottesbeweises (mithin sämtlicher Wege der rationalen Theologie) in der These besteht, *Sein* sei kein *reales Prädikat*.<sup>7</sup> Die Exposition des Realitätsbegriffs war in unterschiedlichen Formen mit der des Gottesgedankens verbunden. Das galt bereits für die traditionelle Metaphysik (Descartes), aber auch noch für die *metakritische* Transformation der kantischen Transzendentalphilosophie in Hegels Logik.

Insofern ist Kants *transzendentales Ideal* der Inbegriff aller möglichen Prädikate, der logisch vorausgesetzt und beständig mitgeführt wird, soll eine Sache als durchgängig bestimmt gedacht werden. Heißt Urteilen, einem Gegenstand (Subjekt) ein Prädikat zuzuschreiben, so ist in allen Urteilen *Sein* als eine Kopula vorausgesetzt, die Subjekt und Prädikat verbindet (S ist P). Diese

---

4 Freud 1976: 3–69.

5 A. a. O.: 6.

6 Durch die Rezeptivität der sinnlichen Eindrücke wird ein Gegenstand *gegeben*, durch die Spontaneität der Begriffe wird er im Verhältnis zu diesen *gedacht*: I. Kant, KdrV A 50 (= AA IV, 47).

7 Kant, KdrV A 598 f. (= AA III, 401).

Verwendung des Wortes *ist (sein)* ist wahrheitsdifferent, weil erst sie ein Urteil zustande bringt, über dessen Wahrheit oder Falschheit gestritten werden kann. Dagegen ist die Verwendung des Seinsbegriffs im Sinne der Existenzsetzung (*Banksy ist, er existiert, will heißen*: Es gibt wirklich einen und nur einen Künstler, der eine spezifische Street Art geschaffen hat und sich Banksy nennt) von diesem veritativem Sein prinzipiell unterschieden. Sein ist kein reales Prädikat, besagt daher: Aus veritativem Sein kann nicht auf Existenz geschlossen werden. Wie vollständig auch immer ein Gegenstand bezüglich möglicher Prädikate bestimmt sein mag, die Frage nach dem Sein oder Nichtsein dieses Gegenstandes bleibt offen. Über Existenzsetzung muss auf anderen Wegen entschieden werden. Für den Gottesgedanken hat das die Konsequenz, dass Gott zwar das Prädikat *notwendig existierend* zugeschrieben werden kann (und vielleicht sogar muss), daraus aber noch keine Berechtigung folgt, Gott für *real* oder für *existent* zu halten. Vom Inhalt und Umfang eines Begriffes oder einer Vorstellung führt kein direkter Weg zur Wirklichkeit. Der kantische Hintergrund führt theologische Implikationen in die Debatte um virtuelle Realitäten ein. Das zeigt sich auch an Hans Blumenbergs Beobachtungen zum Wirklichkeitsbegriff.

## II

Ein naiver Realismus und ein ihm zwar widerstreitender, aber mit dessen Voraussetzungen operierender Antirealismus teilen die Vorstellung, Erkenntnis sei eine Beziehung zwischen zwei unabhängigen, an und für sich bestehenden Größen, deren eine das Erkannte (die Wirklichkeit), deren andere das Erkennende (z. B. ein Bewusstsein) ist, und die entweder als erfüllt und ihrerseits faktisch bestehend (Realismus) oder eben als unausweisbar, bloß vermeint und also nicht-gegeben (Antirealismus) konzipiert wird. Andere philosophische Positionen sind in der Absicht angetreten, diesen Gegensatz und dessen gemeinsame Voraussetzungen zu überwinden (oder auch nur: hinter sich zu lassen). So entwerfen ein ursprünglich *interner Realismus* genannter Neopragmatismus<sup>8</sup> oder ein sogenannter Neorealismus<sup>9</sup> dezidiert *nachmetaphysische* Positionen, die einen dritten Weg zwischen den sich erfolglos streitenden Parteien als Bedingung einer kritisch reflektierten Erkenntnislehre einschlagen.<sup>10</sup>

8 Hilary Putnam hat seine Position 1981: 49 ff. und 1987 entfaltet und kommentiert seine diesbezüglichen Überzeugungen später (1991: 188–211) noch einmal. Vgl. Putnam 1992: 3–42.

9 Gabriel 2016.

10 Meine Beschreibung folgt der kantischen Diagnose der Metaphysik als eines Tummelplatzes für rüstige Ritter, die mal hier, mal dort, einen Hieb landen, aber niemals ihr Ziel erreichen, den Gegner aus dem Feld zu schlagen (vgl. Kant KdrV A 423 [= AA III, 291]).

Zwischen einem metaphysischen Realismus und der relativistischen bzw. interpretationistischen Auflösung des Erkenntnisbegriffs soll ein epistemisches Verhältnis zur Wirklichkeit festgehalten werden, das gleichwohl mit unhintergebarerer Perspektivität oder mit (sprachlicher, semiotischer oder symbolischer) Vermitteltheit der Erkenntnis rechnet.

Ein reflektierteres Verständnis des Wirklichkeitsbegriffs entwickelt auf anderen Wegen auch Hans Blumenberg. Für ihn sind *wirklich* bzw. *real* implikative Prädikate, die in unterschiedlichen Paradigmen der Erkenntnis und divergierenden historischen Formen der Philosophie ausgeprägt werden, aber unerkannt im Hintergrund bleiben, solange diese Paradigmen wirksam sind.<sup>11</sup> Was jeweils als *wirklich* gilt, kann folglich nicht integrativ in einer Wirklichkeitslehre (Ontologie) zusammengeführt und harmonisiert, aber auch nicht thematisiert werden, solange es gilt. Wirklichkeitsbegriffe im Plural wahrzunehmen, erfordert deren Historisierung in einer Phänomenologie der Geschichte, welche die selbstverständlichen (impliziten) Unterstellungen einer jeweiligen Epoche aus den Gründen zu ermitteln sucht, die zu deren Ablösung und (partieller) Ersetzung führten. Wirklichkeitsverständnisse werden dieser Voraussetzung zufolge allererst erkennbar und identifizierbar im Lichte der Kritik, mit der ein neues, seinerseits im Modus der Selbstverständlichkeit operierendes Bild des Wirklichen sich durchsetzt. Wirklichkeit ist für Blumenberg daher sowohl ein implikativer Grenzbegriff menschlicher Erkenntnisansprüche als auch ein Kontrast- und Korrekturbegriff, der eliminativ operiert.<sup>12</sup> An dem, was im kritischen Verfahren übrigbleibt, am ungetilgten Rest zeige sich der Härtegrad des Wirklichen, und zwar sowohl in der Ablösung der Epochen wie auch in der gerade aktuellen Konstellation. Blumenberg fasst das programmatisch in die Formel: »Wirklich ist, was nicht unwirklich ist«<sup>13</sup> – eine Auskunft, die nicht tautologisch durch doppelte Negation eine Definition erschleicht, sondern die diejenigen Verfahren markieren soll, in denen Falsifiziertes, Hin-fälliges oder Undurchführbares zutage befördert und aufgegeben wurde, mit denen am Wirklichkeitsanspruch der Erkenntnis aber festgehalten wird. Obwohl auch nach Blumenbergs Urteil ein direkter Zugang zum Wirklichen als solchem nicht eröffnet werden kann (wie der Antirealismus weiß), macht sich das Wirkliche (das der Realismus zur Geltung bringt) im Spiegel dessen bemerkbar, was trotz verschärfter Eliminationsverfahren nicht erledigt ist.

---

11 »Der Wirklichkeitsbegriff einer Epoche bleibt in ihren Zeugnissen in eigentümlicher Weise stumm, und das nicht zufällig, sondern aufgrund der eigentümlichen Selbstverständlichkeit, mit der eine Epoche sich an das hält, was ihr für *wirklich* gilt. Von ihrem Wirklichkeitsbegriff macht eine Epoche Gebrauch, aber [...] sie kann von ihm [...] nicht reden, und in diesem Sinne ›hat‹ sie ihren Wirklichkeitsbegriff nicht« (Blumenberg 2020: 11).

12 Vgl. Sommer 2014: 363–378.

13 Blumenberg 1989: 806.

Wie schon angedeutet, gehört zur Genealogie eines veränderten Wirklichkeitsbegriffs der Modus des Selbstverständlichen, das Wirkungen zeitigt, ohne auffällig zu werden. Man könnte das Verfahren, das Blumenberg diesbezüglich offeriert, eine heterodoxe Variante eidetischer Reduktion nennen, da es nicht das Wesen einer Sache aus deren faktisch nicht weiter variierbaren Erscheinungen zu ermitteln verspricht, sehr wohl aber an der Preisgabe dessen, was sich nicht länger behaupten lässt, den Wert dessen abliest, was sich trotzdem durchhält. Philosophisch lässt sich die Rede von der Wirklichkeit oder der Welt nicht durch eine positive Erkenntnis des Gegebenen rechtfertigen – ›Welt‹ ist schon bei Kant kein Begriff, den man in einer *Weltanschauung* ausweisen könnte<sup>14</sup> – darum auch nicht durch den Hinweis auf ein Sammelsurium von Dingen, auf eine allumfassende Menge von Gegenständen oder eine Totalität bestehender Sachverhalte bestimmen. Vielmehr ist in phänomenologischer Perspektive Welt der Horizont aller Horizonte, in denen Gegenstände (immer schon) stehen und Erkenntnisse (jeweils) zustande kommen, ohne dass sie selbst ein Gegenstand (von Erkenntnis, Praxis oder ästhetischer Erfahrung) wäre.

Wirklichkeitsbegriffe werden sozusagen nur thematisch, wenn sie alt geworden sind, also nicht länger die Funktion erfüllen, das Gegebene ins rechte Licht zu setzen, sondern sie im Schein nachlassender Überzeugungskraft den Realeindruck auslösen, was ›wirklich‹ sei, müsse ganz anders gedacht werden als zuvor. Blumenberg konstruiert unter diesem Gesichtspunkt anhaltender Ablösungen eine Geschichte der Wirklichkeitsverständnisse, in der idealtypisch ein antiker, mittelalterlicher, (früh-)neuzeitlicher und schließlich moderner Horizont aufeinander folgen bzw. so ineinander verschoben werden, dass das jeweils aktuelle, sich neu Formierende die Grenzen des Vergehenden bzw. schon Vergangenen reflektiert. Natürlich ist diese Abfolge entlang der Ordnung von Epochengrenzen reichlich schematisch angelegt. Man muss nicht damit rechnen, dass der Autor ernsthaft an sie geglaubt hätte, und sich solchen Glauben auch nicht selbst auferlegen. Aber nach meiner Auffassung wirft Blumenbergs Verfahren für den gegenwärtigen Diskussionszusammenhang die wichtige Frage auf, ob die aktuelle Aufmerksamkeit für virtuelle Realitäten und deren zunehmende Präsenz in sich ausweitenden Handlungsbereichen nicht für einen erneuten impliziten Umbau des Wirklichkeitsverständnisses spricht. Diese Transformation wäre dann nicht in der Weise zu identifizieren oder gegenüber anderen Auffassungen zu verteidigen, dass man ein neues Wirklichkeitsverständnis systematisch entfaltet und zu begründen sucht. Vielmehr wären Veränderungen nur tentativ im Zusammenhang der Wirkungen beschreibbar, die bis dato gut eingespielte Selbstverständlichkeiten außer Kraft setzen. Mit anderen Worten: Die Differenz von virtuell und real

---

14 Vgl. Moxter 2003: 544–555.

kann nicht aufgrund eines ihr vorausgesetzten bzw. vorgegebenen Begriffs der Wirklichkeit justiert werden, sondern bleibt als Medium intrinsischer Transformationskräfte der kontrollierenden Aufsicht und der theoretischen Rechtfertigung ihrer eigenen Zeit entzogen. Das Wirkliche ist sozusagen die Richtschnur seiner selbst und des Unwirklichen,<sup>15</sup> ohne dass man einen Wirklichkeitsbegriff gegen seine temporale Transformation immunisieren könnte.

Was die Abfolge der Epochen angeht, so interpretiert Blumenberg die Antike aus ihrem Vertrauen in die Evidenz des anschaulich Gegebenen, das sich einem im ruhigen Zentrum der Welt stehenden Betrachter einfach darbietet.<sup>16</sup> Nicht der Mensch macht sich hier Vorstellungen, sondern das Wirkliche selbst erscheint als eine Größe, die sich vorstellt – weshalb in diesem Horizont des Offensichtlichen und Selbstgegebenen noch das Erscheinen (Sichoffenbaren) der Götter zweifels- und sorgenfrei so genommen wird, wie es sich darstellt.<sup>17</sup> Das Mittelalter sei dagegen durch ein Wirklichkeitsverständnis gekennzeichnet, das sich nicht länger an Selbstgegebenheit orientiert, sondern an einem göttlichen Bürgen, an dessen Wahrhaftigkeit alles hängt, was als Wahrheit (Wirklichkeit) erscheinen kann. Gott als Schöpfer, der durch sein Wort das Seiende ruft, dass es sei (Röm 4,17), dieses trägt und erhält, und schließlich auch das von Zweifeln, Selbsttäuschungen und Ängsten umgetriebene endliche Geschöpf erlöst und überhaupt erst wieder in den Stand setzt, die Welt recht zu sehen und zu begreifen, tritt zwischen Welt und Mensch, zwischen Objekt und Subjekt der Erkenntnis in der dritten Position eines Zeugen, der Erkennbarkeit ermöglicht und garantiert.<sup>18</sup> (Unter dieser Voraussetzung gelten Descartes ›Meditationes de prima philosophia‹ als Inbegriff mittelalterlicher Überzeugungen, die paradoxerweise einen fundamentalen Neubeginn einleiten, der weit über Descartes eigene Überzeugungen hinausführt.)

Die typisch *neuzeitliche* Auffassung von Wirklichkeit zeigt sich folglich nicht bei Descartes, sondern in Blumenbergs Lesart erst bei Leibniz, der eine prinzipiell perspektivische Erkenntnis gelten lässt, ohne ihren Wirklichkeits-sinn durch einen transzendenten Zeugen stützen zu müssen. Leibniz hält das für Descartes zur Durchführung seines methodischen Zweifels unverzichtbare Argument, Gott könne ein Betrüger (*genius malignus*) sein, so dass dem endlichen Geschöpf auch die evidenten und bewiesenen mathematischen Wahrheiten täuschen, für im Prinzip unwiderlegbar. Leibniz bestreitet aber, dass dem Menschen aus einer solchen Konstellation ein Schaden entstehen könne. Gegenüber der Versicherung Descartes, allein die Güte des unendlichen Gottes

15 Um in Anlehnung an Spinozas Ethik II (prop. XLIII) zu formulieren.

16 Blumenberg 2020: 16.

17 A. a. O.: 17.

18 A. a. O.: 20.

schließe es aus, dass der Schöpfer sein Geschöpf für immer hinter Licht führt, nimmt Leibniz den theologischen Vorbehalt der Unerkennbarkeit des göttlichen Ratschlusses und also die Freiheit Gottes radikal ernst: Gott könne durchaus gute Gründe haben, uns die Erkenntnis der Wirklichkeit vorzuenthalten, mithin den Menschen in einer Traumwelt einzuschließen, die keinen Ausgang in eine externe Wirklichkeit hat. Aber der Verlust einer gesicherten Fundierung der Erkenntnis sei durch interne Kohärenz vollständig kompensierbar: »Die Einstimmigkeit der Gegebenheiten untereinander, ihr gleichsam horizontaler Konnex, die Konstitution eines lückenlosen, sprungfreien, nicht in Enttäuschung zerbrechenden Prospektes« enthalte alles, was für den humanen Wirklichkeitsglauben notwendig und hinreichend sei.<sup>19</sup> Auch wer es nur mit Bildern und Zeichen zu tun hat und nicht apriorisch wissen kann, was diesen ontologisch entspricht, könne an der Kontinuität seines eigenen Gangs durch die Welt die Fülle dessen gewinnen, was als Identität von *res* und *intellectus* dem Bewusstsein bei Descartes nur dank der *conservatio* und *gubernatio Dei* verlässlich erschien. Der Weg zur Wirklichkeit führt ausschließlich durch Zeichen und durch Erscheinungen, die aber keine Defizite bedeuten, solange der Einzelne am internen Zusammenhang festhält, zu dem jedes Einzelne gehört – und den er in sich selbst trägt.

Blumenberg deutet diese Umstellung im Realitätsverständnis von der Identität der Sache auf die Kontinuität bzw. intrinsische Kompatibilität der Vorstellungen als Antizipation der phänomenologischen Leitidee einer restlosen Immanenz intentionalen Bewusstseins<sup>20</sup> und zugleich als Ausgangspunkt einer neuen Zeit, die im Anschluss an Leibniz einen vollständig gewandelten Sinn fürs Ästhetische entwickelt habe. Dass endliche Subjekte ihr Verhältnis zur Wirklichkeit nicht am Maßstab eines onto-theo-logischen *view from nowhere* orientieren können, habe »für Leibniz keinen Schrecken bei sich. Und nicht nur für Leibniz, sondern auch für sein Zeitalter, eine Epoche, die in ihrer ersten großen Selbstgestaltung, im Barock, die Welt als Traum, die Welt als Theater sehen konnte«<sup>21</sup>. Unbesorgt um Traumwelten kann sich die Monade ihre eigene Fensterlosigkeit leisten, denn alles, was zur Erkenntnis nötig ist, trägt sie bereits in sich selbst – wie auch keine mögliche Welt vollkommener sein könnte als diejenige, an die wir uns faktisch zu halten haben. Individualitätstheorie, Kosmologie, Theologie und Erkenntnislehre greifen hier so ineinander, dass der Zweifel Descartes zum bloß metaphysischen Vorbehalt herabgestuft werden kann. »Leibniz definiert *realitas* durch logische Konsistenz (*compatibilitas*): Das *plurimum realitatis* ist identisch mit dem *plurimum possibilitatis*.

---

19 A. a. O.: 23.

20 Ebd., vgl. auch a. a. O.: 25.

21 A. a. O.: 26.

Realitas bedeutet nicht Existenz, Sein als gegenständlich zusprechbares Prädikat, sondern *existere posse*«<sup>22</sup>. In der Komposition der Vielheit der Erscheinungen kristallisiert sich ein Kohärenz- und Konsenskriterium der Wahrheit heraus, für dessen Operationalisierung nach Leibniz keine Monade einer Verständigung mit einer anderen Monade bedarf. Kommunikation ist bei ihm sowohl überflüssig wie unmöglich, sowohl ausgeschlossen wie unnötig. Kohärenz ist Konsens ohne Kommunikation. Der Monade ist Übereinstimmung mit allen anderen Monaden in dem Sinne garantiert, dass ihr keine in die Quere kommen kann. Insofern bildet sich ein Wirklichkeitsbegriff, der vollumfänglich als Implikat intersubjektiver Kommunikation gedacht wird, erst sehr viel später aus. Das geschehe in schärfster und klarsichtiger Problemdiagnostik bei Husserl<sup>23</sup> und nicht etwa bei den Husserlkritikern Habermas und Apel.<sup>24</sup> Doch selbstverständlich gilt für alle Kommunikationstheoretiker, was Blumenberg als Eigenart des nach-neuzeitlichen Wirklichkeitsbegriffs so zusammenfasst: »Weil es die anderen gibt, ist Wirklichkeit nicht von unserem Bewusstsein abhängig.«<sup>25</sup> Mag es auch, wie der Antirealismus betonte, nur für ein Bewusstsein Wirklichkeit geben, so hebt der konstitutive und unhintergehbare Für-Bezug doch nicht die Wahrheitsfähigkeit des Bewusstseins und dessen Sinn für die Wirklichkeit auf. Man kann auch sagen: Die realistische Intention restabliert sich auch gegenüber einer als unhintergebar begriffenen transzendentalen Konstitution aller Gegenstände überhaupt als *phaenomena* – und zwar aufgrund und anhand der Differenzenerfahrungen, mit denen Subjekte vertraut sind. Der Realismus ist gerade in der Entdeckung verankert, dass der Andere dasselbe *anders* sieht.

Blumenbergs Programm, Wirklichkeitsbegriffe am Maßstab ihrer Abgrenzungen gegeneinander, sozusagen als Abkehrbewegungen, zu rekonstruieren, also die Dynamik der Negation zwischen antikem und mittelalterlichem, aber auch zwischen antikem und neuzeitlichem Wirklichkeitsbegriff sichtbar zu machen,<sup>26</sup> erfüllt sich als Rekonstruktion der vorerst letzten Variante, die als

22 A. a. O.: 27.

23 A. a. O.: 31. »Descartes hatte versucht, die Wirklichkeit vom Ich als dem, wie Husserl sagt, Residuum der Weltvernichtung her gleichsam zurückzugewinnen. Aber eine nur eigene, nur meinige Welt, in der andere Menschen nur als wahrnehmbare Organismen oder gar Automaten vorkommen, hätte keinen Wirklichkeitssinn. Nur in der ›intermonadologischen Gemeinschaft‹ wird die von Husserl ›primordial‹ genannte Sphäre der bloßen Bewusstseinsgegebenheit transzendiert« (a. a. O.: 33). Vgl. zum Zusammenhang von Leibniz und Husserl auch a. a. O.: 98–104 sowie: Blumenberg 1989: 466–490.

24 Angesichts des sprachanalytisch inspirierten Vorwurfs des Solipsismus gegen die Phänomenologie ist diese Würdigung Husserls genauso überraschend wie die Degradierung Descartes zum Vollender des Mittelalters.

25 Blumenberg 2020: 100.

26 Hinsichtlich des Verhältnisses von neuzeitlichem und mittelalterlichem Wirklichkeitsbegriff betont Blumenberg vor allem, dass es sich nicht um eines der Säkularisierung handele,

eine des modernen Wirklichkeitsbegriffs zu enttrivialisieren wäre. Sie wäre als Gegenbewegung gegen den Phänomenalismus, Konstruktivismus und Perspektivismus der frühen Neuzeit zu skizzieren und – so sei hier unterstellt – für die Gewöhnung an virtuelle Realitäten nicht unerheblich.

Wer die neuzeitliche Einsicht in die Unhintergebarkeit subjektiver Perspektiven bzw. der konstruktiven Momente im Aufbau humanen Weltzugangs ernst nimmt, muss nicht besinnungslos diese Einsicht verabsolutieren und sie im Sinne eines weltanschaulichen Konstruktivismus interpretieren. Denn auch ein Absolutismus der Konstruktion dürfte verwandte Probleme aufwerfen wie ein *Absolutismus der Wirklichkeit* im Sinne Blumenbergs.<sup>27</sup> Deshalb dürfte es kein Zufall sein, dass Blumenberg auch gegenüber jenem Distanz und Selbstbehauptung sucht und das Gefälle des neuzeitlich geprägten Perspektivismus ins Ideologische zum Problem erklärt. Er erläutert es am Verhalten des jungen Adolf Hitler, an dem er Sistierung des Realitätssinns zugunsten der Durchsetzung eines Willens zur Macht diagnostiziert: »Der Wirklichkeitsbegriff der immanenten Konsistenz hat eine gefährliche Disposition für die Selbsterhaltung dieser Konsistenz durch hermetischen Verschluß nach außen und erbarmungslose Durchsetzung mit den Mitteln der Macht nach innen.«<sup>28</sup> Diese Diagnose, die auch auf das Statuieren alternativer Tatsachen zutreffen dürfte, charakterisiert das soziale und politische Verhalten, schließt aber auch theoretische Weisen beschränkter Wahrnehmung durch habitualisierte Nichtirritierbarkeit der einmal gewonnenen Perspektive mit ein. Letztere bedeutete das Ende des Wirklichkeitssinnes und verwechselte die neuzeitliche Einsicht, dass Wirklichkeit nur aufgrund subjektiver (oder in anderer Terminologie: systemischer) Unterscheidungen identifizierbar ist, mit einer Lizenz zum beliebigen Unterscheiden, das methodische Konsequenz und Konsistenz aufgibt, sich selbst also auch nicht länger als verantwortliches Handeln begreift. Willkürliche Gedankensprünge zugunsten souveräner Allmacht der Gedanken erlauben es nicht, Wahn und Wirklichkeit auseinanderzuhalten.

Das Gegengift gegenüber einer mit der Endlichkeit und Beschränktheit menschlichen Wissens begründeten These prinzipiell unerkennbarer Wirklichkeit findet sich in der Umstellung auf negative Bestimmungen, die für Korrektur- und Lernfähigkeit des Wissens aufkommen kann. Blumenberg denkt an Freuds Qualifizierung des Realitätsprinzips als Störfaktor der Herrschaft der Wünsche, an die Wirkmacht kultureller Ordnungen in der Versagung

---

sondern um umfassende Korrektur hinsichtlich der Zulassung von Wundern durch Schöpferhand. Gegen die souveräne Freiheit zum Ausnahmezustand gelte neuzeitlich: »Wirklich kann nur sein, was sich in immanenter Konsistenz, wenigstens in prinzipiell als herstellbar gedachter Konsistenz der Erfahrung und dem Denken darbietet« (a. a. O.: 69).

27 Vgl. Blumenberg 1979a: 9–39.

28 Blumenberg 2020: 92.



von Glück, aber auch an Knappheit als generellem Index der Realität im ökonomischen Handeln.<sup>29</sup> Wenn nach Wittgensteins berühmtem Wort die Ergebnisse der Philosophie in der Entdeckung der Beulen liegen, »die sich der Verstand beim Anrennen an die Grenze der Sprache geholt hat«<sup>30</sup>, so werde eben auch beim Autor der *Philosophischen Untersuchungen* der »Widerstand bis zum Schmerz zum Indikator der Realität«<sup>31</sup>. Enttäuschungen zu verkräften, sei gewissermaßen das Angeld des Wirklichkeitskontaktes unter den Bedingungen der Gegenwart. Realität lässt sich nicht am Maßstab einer positiven Abbildung der Dinge, wie sie sind, ablesen, sondern manifestiert sich als Gegeninstanz, an der Wünsche, Ansprüche und Überzeugungen scheitern können.<sup>32</sup> Wirklichkeit und Gegenständlichkeit werden erfahren am Widerstand, dem subjektives Glauben und präntendiertes Wissen ausgesetzt sind, am Zwang zum Umweg, mit der rationale Zugriffe auf Uneingeholtes verwiesen werden.<sup>33</sup> Zwar gilt weiterhin, dass Existenz kein reales Prädikat ist, aber sie werde in der Moderne zu einem negativen Prädikat, das in der Verweigerung des Intendierten, in der Ausschaltung des Vermeinten oder in der Enttäuschung subjektiver Überzeugungen Wirklichkeit manifestiert. Blumenbergs Satz: »Wirklich ist, was nicht unwirklich ist« leitet in diesem Kontext zu der zeitlichen Präzisierung an: »Wirklich ist, was gerade nicht unwirklich ist.«<sup>34</sup> Nicht naiv wird der Realismus also gedacht, wenn er erkenntnistheoretische Abbildung sozusagen durch Funktionen der *Gegendarstellung* ersetzt: Als Imaginationsbremse, als Desillusionierung, als Routinenbrecherin ist Wirklichkeit am Werk. Realist ist, wer Widerspenstigkeit nicht leugnen oder unterdrücken muss. Diese negative Fassung wird zu einem Refugium des Wirklichkeitssinnes, das die Drift zur Unwirklichkeit (Musil) ernstnehmen kann, ohne auf Prozesse der Korrektur Verzicht leisten zu müssen. »Wirklichkeit ist zwar immer die letzte Korrektur aller Unwirklichkeiten, aber nichts verbürgt die Unmöglichkeit weiterer Korrekturen.«<sup>35</sup>

---

29 A. a. O.: 107.

30 Wittgenstein 1971: 343.

31 Blumenberg 2020: 49.

32 Vgl. a. a. O.: 111.

33 Eine der wenigen positiven Bezugnahmen Blumenbergs auf Hegel gelten dessen Satz: Der Weg des Geistes ist der Umweg: a. a. O.: 127.

34 A. a. O.: 183.

35 Blumenberg 2010: 161.

### III

Aus phänomenologischer Perspektive gehört zur Klärung des Wirklichkeitsbezugs auch Aufmerksamkeit für die Sphäre der Eigenleiblichkeit.<sup>36</sup> Leiblichkeit eine Sphäre zu nennen, zielt auf deren Dehnbarkeit, Verschiebbarkeit und Variabilität, die sich schon an der kinästhetischen Struktur menschlicher Wahrnehmung zeigt (also an der Veränderung des Blickpunktes aufgrund leiblicher Bewegungen, wenn wir etwa um einen Gegenstand herumgehen, um ihn mit Blicken gleichsam abtasten zu können). Die ruhende, panoramaartige Betrachtung einer ganzen Landschaft aus der Distanz eines Berggipfels ist, auch wenn sie Vorstellungen von Theorie nachhaltig geprägt haben mag, nur eine spezielle Weise des Blicks. Ursprünglicher ist das selbstbewegte Sehen, in dem sich die Verkörperung des wahrnehmenden Bewusstseins manifestiert. Neben die Verschiebbarkeit tritt die Erweiterbarkeit der eigenleiblichen Sphäre, wie man sie an der Zweifelfrage des Autofahrers errahnen kann: »Komme ich da vorne durch?« Sie sucht nicht nach Informationen über die Fahrzeugmaße, wie sie die Daten des Fahrzeugscheins dokumentieren, um sie ins Verhältnis zu anderen, nur abschätzbaren Größen (einer engen Gasse oder eines Tunnels) zu setzen, sondern betreibt Modifikationen der eigenleiblichen Außengrenze. Blechschäden beim Einparken resultieren nicht zuletzt aus der Ungenauigkeit der senso-motorischen Eigenleiblichkeit, die Nähe oder Ferne erspüren zu können meint. Als entsprechender Fall nach außen gelagerter Leiblichkeit darf die von Helmuth Plessner notierte Szene interpretiert werden, nach der Husserl im Gespräch am Gartentor seine philosophische Abscheu gegenüber allen Formen des Idealismus betont und sich zum Realismus bekannt habe, und »dabei zückte er seinen dünnen Spazierstock mit silberner Krücke und stemmte ihn vorgebeugt gegen den Türpfosten«<sup>37</sup>. Die Vergewisserung über das Wirkliche erfüllt sich in der Spitze des Stockes, die in Verlängerung der Hand auf etwas zeigen, aber eben auch den Widerstand des Bodens händisch abtasten kann. Der Druck und Gegendruck, den die Spitze am Boden erzeugt, wird zur eigenleiblichen Wahrnehmung eines Subjektes, das seine Tasterfahrung medial verlängern und in den Stock verlagern kann. Im Stemmen gegen den Pfosten wird ermittelt, welchen Außenhalt dieser gewährt, und so Vertrauen in die Realität der Außenwelt bekräftigt. Wirklichkeit wird auch hier als Widerstand in Anspruch genommen. Kin- und synästhetisch ist das Bewusstsein in Handlungskontexte eingebettet, weshalb das Sich-Stützen des Spaziergängers Vertrautheit mit der Tragfähigkeit des Bodens und der

36 »Der Eigenleib ist der Inbegriff derjenigen Organe, die uns Zugang zur Realität alles dessen, was nicht wir selbst sind, verschaffen« (Blumenberg 2014: 659), vgl. das gesamte Kapitel X.

37 Plessner 1959, zitiert nach Blumenberg 2018: 467. Zur folgenden Interpretation vgl. Ebd.

Verlässlichkeit des dünnen Stocks an den Tag legt, gegenüber der ein Zweifel an der Realität der Außenwelt immer schon zu spät kommt.

Liest man Plessners Erinnerung als prägnante Szene eines eigenleiblichen Wirklichkeitstests, wird man Diskussionen über den Realitätsgehalt computererzeugter Welten anders anlegen oder bewerten können als es nach Maßgabe eines Wirklichkeitsbegriffs ausschließlich theoretischer Evidenzen möglich ist – und dies durchaus in ambivalenter Weise. Die simulierte, virtuelle Realität erlaubt eine intensivere Form der Immersion als das aus dem Kino bekannte, über Auge, Gehör und nahezu vollständiges Abdunkeln des Zuschauerraumes vermittelte Tauchbad in cineastischen Welten. Denn die computergenerierte Simulation mit AV-Brille steigert und erweitert die sinnliche Wahrnehmung in Kombination mit Bewegungsorganen zu einer anderen Form der Eigenleiblichkeit, wie sie im stillstehenden Kinosessel nicht zustande kommt. So kann in virtueller Realität der Widerstand etwa beim Spannen eines Bogens zum Abschuss eines Pfeils in den Wäldern eines Robin Hood-Spiels genauso simuliert werden wie deren Dickicht, Gestrüpp und Tierwelten, allesamt hervorgebracht durch Rechnerleistungen, Datenbrillen und entsprechende -handschuhe.<sup>38</sup> Einerseits legt sich daher eine Interpretation computergenerierter Welten in Nachbarschaft zur phänomenologischen Konstitution der Sphäre von Erscheinungen durch vollständige Aussetzung (Einklammerung) aller Ansprüche auf Existenz nahe, wird doch hier wie dort ein weites Feld reiner Erlebnisse eröffnet, einem Primat des Möglichen vor dem Wirklichen zugearbeitet. Andererseits aber unterminiert die virtuelle Welt das in Anschluss an Blumenberg skizzierte Refugium des Realismus in der Kollision des Erlebens mit widerstrebender Wirklichkeit. Denn auch noch der Tastraum zwischen eigenleiblicher Hand und leiberweiterndem Spazierstock, auch die Performanz des Widerstandstestes kann durch perfektionierte Technik simuliert werden. Produzierten die Sophisten in Platons Höhle Schatten durch ihre Projektionsmaschine, brachte der cartesisch gedachte *deus malignus* das Gewissheit suchende Subjekt um die Evidenz der mathematisch-geometrischen Erkenntnisse, so eskaliert die verbesserte Hard- und Software die Verblendungsmöglichkeiten, ohne Gefangenschaften oder einen Umschlag des Zweifels in Verzweiflung herbeiführen zu müssen. Perfekte Simulation hintertreibt die Unterscheidung zwischen real und virtuell, weil sie auf deren beiden Seiten operiert: Virtuelle Welten simulieren Realität, aber vertiefen gerade so den Realitätszugang des erkennenden Subjektes; sie erweitern das menschliche Wissen in zuvor nicht gekannter Weise durch Modelle. Aber sie realisieren auch Simulationen, produzieren einen gutartigen und produktiven Schein. Zugleich aber neutralisieren sie den auf Widerständigkeit geeichten Wirklichkeitsbegriff.

---

38 Ich folge Beisbart 2024: 17–19.

Merkwürdigerweise vollzieht sich die philosophische Reflexion über virtuelle Realitäten aktuell nicht im Zusammenhang avancierter Phänomenologie, sondern im Kontext des metaphysischen Realismus mit seinen charakteristischen Annahmen einer prinzipiellen Unabhängigkeit des Gegebenen vom Gewussten bzw. Gedachtem und der Vorstellung der einen, einzig zutreffenden Beschreibung der Welt, die in der Form wahrer Aussagen die unabhängige Wirklichkeit repräsentiert. Nach diesem Realismustyp ist von Wirklichkeit dann zu sprechen, wenn ein (logisches) Prädikat zu einem (logischen) Subjekt tatsächlich gehört, wenn es also einen eindeutig klassifizierten Gegenstand zutreffend charakterisiert, und zwar so, dass die Wahrheit der Aussage unabhängig davon ist, ob ein erkennendes Bewusstsein um sie weiß. Unter dieser Voraussetzung lässt sich die Frage nach dem Wirklichkeitsgehalt virtueller Realitäten einer spezifischen Klärung zuführen. Ist nämlich (um ein vieldiskutiertes Beispiel aufzunehmen) eine computergenerierte Palme an einer Strandpromenade in einem Computerspiel von der Art, dass man sie zu recht als *grün* charakterisieren kann, sie angesichts der Alternative, entweder *gerade gewachsen* oder *vom Wind gebeugt* zu sein, eine eindeutige Beschreibung zulässt und verlangt, so gilt die Wahrheit entsprechender Aussagen (*diese Palme ist grün und gerade*) als Indiz für deren Realität. Denn die Wahrheit der Urteile sei die Basis einer gerechtfertigten Inanspruchnahme des Wirklichkeitsbegriffs. Korrelation von Wahrheit und Wirklichkeit schließe es aus, nur die Zuschreibung eines Prädikats für *real* zu halten, nicht aber das grammatische Subjekt, dem es zugesprochen wird. Veritatives Sein der Aussage (Kopula) impliziert so gesehen einen wie immer spezifizierten ontologischen Gehalt, eine Referenz auf Sachen bzw. Tatbestände, die zwar nicht das Zeug zum platonischen  $\delta\upsilon\tau\omega\varsigma\ \delta\upsilon\nu$  haben muss, aber auch keinen Docketismus gestattet. Irgendeine Realität hat auch die virtuelle Palme, kann es doch hinsichtlich ihrer Farbe und Form so wenig Zweifel geben wie hinsichtlich der Frage, ob sie an diesem Strand steht oder nicht. Es handelt sich wohlgerne nicht um einen Schluss von einem gedachten Prädikat auf Existenz, wie es beim ontologischen Gottesbeweis der Fall ist, sondern um die internen Ordnungen realer Prädikate. *Grün*, *gerade gewachsen* und *Palme zu sein*, sind Eigenschaften, die auf einen bestimmten Gegenstand zutreffen, der an einer spezifischen Stelle identifiziert werden kann: nicht in einer bloß gedachten möglichen Welt, sondern wirklich in diesem computergenerierten Spiel auf diesem Rechner. Umso vollkommener die Simulation der Palme ist, umso mehr wahrheitsdefinite Aussagen kann man über sie machen, und umso weniger Grund hat man, sie anders als einen Fall erweiterter Realität wahrzunehmen.<sup>39</sup> Rekurriert man auf

---

39 Beisbart hat gegen diese Auffassung eingewandt, dass sich mit ihrer Strategie die Gegenstände vervielfältigen würden (a. a. O.: 79–83).

den, freilich aufklärungsbedürftigen cartesischen Begriff der *realitas obiectiva*, der die ›*Meditationes de prima philosophia*‹ zunächst zu der Auffassung verleiht, Substanzen enthielten mehr *realitas obiectiva* als Modi und Akzidentien, und dann zu dem Argument, der Begriff eines *ens perfectum* bzw. *perfectissimum* enthalte ein solches Übermaß an *realitates obiectivae*, dass er nicht aufs Unvollkommene (auf den menschlichen Verstand) zurückgeführt werden könne,<sup>40</sup> finden sich merkwürdigerweise in den aktuellen Analysen der virtuellen Welt alte Problemstellungen des Rationalismus und Begriffsbildungen rationalistischer Theologie. So spricht David J. Chalmers von ›Realität+‹, um der computersimulierten Welt aufgrund ihres Grads an Perfektion eine Realität eigener Art zuzusprechen. Die virtuelle Welt sei zwar ein mentales Produkt, verdanke sich der schöpferischen Leistung des menschlichen Geistes, aber sie wäre unterbestimmt, interpretierte man sie als bloß virtuell. Ist sie gut gemacht, behauptet sie sich gegen den Eindruck bloßen Scheins, lässt sie sich so wenig als bloßer Traum abtun wie die alltägliche Welt des Users oder die Hardware, AV-Brille oder sein Stromanschluss. Sie alle, inklusive der Palme, sind etwas und nicht vielmehr nichts. Bei Chalmers nimmt die neuerliche Diskussion des cartesischen Traumarguments breiten Raum ein und zwar aufgrund der skeptischen Generalthese, es könne keinen durchschlagenden Beweis gegen die Vorstellung geben, unser Bewusstsein befinde sich im Status einer perfekten Totalsimulation (*brain in a vat*). Überzeugt von der philosophischen Unwiderlegbarkeit der These umfassender Simulation argumentiert Chalmers dann für ein erweitertes Realitätsverständnis, das im Simulierten kein ontologisches Defizit erkennen kann, wenn dieses nur gut gemacht ist. Nichts könnte den Wunsch befördern, zur analogen Welt und richtigen Realität zurückkehren zu wollen, sobald digitale Welten die besten aller möglichen Welten tatsächlich sind. Erstaunlicherweise realisiert der Autor nicht, dass er mit diesen Überzeugungen in den Spuren des Descartesinterpreten Gottfried Wilhelm Leibniz dessen Überzeugung erneuert, auch in einer Traumwelt lasse sich Erkenntnis gewinnen, so dass der Mensch im vollkommenen Schein auch nicht schlechter dran ist als in sogenannter Wirklichkeit.<sup>41</sup> Anders gesagt: Ein auf die Spitze getriebener metaphysischer Realismus fällt unter der Bedingung digitaler Welten mit metaphysischem Antirealismus unterschiedslos zusammen.

Man darf dieses Resultat für unbefriedigend halten. Produktiver dürfte die Debatte geraten, wenn man sie nicht am Leitfaden des metaphysischen Realismus führt, sondern den reflektierteren Umgang mit der Unterscheidung

40 Descartes, *Meditatio III/13* u. 14, in: *Opera AT VII*, 40–42.

41 Die entsprechende Leibnizdeutung in knapper Zusammenfassung findet sich neben den bereits zitierten Stellen in Blumenberg 2010: 159–162.

von *real* und *virtuell* schärft – und zwar auch in Anlehnung an literaturwissenschaftliche Kontexte. Die Nachbarschaft der computererzeugten Realität zu Fiktionen, wie sie in Literatur, im Film und vor allem im darstellenden Handeln des Theaters entwickelt werden, ist offensichtlich. Allerdings kommt es hier wie dort darauf an, den Status des Inszenierten angesichts der ontologischen Differenz von Sein und Schein produktiv zu bestimmen. Was sich auf den Brettern, die die Welt bedeuten, präsentiert, wäre als bloße *Als-ob-Welt*, in der Schauspieler *vorgeben*, etwas zu sein, was sie nicht sind, also unter der abstrakten Kategorie der Simulation, ähnlich irreführend beschrieben wie die virtuelle Computerwelt im Licht eines positivistischen oder physikalistischen Realitätsbegriffs. Es wäre Verkürzung des darstellenden Spiels, wenn man von ihm nur zu sagen wüsste, dass Schauspieler Dinge tun, die in Wahrheit nicht getan werden, sich also nicht ereignen (vom Theaterdonner bis zum Bühnenmord), vielleicht sogar mit dem platonischen Zusatz versehen, dass alle Dichter lügen.<sup>42</sup> Der parmenidesierende Ontologe, der die wahre Welt (ὄντως ὄν) hinter dem Schein sucht, und nur in einer jedes Scheins bereinigten Welt Wahrheit finden kann, ist natürlich nicht in der Lage, in dem, was eine *Performance* den Zuschauern vor Augen stellt, den präzisen Sinn für das zu erkennen, was die menschlichen Angelegenheiten ausmacht. Dass im beständigen Kreuzen der Grenze zwischen Fiktion und Wirklichkeit die inszenatorische, ja inkarnatorische Kraft darstellenden Handelns liegt, muss unter dem Diktat des Simulationsbegriffs unverstanden bleiben. Inszenierungen vertiefen aber das Verhältnis zur Realität durch partielle Entlastung von ihr, sie operieren unter modaltheoretischen Sonderlizenzen und können durch Mobilisierung von »Möglichkeitssinn« (Musil) den Wirklichkeitssinn steigern. Vor allem aber ist die Eigenart des theatralen Geschehens nicht ausschließlich als *So-tun-als-ob* beschreibbar. Denn auch auf der Bühne bleibt eine Lüge eine Lüge, ein Kuss ein Kuss und – wichtiger noch – eine vorgetäuschte Liebkosung scheinheilig, eine heuchlerische Geste oder bloße Simulation einer Zärtlichkeit. Der auf der Bühne inszenierte Mord ist im Stück ein wirklicher Mord (wie er auch ein bloß scheinbarer Mord sein kann, wenn es das Rollenskript bzw. die dramatische Vorlage verlangen). Da die Differenz von Handeln und *So-tun-als-ob* intern destabilisiert werden kann, lässt sich mit ihr die Theaterwelt nicht präzise beschreiben. Allerdings gilt unabhängig davon, ob ein *prima vista* Ermordeter später im Stück sich wieder guter Gesundheit erfreut oder als Mordopfer betrauert wird, dass für den Mörder keine realen Rechtsfolgen entstehen. Auch rechnet man den Charakter, den ein Schauspieler verkörpert, ihm nicht an, sondern achtet die Distanz, die er zu seiner Rolle bezieht. Der modaltheoretische Sonderstatus (um nicht zu sagen: Ausnahmezustand)

---

42 Vgl. Blumenberg 2024: 53 f.

theatralen Handelns besteht nicht im Als-ob, allenfalls darin, so zu agieren, als ob es kein Als-ob gäbe.<sup>43</sup> Im Theater werden zwar Dimensionen der Wirklichkeit suspendiert, aber nicht zum Zwecke nachahmender Täuschung der Betrachter, sondern in einer genuinen Form der Verdichtung realer Erfahrungen, die dargestellt, aber durch Darstellung zugleich bearbeitet werden.<sup>44</sup> Welchen Realitätsindex hat also das darstellende Handeln?

Wie komplex diese Frage auch sein mag, einiges spricht dafür, dass die Eigenart sogenannter virtueller Realität durch den Begriff theatraler Wirklichkeit produktiver interpretiert werden kann als am Leitfaden eines metaphysischen Realismus. Wer am Computerbildschirm in ein Spiel eintaucht, bei dem es darauf ankommt, auf einer regennassen Straße mit dem Fahrzeug trotz hoher Geschwindigkeit nicht ins Schleudern zu geraten, erlebt das, was er erlebt, wirklich, auch wenn er es nicht als wirklich erleben muss. Wenn er verunglückt, weil er virtuell nicht rechtzeitig abbremst, muss er weder um seine Gesundheit fürchten noch den Anzug in die Reinigung bringen, wenn er den Unfallwagen im Regen verlässt und sich zu Fuß auf den Heimweg macht. Das ist paradox, kann aber entparadoxiert werden wie der Modus theatraler Wirklichkeit auch. Man könnte im Übergang zum nächsten Abschnitt auch sagen: Auf der Bühne ist darstellendes Handeln nicht real, es ist mehr als real.

---

43 Im Theater werden »kraft Einwilligung, also kraft vertraglich gegenseitiger Setzung, die Bedingungen kurzfristig aufgehoben [...], unter denen Wirklichkeit akzeptiert wird. Die Befristung ist es, die Fortgeltung des Bodens der Realität impliziert, so wie einer, der in See geht, es unter dem Vorbehalt tut und nur tun kann, irgendwo wieder festen Boden zu erreichen. Solche Rahmenkonventionen wie die des Theaters spielen bei allen Arten ästhetischer Gegenstände eine Rolle« (Blumenberg 2018: 339).

44 Theater- und Filmkunst können das Problem dieser Unterscheidung ihrerseits in Szene setzen. So stellt die selten gespielte Oper ›I Pagliacci‹ (Der Bajazzo) von R. Leoncavallo zunächst in einem Prolog klar, dass die Tränen der Schauspieler nicht falsch seien, sondern echtes Leid vor Augen stellten, an dem auch mitleiden solle, wer der Inszenierung bloß zuschaue. Denn der Künstler schreibe als ein Mensch über die Menschen, und auch die Schauspieler stünden nicht unberührt hinter ihren Masken, sondern als Menschen aus Fleisch und Blut machten sie Wut, Scherz oder Liebe überhaupt erst wahrnehmbar. Umgesetzt wird dieser luzide Auftakt in der reflexiven Form, dass die im ersten Akt sich entwickelnden Verflechtungen aus heimlicher, enttäuschter oder hintergangener Liebe und eine daraus entspringende Morddrohung im zweiten Akt in Gestalt einer Aufführung innerhalb der Aufführung, als Bühne auf der Bühne spiegelbildlich dargestellt werden und zwar inklusive eines Publikums (Chor), das den Grenzgang zwischen den Realitäten (›Spielen die oder machen sie ernst?‹) wahrnimmt. Der Form nach folgt bei Leoncavallo (das Libretto hat er selbst verfasst) die Komödie nicht nur auf die Tragödie, sondern ist mit dieser eins, verübt der Bajazzo den um Willen der Aufführung zunächst aufgeschobenen Doppelmord an seiner Partnerin und ihrem heimlichen Geliebten doch auf beiden Bühnen zugleich, so dass der tragische Ausgang mit einem »La commedia è finita« abschließend kommentiert wird. Dieses Spiel zwischen Spiel (Theater) und Ernst (Realität) ist ernst. Von dieser Einsicht hatte schon Hamlet gewusst und von ihr haben Filme wie Renoirs ›Goldene Karosse‹, Truffauts ›Amerikanische Nacht‹ oder Allans ›Purple Rose of Cairo‹ ihrerseits Gebrauch gemacht.

## IV

Theologie muss nicht beanspruchen, die Integration der beschriebenen Phänomene oder die Sicherung relevanter Dimensionen des Wirklichkeitsbegriffs zu leisten. Aber sie kann im Gespräch mit den anderen Wissenschaften ihre eigenen Themen profilieren und die ihr anvertrauten Aufgaben auf neue Weise reflektieren und bearbeiten. Sie begegnet, ihrerseits über den aktuellen Zuwachs an Rechnerleistungen, Programmiererkönnen und virtuellen Welten staunend, ihrer Gegenwart als einer Zeit der *augmented realities and virtualities* mit ihrer Überzeugung, die *conditio humana* sei im Spannungsfeld von Wirklichkeit und Möglichkeit zu bestimmen. Da dieses seinerseits nicht nur in einer Richtung Kräfte freisetzt oder erzeugt, darf man gleichsam apriorisch ausschließen, dass eine theologische Reflexion digitaler Welten sich ausschließlich kulturkritisch, etwa im Blick auf Defizite, auf Gefahren wie Suchtpotentiale und Hackerinfiltrationen oder neuen Fortschritts- und Technikoptimismus äußert. Die Stimme evangelischer Theologie hat ihr Gewicht nicht darin, Pro oder Contra zu verstärken, sondern Ambivalenzbewusstsein zu stiften oder zu vertiefen.

Insofern lohnt an dieser Stelle die Erinnerung, dass gerade ihre reformatorische Tradition im letzten Jahrhundert unter dem Gesichtspunkt eines ontologischen (oder besser kategorialen) Vorrangs der Möglichkeit vor der Wirklichkeit rekonstruiert wurde.<sup>45</sup> Das Mögliche sollte nicht als defizitär gegenüber dem Wirklichen (als das *noch nicht Wirkliche*) bestimmt und auch nicht aus dem Zusammenhang des Gegebenen, des durch menschliches Handeln Bewirkten gedacht werden, um den Vorrang des Glaubens bzw. der Person vor der Wirklichkeit der Werke in neuer Prägnanz zur Geltung zu bringen. In diesem Sinne forderte Eberhard Jüngel, das seit Aristoteles selbstverständliche Primat der Wirklichkeit theologisch zu (*sit venia verbo!*) de(kon)struieren und die Rechtfertigungslehre nicht länger als eine auf Ablassstreit und Sündenlehre begrenzte antirömische Kampfeslehre zu deuten. Sie sollte vielmehr auf ein elementares anthropologisches und theo-ontologisches Axiom zugespitzt werden. Wirklichkeit war demnach nicht als eine positivistische Größe zu interpretieren, in deren Namen Seinshierarchien erstellt werden, sondern als von Haus aus *umstrittene*, als *streitige* Wirklichkeit. Strittig sind darum auch die humane Selbstbeschreibung und die mit ihr vermittelten Handlungen und Lebensformen, kurz: die Art, wie menschliche Angelegenheiten geordnet werden. Ob wir uns allein aus dem Zusammenhang unserer Handlungen begreifen oder wesentlich und radikal aus Möglichkeiten, die Gott eröffnet und zu spielt, wird so zum Prüfstein evangelischer Anthropologie. Insofern gilt dann

---

45 Jüngel 1972: 206–233.



auch, dass endliches Leben in sich strittig verfasst ist. Es kann sich mit seiner eigenen Endlichkeit nicht abfinden und selbstverständlich arrangieren, sondern bleibt mit überschüssigen Erfahrungen, mit Unbedingtheitsansprüchen und Unendlichkeitsprätentionen konfrontiert. Da sich auch diese der eigenen Existenz verdanken, arbeitet sich der Mensch an dem eigenen Widerspruch ab, die Spannung zwischen Faktizität und Transzendenz, von Endlichkeit und Unendlichkeit immer wieder einseitig auflösen zu wollen. Zu dieser Diagnose gehört im Blick auf den Gottesgedanken die Konsequenz, dass er nicht länger im Modus eines obersten und höchsten Seienden gedacht wird, sondern seinerseits im Horizont der Möglichkeiten, als Schöpfer, der Neues in Gang setzt, als Versöhner, der Elend und Selbstbeschädigung des Menschen begrenzt und als Vollender eines nicht von Entfremdung gezeichneten Lebens – oder weniger orthodox formuliert: unter dem Vorrang des Werdens, der Differenz oder der noch nicht abgeschlossenen Geschichten. Nicht der Status von- und gegeneinander abgegrenzter ontischer Bezirke (Sichtbares/Unsichtbares; Seele/Welt; Natur/Geschichte etc.), sondern die Dynamik des Unterscheidens (alt und neu, Sünder und Gerechter, offenbar und verborgen) bestimmt diese Theologie, vor allem ihr Selbst- und Gottesverständnis. Das Mögliche führt kategorial, ontisch, theologisch und anthropologisch über das Wirkliche hinaus, ist Platzhalter neuer Perspektiven und erzeugt darum auch ein durchaus nicht unsinniges Verlangen nach dem Anderen, nach Heterotopien und Verfremdungen.

Vor diesem Hintergrund partizipiert auch die Theologie an der Überzeugung, der metaphysische Realismus und sein empiristisches Stiefkind, der Positivismus, krankten an einer Unterbestimmung: Sie unterschätzen den Möglichkeitssinn und überschätzen die Aussagekraft ihrer Daten. Positivistische Vernachlässigung von Überschuss- und Transzendenzphänomenen begegnet der Theologie freilich auch in der Christentumsgeschichte, etwa in Gestalt eines religiösen Fundamentalismus, der die biblischen Texte als Heilstatsachen behandelt und in vermeinter Bibeltreue naiv realistisch auslegt. Dagegen war evangelische Theologie nicht immer resistent, verfügte aber über Stimmen, die zu widersprechen wussten. Schon Schleiermacher hatte seine Überzeugung, Religion sei von Haus aus positive Religion, trete folglich stets in kontingenten geschichtlichen Gestalten auf, von einem toten Buchstabenglauben und Traditionalismus abgehoben, indem er den eigentümlichen Grundzug des Christentums gerade in dessen Polemik gegen sich selbst verortete. Darum konnte er die Religion gegen den Idealismus seiner Zeit auch in Stellung bringen und in ihr »einen höhern Realismus ahnden«<sup>46</sup> lassen als den pietistischen Positivismus, über den sich die religionskritisch Gebildeten zu Recht

---

46 Schleiermacher 1799: 54 [KGA I/2, 213].

hinwegsetzten. Auch Tillichs refrainartig wiederholtes Leitwort der *ultimate reality*, die in der Religion erfahren werde, war gegen die Naivität gerichtet, ein endliches Seiendes mit dem Unbedingten zu verwechseln, und suchte das protestantische Prinzip als Spannung zwischen Setzung und Negation auszulegen. Und schließlich sei aus jüngerer Vergangenheit an den walisischen Religionsphilosophen Dewi Z. Phillips erinnert, der die Wirklichkeit des Glaubens in einer Weise zur Geltung brachte, die sich weder dem naiven Realismus (eines Roger Trigg) noch dem Antirealismus (etwa dem ihm selbst nachgesagten Fideismus) fügte.<sup>47</sup> Die Typik ihres Protestantismus bestand für alle drei Denker darin, nicht etwa alternative Fakten ins Feld zu führen, um den szientistischen Positivismus und den religiösen Literalismus zu überwinden, sondern einen raffinierteren Wirklichkeitsbegriff zur Basis einer gegenwartsfähigen Religion zu erklären. Im Übrigen gilt bereits für die Entwicklung der frühen christologischen Lehrbildung das Urteil, die christliche Religion habe sich einem ihr vorgegebenen Realismus weder unterworfen noch sich von diesem einfach losgesagt. Sie habe vielmehr ihrerseits – um noch einmal Blumenberg zu zitieren –

»Stringenzen des Realismus erfunden, die bis dahin im Umgang mit Mythen und deren Allegoresen [...] nicht bekannt, zumindest nicht rigoros formulierbar waren. Der Realismus der Inkarnation wandte sich empört ab von der gnostischen Zumutung, die Menschennatur sei von Gott bei seiner geschichtlichen Erscheinung nur durchlaufen worden, wie Wasser durch eine Röhre läuft«<sup>48</sup>.

Man darf auch diese Lage als Ausdruck der Doppelstrategie interpretieren, einerseits um des Zusagecharakters des Evangeliums und um der Unhintergebarkeit der Menschwerdung Gottes willen einen Dokerismus zurückzuweisen, andererseits aber die Affirmations- und Wirklichkeitsemphase des Beim-Worte-Nehmens nicht aufzunehmen, sondern fixierte Standards immer wieder zu verflüssigen, Begriffe zu remetaphorisieren oder Symbolwelten und rituelle Vollzüge unter reformatorischen Druck zu setzen.

Angesichts dieser protestantischen Stilbildung muss es nicht verwundern, dass die Anthropologie zum Austragungsort einer Dialektik von Möglichkeits- und Wirklichkeitssinn wird. Denn der Mensch als das nicht-festgestellte, weltoffene Tier greift *for better or worse* über das Bestehende und Reale hinaus. Als Grenzgänger zwischen Realität und Fiktion, zwischen Wirklichkeit und Möglichkeit partizipiert dieses Kulturwesen an einer gemeinsamen Welt, die es individuell erlebt und darum sozial immer wieder transformiert. Das

47 Phillips 1993: 33–55.

48 Blumenberg 1979b: 86 f.

zeigt sich auch an den Variationen der Unterscheidung von Realität und Fiktion, welche die Plastizität des Wirklichkeitssinns manifestieren und in Anspruch nehmen. Zur protestantischen Kunst der Unterscheidung gehört das Bewusstsein der Untrennbarkeit beider Seiten, der mitgesetzten Einheit und ihrer multiplen Verwechselbarkeit, das immer wieder neue Konstellationen hervorbringt. Es dürfte übrigens eine offene Frage sein, ob ein entsprechendes fluides Grenzgängertum zwischen Realität und Fiktion auch von künstlicher Intelligenz erwartet werden kann oder zu befürchten Anlass gibt. Insofern ist die Vergewisserung über die *conditio humana* unter den Bedingungen zunehmender Digitalisierung (also die Vexierfrage nach dem Menschsein 4.0) am Verhältnis von Wirklichkeits- und Möglichkeitssinn zu leisten. Menschen leben gerade nicht in nur einer Welt, auf die sie, etwa physikalistisch-realistisch-sensualistisch, eingeschworen wären, sondern innerhalb und außerhalb der Grenzen pluraler Weltverhältnisse, weshalb Transendenzen in vielfältigen Formen erfahren werden – die in realistischer Diktion als Diesseits und Jenseits räumlich voneinander abzugrenzten, eine Einseitigkeit bleibt, die bereits unter dem Denktitel ›Transzendenz von innen‹ überwunden wurde. Wenn die oben in kritischer Reflexion der Geschichte ihres Begriffs herangezogene Leitthese zu überzeugen vermag, Wirklichkeit zeige sich am Widerstand, an Phänomenen der Irritation, der Unterbrechung oder an gescheiterten Reduktionismen, so gilt diese *via negationis*-Pointe auch angesichts der aktuellen extensiven Erprobung von Möglichkeiten, an der das von Musil identifizierte Verlangen nach dem Unwirklichen seinen Anteil haben mag. Zu fragen wäre also, ob die Transformation des Wirklichkeitsverständnisses, die sich im Aufwuchs virtueller Welten vorbereitet, nicht auf einem Prozess beruht, der Möglichkeiten zu »Wirklichkeiten, in denen wir leben«<sup>49</sup> macht, ohne dass sich deren User selbst betrügen müssten. Jedenfalls scheint für die *conditio humana* ein disproportionaler Verhältnis von Wirklichkeit und Möglichkeit charakteristisch zu sein, ein intrinsisches Verhältnis zum Mehr als nur Wirklichen.

## Literatur

- Beisbart, Claus 2024: Was heißt hier noch real? Wirklichkeiten im Zeitalter von Computersimulation und virtueller Realität. Ditzingen, Reclam.
- Blumenberg, Hans 1979a: Arbeit am Mythos. 4. Auflage 1986. Frankfurt/M., Suhrkamp.

---

49 Blumenberg 1981.

- Blumenberg, Hans 1979b: Ausblick auf eine Theorie der Unbegrifflichkeit. In: Ders.: Schiffbruch mit Zuschauer. Paradigma einer Daseinsmetapher. Frankfurt/M., Suhrkamp: 75–93.
- Blumenberg, Hans 1981: Wirklichkeiten, in denen wir leben. Aufsätze und eine Rede, Stuttgart, Reclam.
- Blumenberg, Hans 1989: Höhlenausgänge. Frankfurt/M., Suhrkamp.
- Blumenberg, Hans 2010: Theorie der Lebenswelt. Herausgegeben von Manfred Sommer. Berlin, Suhrkamp.
- Blumenberg, Hans 2014: Beschreibung des Menschen. Herausgegeben von Manfred Sommer. Aus dem Nachlass. Frankfurt/M., Suhrkamp.
- Blumenberg, Hans 2018: Phänomenologische Schriften. 1981–1988. Herausgegeben von Nicola Zambon. Berlin, Suhrkamp.
- Blumenberg, Hans 2020: Realität und Realismus. Herausgegeben von Nicola Zambon. Berlin, Suhrkamp.
- Chalmers, David J. 2023: Realität+. Virtuelle Welten und die Probleme der Philosophie. Berlin, Suhrkamp.
- Descartes, René 1641: Meditationes de prima philosophia/Meditationen über die Grundlagen der Philosophie. Herausgegeben von Lüder Gäbe. 1977. Hamburg, Felix Meiner Verlag.
- Freud, Sigmund 1976: Jenseits des Lustprinzips, in: Ders.: Gesammelte Werke 13. Frankfurt/M., Fischer: 3–69.
- Gabriel, Markus 2016: Sinn und Existenz. Eine realistische Ontologie. Berlin, Suhrkamp.
- Jüngel, Eberhard 1972: Die Welt als Möglichkeit und Wirklichkeit. Zum ontologischen Ansatz der Rechtfertigungslehre. In: Ders.: Unterwegs zur Sache. Theologische Bemerkungen. München, Chr. Kaiser: 206–233.
- Kant, Immanuel: Kritik der reinen Vernunft, in: Kant's gesammelte Schriften, Herausgegeben von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Berlin/Leipzig 1902–1923.
- Moxter, Michael 2003: Art. Weltanschauung/1, in: TRE 35. Berlin, De Gruyter: 544–555.
- Musil, Robert 2018: Der Mann ohne Eigenschaften. Robert Musil Gesamtausgabe 5. Salzburg/Wien, Jung und Jung.
- Phillips, Dewi Z. 1993: On Really Believing. In: Ders.: Wittgenstein and Religion. New York, Macmillan.
- Putnam, Hilary 1981: Reason, Truth and History. Cambridge/Mass., University Press.
- Putnam, Hilary 1987: The many Faces of Realism. La Salle/Ill., Open Court.
- Putnam, Hilary 1991: Repräsentation und Realität. Übersetzt von Joachim Schulte. Frankfurt/M., Suhrkamp.

- Putnam, Hilary 1992: *Realism with a Human Face*. 2. Auflage. Cambridge/Mass., Harvard University Press.
- Schleiermacher, Friedrich 1799: *Ueber die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*. Kritische Gesamtausgabe I/12. Herausgegeben von Günter Meckenstock 1995. Berlin, De Gruyter.
- Sommer, Manfred 2014: *Wirklichkeit*, In: Buch, Robert/Weidner, Daniel (Hg.): *Blumenberg lesen. Ein Glossar*. Berlin, Suhrkamp: 363–378.
- Spinoza, Benedictus de 1677: *Ethik, Opera/Werke Lateinisch-Deutsch*. Herausgegeben von Konrad Blumenstock. 1980. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Wittgenstein Ludwig 1971: *Philosophische Untersuchungen*. Frankfurt/M., Suhrkamp.



# **Prozesse der De- und Rekontextualisierung und deren Komposition von Wirklichkeit(en) an Beispielen der alttestamentlichen Religions- und Traditionsgeschichte**

Jürgen van Oorschot

Mit der Frage der ›Verfasstheit des Menschen in sich verändernden Weltverhältnissen‹ thematisiert die hier dokumentierte Konsultation ein Nachdenken über die weitreichenden und tiefgreifenden Prozesse der Digitalisierung und deren anthropologischen Implikationen. Den Alttestamentler erinnern die sich veränderten Weltverhältnisse und deren theologische wie anthropologische Konsequenzen an die grundlegenden Horizontverschiebungen, die zu den Konstitutionsbedingungen seiner Textwelten gehören. Im verfremdenden Blick auf drei Fallbeispiele möchte ich einige Aspekte dieser unterschiedlichen Debatten heute nebeneinanderstellen und wir werden sie gemeinsam vielleicht in ein Gespräch bringen. Bevor ich dies unternehme, will ich zunächst kurz die Aspekte unserer Konsultation benennen, auf die ich mich beziehe, und ihnen danach den alttestamentlich-exegetischen Kontext meiner Fachdebatten kurz einspielen.

## **I Zur Verortung des Beitrags in den Debatten zu Mensch 4.0**

»Formen digitaler Medien ausschließlich über die Leitdifferenz ›virtuell‹ und ›physisch‹ zu bestimmen, bedeutet eine medientheoretische Unterbestimmung der digitalen Phänomene. [...] Die Differenz von virtuell und ›real‹ ist mit der Differenz von

›Spiel‹ und ›Nicht-Spiel‹ zu kreuzen, sodass Formen virtueller Partizipationspausen ›ernste‹ Rückkopplungen auf den Spieler bedeuten kann.«<sup>1</sup>

So haben wir es in These 11 unseres Thesenpapiers festgehalten.<sup>2</sup> Diese Aussage steht in dem größeren Zusammenhang einer Verhältnisbestimmung von Wirklichkeit, Realität und Virtualität, die uns seit der ersten Zusammenkunft beschäftigt hat. Zur Leistungsfähigkeit der Begriffe und damit verbundener Konstruktionen haben wir uns dabei unterschiedlich positioniert, zuletzt etwa in der Nutzung des Wirklichkeitsbegriffs als Oberbegriff, der die Unterscheidung von virtuell und physisch, analog und digital, Spiel und Nichtspiel umfasst. Solche Fragen stellen sich, wie ich ihnen an den Fallbeispielen vorführen werde, nicht allein in der Begegnung mit dem Digitalen, sondern auch im Religiösen und Theologischen. So finden sie ihren Niederschlag in Texten, die verschiedene Konzepte einer Präsenz Gottes entfalten und aufführen.

Im Oszillieren zwischen verschiedenen Dimensionen oder Medien, die dabei eingespielt werden, kommt auch dem körperlichen Erleben bzw. dem erinnernden Aufrufen körperlichen Erlebens sowie einer entkörperlichten Wahrnehmung je ihre eigene Bedeutung zu. Dies wird im Folgenden im Wandel kultischer und sozialer Konzepte besehen.

## II Zur Verortung in der alttestamentlich-exegetischen Fachdebatte

Ein kurzes orientierendes Wort zum Alten Testament oder der Hebräischen Bibel und den sich verändernden Weltverhältnissen.<sup>3</sup> Der Schriftenkorpus, der sich seit dem 3. vorchristlichen Jahrhundert im frühen Judentum als autoritative Textgruppe und dann als heilige Schrift herausbildet, später auch im Christentum als kanonischer Text rezipiert wird, erhält seine formative Prägung mitten in und als Ergebnis einer Transformationsgeschichte. Die religions- und literaturgeschichtliche Forschung zum Alten Testament hat diesen Wandel in den letzten 50 Jahren neu in den Blick genommen. Ein altorientalisch grundiertes Israel und Juda der Königszeit wandelt sich grundlegend zu dem seit Ende des 6. Jh. v. Chr. neu entstehenden Judentum. Das Königtum in beiden levantinischen Mittelmächten Israel und Juda, wie es zwischen dem

1 Vgl. These 12 in Anhang 1.

2 Vgl. These 11 in Anhang 1.

3 Die kurzen Hinweise dienen der Orientierung im interdisziplinären Kontext der Konsultation. Ergänzend kann dazu auf die einschlägigen Überblicksdarstellungen und entsprechende fachliche Referenzliteratur verwiesen werden. Dazu gehört etwa Gertz et al. 2019; Frevel 2019; van Oorschot 2019.



10. Jh. v. Chr. und 722 bzw. 587 v. Chr. existiert, kommt als eine Spielart altorientalischer Religion und Gesellschaft daher. Der König und der von diesem verantwortete Kultus sind zentrale Momente der Vermittlung des göttlichen Segens und damit der Lebensgrundlage dieser Gemeinwesen. Durch ihn vermittelt sich dem Volk Leben und Schutz. Er repräsentiert die Gottheit auf Erden. Entsprechend bilden sich verschiedene Medien aus, die in lokalen Kulturen vor Ort, der sogenannten privaten Frömmigkeit der Familie und Nachbarschaft sowie im Staatskult das In- und Miteinander der Wirkungsmächte erfahrbar machen und rituell wie textlich abbilden. Diese ausdifferenzierte Welt findet mit dem Ende des Königtums im Zuge der Eroberung Israels durch die Neuassyrier 722 v. Chr. und der Einnahme Judas durch die Neubabylonier 587 v. Chr. ihr Ende bzw. erhält damit den definitiven Anstoß zu ihrer Transformation. Die alttestamentlichen Schriften dokumentieren in ihren verschiedenen literarischen Schichten und Großwerken die unterschiedlichen Stadien dieses Wandels. Ihre Textwelten bilden damit die entsprechenden Veränderungen ab und lassen sich auf deren theologische wie anthropologischen Implikationen hin befragen. Dies wollen wir nun anhand dreier Fallbeispiele tun.

### **III Fallbeispiel 1: Die Konstitution von Präsenz unter den Bedingungen räumlicher Absenz in den Korachpsalmen, Ps 42–49**

In welcher Weise wird in der königszeitlichen Tempeltheologie die Präsenz der Gottheit zur Sprache gebracht und wie wandelt sich dies infolge der grundlegenden Veränderungen hin zu einem Judentum, versammelt um Tempel und Schrift? Dies soll im Folgenden an einer kleinen Psalmenammlung skizziert werden, die auf zentrale Elemente der traditionellen kultischen Theologie aufruft und diese im 4. oder 3. vorchristlichen Jh., herausgefordert durch die neuen Verhältnisse, transformiert. Sie entsteht in einer Gruppe levitischen Tempelpersonals, den Korachiten, war ehemals eine kleine selbständige Sammlung mit eigener Komposition und Theologie und wurde über die Zwischenstation eines elohistischen Psalters Teil des 2. Psalmenbuches.<sup>4</sup>

Die schon angesprochene Tempeltheologie im königszeitlichen Jerusalem<sup>5</sup> hatte ihre klaren Konturen. Danach wohnt und thront der königliche *Deus praesens* in seinem Heiligtum inmitten seines Landes und seiner Verehrer, unsichtbar und unverfügbar, aber gegenwärtig und heilsam erfahrbar.

4 Zur Diskussion um Entstehung und Zuordnung vgl. van Oorschot 1994: 416–430; Süssnerbach 2005: 345–375; und Grund-Wittenberg 2021: 105–131.

5 Spieckermann 1989; Hartenstein 1997; Leuenberger 2014: 245–260.

Erkennbar spiegelt sich in den Texten eine Wirklichkeit, die mit der schlichten Diastase von virtuell und real nicht zutreffend erfasst werden kann.<sup>6</sup> Die Texte wissen um eine himmlische Präsenz Gottes, der über den Sternen und den hohen Wolken thront (Jes 14,13). Zugleich thront er auf dem Berg Zion mitten in Jerusalem (Ps 47,9) und in seinem Tempel, seinem Wohnort (1. Kö 8,12 f.; Ps 46,5). Die institutionelle, räumliche und handlungsleitende Einbettung dieser Vorstellungen setzt für den Einzelnen sowie Familien und das Volksganze Wirkungen frei. Mit ihnen verbinden sich kultische Abläufe im Raum des eigenen Hauses, am örtlichen Heiligtum sowie am zentralen Tempel des Königs. Wir wissen wenig über diese Abläufe, wie sie in der sogenannten privaten Frömmigkeit und in den Lokal- und Offizialkulten praktiziert wurden. Aber was die Textwelten an Konzeptionen zeigen und was im Analogieschluss an Praktiken erkennbar wird, zeigt eine Parallelität von Handlungen und Vorstellungen, die als zusammenspielend und wirksam erlebt werden. Eine gedankliche Durchdringung dieses Zusammenspiels oder eine Analyse dieser Wirksamkeit erfolgt nicht. Entscheidend ist: Dieser JHWH des Tempels und des Himmels ist ein schenkender und nahbarer Gott. So wird er in seinem Haus proklamiert und unter seinem Namen angerufen. Von dort ausgehend erfüllt seine Herrlichkeit, seine *Kabod*, die Erde. Trotz aller Infragestellung durch widerfahrenes Unheil dominiert seine heilvolle Zuwendung zum Menschen, denn »die Erde ist voll der Güte JHWHs« (Ps 33,5).

Das Maß der Infragestellung und die Grundkonstellationen des 4. und 3. Jh. v. Chr. in Juda haben sich nun allerdings erkennbar verändert. Dies signalisiert schon die geschlossene Struktur der Sammlung. Hier werden kollektive Gemeindegebete in Ps 44–48 durch zwei individuelle Gebete in Ps 42/43 und Ps 49 gerahmt. Letztere greifen jeweils auf Elemente der Klage des Einzelnen zurück. Inhaltlich klingt in beiden Eckpsalmen eine gemeinsame Grundsituation der Beter an, in der ein fern erlebter Gott (42,2 f., 7 ff.) oder eine rätselhaft die Welt bestimmende Ungerechtigkeit (49,6 f., 17 ff.) die Existenz bestimmt.

---

6 Zur Geschichte des Virtuellen vgl. Kasprovicz/Rieger 2020: »Mit der Vernachlässigung vordigitaler Konzeptualisierungen und der Monopolisierung der Gegenwart geht ihr zugleich die ganze Fülle jener Semantik verloren, die das Virtuelle in einem Spektrum des Scheinhaften, des Unwirklichen, des Phantomhaften, des Gespenstischen und des Unheimlichen ansiedelt. Unbeschadet solcher episodisch wirkenden Bezugnahmen steht Virtualität in der langen Tradition philosophischer und kulturwissenschaftlicher Konzepte und eröffnet so der technischen Realisierung einen Horizont für künstliche Welten, für Fiktionen und Gedankenexperimente, für Illusionen, für Praxeologien des Probedandeln und damit für all das, was sich im Modus des Als ob vollzieht. Eine entsprechende Geschichte hätte die Philosophie des Möglichen, hätte Autoren der Antike wie Aristoteles ebenso wie solche des Barocks wie Leibniz oder des letzten Jahrhunderts wie Deleuze heranzuziehen [...].« (6) Für die Gegenwart machen die Herausgeber darauf aufmerksam, dass »Versuche einer trennscharfen Unterscheidung von Realem und Virtuellem sich als nicht operabel erwiesen haben, dass sie aber vor allem dem Sachstand und der phänomenalen Ausgestaltung in der Lebenswelt nicht hinreichend Rechnung tragen.« (7)

Die dahinterstehenden, fundamentalen Anfragen bringt die Sammlung in ein Gespräch mit den großen Themen der israelitischen Zions- und Tempeltheologie, wobei die Infragestellungen mit ihren formgeschichtlich und inhaltlich verfremdenden Elementen den Dialograhmen für die aufgenommene Tradition abgeben. Die inkludierende Anlage der Komposition, bei der jeweils zwei Psalmen aufeinander bezogen sind, setzt sich auch im Inneren der Sammlung fort. Dabei korrespondiert das Klagelied des Volkes in Ps 44 mit Ps 48, einem Zionslied, das in der Gesamtstruktur als die intendierte Antwort auf die Volksklage erscheint. Ps 45 und 47 verbindet in der vorliegenden Anordnung der Ruf zu bzw. der Lobpreis auf JHWH, den König. Im Zentrum der Komposition steht mit Ps 46 ein Psalm, der in der jetzigen Fassung am besten als kollektives Vertrauenslied anzusprechen ist. Sein vor allem im Kehrsvers zum Ausdruck kommendes Zutrauen gegenüber »JHWH Zebaoth, der mit uns ist«, markiert Mitte und Zielpunkt der Sammlung: Vertrauen zu JHWH gerade angesichts der Not und Verunsicherung, die Juda betroffen hat.

Wie wird und kann das Mit-Sein Gottes, seine Präsenz, unter den veränderten Bedingungen erfahren werden? Ein Blick auf die Eckpsalmen Ps 42/43 und Ps 49, die auf die Korachiten zurückgehen dürften<sup>7</sup>, erschließt hier für diesen Textbereich Entscheidendes. Überaus deutlich wird in Ps 42/43, dass der Beter an der Distanz zu Gott leidet. Er sehnt sich nach ihm, wie ein Dürstender das Wasser herbeiwünscht (V. 2 f.). Er verlangt nach der Erfahrung der Gegenwart Gottes, derer er sich lebhaft erinnert (V. 5). Fern des Tempels kann er nicht an den Gottesdiensten teilnehmen, und darin verdichtet sich seine Not. Weit ab vom Zion, an den Quellen des Jordans (V. 7) erlebt er sich fern von JHWH.

»In mir ist meine Seele aufgelöst,  
darum denke ich an dich aus dem Land des Jordans  
und des Hermonim, vom Berg Misar.« (Ps 42,7)

Die Distanz wird dabei sowohl räumlich erlebt als auch metaphorisch vertieft. Dem entspricht einerseits die faktische Möglichkeit einer Wallfahrt

<sup>7</sup> Als Indizien für eine korachitische Verfasserschaft lässt sich folgendes festhalten: Es wird auf Formelemente der individuellen Klage zurückgegriffen, die ganz der Makrostruktur folgend aufgesprengt oder durch weisheitliche und prophetische Elemente ergänzt werden. Beide Psalmen nehmen den Beter in Selbstgespräche (Ps 49,6), Selbstreflexionen (Ps 42,5.7) oder Selbstermutigungen (Ps 42,6b.12b; 43,5b; 49,17) mit hinein. Dazu kommt das »offene Ende« der beiden Gebete, die in ihren Schlussversen den Beter mit einer kultisch unaufgelösten Spannung entlassen und ihn direkt oder indirekt zu einer Lebenshaltung rufen, in der das Vertrauen auf Jahwe bleibend gefordert ist. Das damit grob umrissene formale und inhaltliche Profil korachitischer Redaktion erlaubt des Weiteren die Identifikation von Ps 44,7.16f.21f. und Ps 48,2ba.9aa.ba.10–12 als sekundärer Bearbeitungen eben dieser Tempelsänger. Ps 45–47 fanden in ihrer vorliegenden Fassung Aufnahme in den kleinen Korachpsalter.

nach Jerusalem, worum der Beter auch bittet (Ps 43,3 f.). Andererseits steht die räumliche Entfernung für die Distanz zwischen Gott und der eigenen Weltwirklichkeit, die kultisch letztlich nicht aufhebbar erscheint bzw. nur als erinnerte Sondererfahrung den Hintergrund für ein ansonsten in der Gottesferne zu gestaltendes Leben dient. Aufschlussreich ist zu sehen, dass in V. 9 ein späterer Ergänzter die Spannung zwischen den beiden Polen von Tempel und ›Exilsexistenz‹ aufhebt.

»Tags entbietet JHWH seine Huld  
und nachts ist sein Lied bei mir,  
ein Gebet für den Gott meines Lebens.« (Ps 42,9)

Indem JHWH nun seine *haesaed* (Huld/Treue) in die Ferne, zum Lebensort des Beters »entbietet«, ermöglicht er es ihm erneut ein Loblied anzustimmen.<sup>8</sup>

Solch ein Lob ist für den ursprünglichen Psalm nicht mehr im Bereich des Möglichen. Das macht der Psalm dadurch deutlich, dass er die innere Bewegung der Klage immer wieder durch einen Kehrsvers durchbricht, der erstaunlicherweise auch den Psalm beschließt.

»Was bist du so aufgelöst, meine Seele, und bist so unruhig in mir?  
Harre auf Gott, denn ich werde ihm noch danken,  
der Hilfe meines Angesichts, meinem Gott.« (Ps 43,5)

Der Beter führt ein Zwiegespräch mit seiner Seele. Er fordert sich zur Selbstreflexion auf, die im erneuerten Vertrauen auf Gott sich selbst zur Ruhe bringen will. Am Ende steht nicht die überwundene Not in der erfahrenen Präsenz Gottes, sondern die Fähigkeit, fern von Gott in der Hoffnung leben zu können. Das Gebet lässt sich regelrecht als Einweisung in eine äußere und innere Diasporaexistenz verstehen. Dabei formuliert der Psalm keine theologisch neue Antwort, sondern verfasst in Kombination individueller und kollektiver Elemente ein Gebetsformular. Programmatisch steht es am Beginn der Sammlung und liefert damit einen Hinweis darauf, wie der kleine Korachpsalter verwandt werden sollte: In der Rückbesinnung auf eigene Gotteserfahrung im Heiligtum und auf die grundlegenden Traditionen israelitischer Tempeltheologie kann sich der Fromme und die ihm verbundene Gruppe selbst aus der Klage ins vertrauensvolle Warten auf JHWHs Hilfe retten. Diese Art der Konstitution von Präsenz Gottes in Gottes Absenz beinhaltet einerseits die gewohnten Formen

<sup>8</sup> Die Spannung dieser Aussage zu Ps 43,3 – JHWHs Licht soll den Beter zum Tempel leiten – unterstreicht zusammen mit formalen Beobachtungen (3. Sg. von Gott; einzige Stelle mit ›JHWH‹) den sekundären Charakter des V. 9.

kultischer Tradition. Sie werden jedoch zur Ausnahmeerfahrung einer Wallfahrt und ansonsten zur erinnerten Erfahrung. Im Alltag des Exils, fern von Tempel und der Lebensgemeinschaft des Gottesvolkes in Juda kommt nun dem einzelnen Beter und einer vermutlich damit verbundenen Frömmigkeitspraxis seiner Gruppe eine zentrale Bedeutung zu. Die Eckpsalmen der Sammlung führen vor, wie Selbstgespräche (49,6), Selbstreflexionen (42,5.7) oder Selbstermutigungen (42,6b.12b; 43,5b; 49,17) nun an Bedeutung gewinnen. Äußere Vorgänge und Abläufe werden zur Ausnahme, das innere Geschehen tritt kompensatorisch an ihre Stelle. Auch das ›offene Ende‹ der beiden Gebete zeigt, dass sich die kultische Abwesenheit JHWHs mit den traditionellen kultischen Mitteln der Klage nicht kompensieren lässt. Stattdessen gilt es eine Lebenshaltung einzuüben, die in der Abwesenheit Gottes zu einem Vertrauen zu diesem abwesenden und herbeigesehnten Gott findet.

#### **IV Fallbeispiel 2: Der neue Medienmix – Gottesschau und Gotteswort in Dtn 4**

In der königszeitlichen Tempeltheologie, die wir gerade als Hintergrundfolie der Transformation wahrgenommen haben, spielt die Gottesschau eine zentrale Rolle.<sup>9</sup> Vermittelt durch Tempel, Feste und Feiern sowie Kultbilder oder anikonische Kultsymbole, wie die in Juda nachweisbaren Masseben, kann Gott geschaut werden. Die Transformation aus den Verhältnissen der Königszeit hin zu Religion und Lebenswelt des frühen Judentums<sup>10</sup> zeitigt auch hier markante Veränderungen, die sich für die Frage der Medien in der Gottesbegegnung fokussiert in Dtn 4 nachzeichnen lassen.

Das Kapitel ist ein spätdeuteronomistischer, dreigliedriger Fortschreibungstext mit einer weiteren priesterlichen Ergänzung.<sup>11</sup> Zur Tradition des Deuteronomiums und seiner dtr Schulbildung, auf dem dieser Text fußt, gehört das Verbot einer bildlichen Darstellung JHWHs. Unter den veränderten Bedingungen der Perserzeit, in der es keine direkte Konfrontation mit dem levantinischen Baalskult und einer Baalisierung des JHWHkultes mehr gibt, wird nun dieses Verbot von Götterbildern und teilweise auch von anikonischen Symbolen in seinen Grundlagen theologisch entfaltet.

Anders als man es vielleicht angesichts der breiten Tradition des Bilderverbots im Dtn erwartet, spielt die visuell vermittelte Gottesbegegnung sowohl in

9 Zum religionsgeschichtlichen Kontext und kulturgeschichtlichen Wandel vgl. Vincent 1996: 5–39; Lippke 2017; Dafni 2017 und insbesondere Elsas 2017: 207–219.

10 Dazu vgl. Kratz 2005: 419–434, und immer noch van Oorschot 1999: 299–319.

11 Vgl. Knapp 1987.

diesem Kapitel als auch in älteren dtn-dtr Stücken eine nicht unwesentliche Rolle. Wiederholt ist von dem die Rede, was die »Augen« der Israeliten in der Begegnung mit Gott »gesehen« haben. Grundlage der gegenwärtigen Existenz und der lebensvermittelnden Tora ist die Schau der Gottestaten bei Baal-Peor (Dtn 4,3), am Horeb (Dtn 4,10) und in Ägypten (Dtn 29,1 f.).

»Nur hüte dich und hüte dein Leben gut, dass du diese Geschehnisse nicht vergisst, die deine Augen geschaut haben, und dass du sie nicht aus deinem Herzen weichen lässt alle Tage deines Lebens. Und du sollst sie zur Kenntnis bringen deinen Söhnen und deinen Enkeln: den Tag, an dem du vor JHWH, deinem Gott, standest am Horeb.« (Dtn 4,9.10ac)

Spricht man an anderer Stelle in Israel davon, das ›Angesicht Gottes zu suchen‹ oder ›Gottes Angesicht zu sehen‹, so bewegt sich dies in den Bahnen der allgemeinorientalischen Kultterminologie. Der Gang zum Tempel und der Blick auf das Gottesbild bzw. eine andere Repräsentation der Gottheit werden als Suche und Schau Gottes ausgesagt, die wiederum mit einer Zuwendung des Gottes und des ihn begleitenden Segen verbunden ist.

Was ändert sich nun in Dtn 4? Für die Dtr gehört die Gottesschau nun nicht mehr zum regelmäßigen Gottesdienst. Diese Art visuell dominierter Gottesbegegnung hatte ihren Ort vielmehr im Bereich der Ursprungsgeschehen, der fundierenden *debarim*. Der hier verwendete hebräische Begriff *dabar* kommt dabei in seiner doppelten Bedeutung zur Anwendung, als Sache bzw. Geschehen und als Wort. In der Schau der Gottestaten verband sich schon im Anfang ein »Sehen der *debarim*/Geschehnisse« (Dtn 4,9) und ein »Hören meiner *debarim*/Worte« (Dtn 4,10aβ). Die Rede von der Gottesbegegnung wandelt sich. Mit dem Hören tritt ein neues Medium hinzu. Damit wird zugleich die Grundlage für eine weitere Differenzierung gelegt, der Unterscheidung eines einmaligen und eines wiederholten Vorgangs. Das immer erneute Hören bildet in der Folgezeit die Brücke zwischen dem einmalig zu schauenden Geschehen des heilvollen Anfangs und dem »Heute«. Durch das Medium des Hörens soll und muss Ursprung und Herkunft Israels vor dem Vergessen bewahrt werden.

Der Deuteronomiker und die Deuteronomisten integrieren damit die Dimension der Gottesschau in die des göttlichen Wortes und verbinden damit auf ganz eigene Weise die Sinne des Hörens und Sehens miteinander. Deutlich ist schon an dieser Stelle, dass es keine einlinige Reduktion auf das Sehen oder das Hören gibt. Religionsgeschichtlich gesehen, schaffen sie neue Formen der kollektiven Erinnerung, nachdem die bisherigen sich aus ihrer Perspektive als missbräuchlich oder angesichts der konkreten Herausforderung als unbrauchbar erwiesen. Eine Transformation ist darüber hinaus faktisch unausweichlich, da es nach 722 und 587 v. Chr. keinen König und keinen Tempel mehr gibt.

Ohne Heiligtum und Stierpostamente oder Kerubenthron und ohne die traditionellen Formen der sichtbaren Gottespräsenz in Gestalt des Königs und des Landes lautete die Frage: Was soll Israel sehen, wenn es nichts mehr zu sehen gibt?

Betrachtet man die Elemente dieser fundierenden Erinnerung, so wird deutlich, dass von einer Verdrängung der Sinnlichkeit oder der visuellen Dimension nicht gesprochen werden kann. Es geht vielmehr um die Bewahrung einer Schau Gottes im Sinn der Gottesbegegnung unter den Bedingungen der drastisch erlebten Ferne Gottes. Man könnte es auch weniger theologisch aussagen: Man schafft einen neuen Medienmix. Die Verbindung zu den faktisch eliminierten Bestandteilen der eigenen Religion wird über das Hören der Ursprungstora, der ursprünglichen Geschichten und Weisungen, und über das damit mögliche Erinnern des Geschauten und Gehörten hergestellt. Es entsteht so eine Kultur der Erinnerung. Da sollen die *debarim* in Herz und *naefaesch*, also in den klärenden und Entscheidung treffenden Verstand und mitten in den sehnsüchtigen und mitfühlenden Menschen geschrieben werden. Im Zwiegespräch der Generationen gilt es, jene Gottestaten, die schon durch die Väter lebendig vor Augen gestellt wurden, so weiterzugeben, dass es erneut zu einer Aneignung kommt, welche die jetzt Lebenden sagen lässt:

»Wir waren Knechte des Pharaos in Ägypten  
und uns hat JHWH herausgeführt mit mächtiger Hand.« (Dtn 6,21)

Sichtbare Zeichen an Hand und Stirn sollen genauso das Vergessen verhindern wie die Inschrift auf dem Türpfosten. Bereist man das Land, so stößt man auf weitere Zeichen der Erinnerung. Mit Kalk getünchte Steine sollen die Worte der Tora tragen. Als beredete Zeugen mahnen sie das Volk ebenso an seinen Grundkonsens wie die drei großen Jahresfeste, welche die Zeit strukturieren und an denen Groß und Klein »vor dem Angesicht JHWHs erscheinen.« Selbst die Dichtkunst wird in diese Kultur der Erinnerung einbezogen und nicht zuletzt bringt sie eine Sammlung maßgebender, eben kanonischer Schriften hervor, die auch zum Bestandteil der christlichen Bibel wurden. Angesichts dieser kulturellen Vielfalt muss man sich fragen, warum diese Konzeption das Kultbild, zuletzt in all seinen Varianten, konsequent ausschließt.

Besieht man sich die zweite Schicht in Dtn 4,15.16a\*.19–28, so bleibt zunächst festzuhalten, dass den Verfassern der alleinige Rekurs auf die negativen Erfahrungen der Vergangenheit als Begründung nicht ausreicht. Der Missbrauch von Gottesbildern und die erfahrene Ohnmacht der sichtbaren Repräsentanten Gottes rechtfertigen allein noch nicht die dauerhafte Abkehr von ihnen. Es tritt vielmehr ein Verweis auf die israelitische Ursprungserfahrung hinzu.

»So hüte dein Leben gut – denn ihr habt nicht irgendeine Gestalt gesehen an dem Tag, als JHWH zu euch redete am Horeb mitten aus dem Feuer –, dass ihr nicht verderblich handelt und euch ein Gottesbild irgendeiner Gestalt macht.« (Dtn 4,15–16a\*)

In geradezu dialektischer Weise verbindet sich das Erscheinen Gottes, die Begegnung von »Angesicht zu Angesicht«, wie es an einer anderen Stelle heißt, mit der Verweigerung einer sichtbaren Gestalt. Einzig das leuchtend wärmende und doch auch verzehrende Feuer bleibt als sichtbares Zeichen, »hinter dem (der) sich sein Wesen mehr verbirgt als zeigt.« Aus dieser gestaltlosen Nähe heraus redete er. Nicht, dass Israel nichts gesehen hätte, aber eine Gestalt JHWHs erblickte es nicht.

»Vom Himmel her ließ er dich seine Stimme hören [...] und auf der Erde ließ er dich sein großes Feuer sehen und sein Wort hörtest du mitten aus dem Feuer.« (Dtn 4,36)

Zwei Deutungen legt diese Begründung nahe. Zum einen wirkt sie ausgesprochen rationalistisch. Ohne eine Vorlage kann auch nichts dargestellt werden. Dies deckt sich mit dem ebenso nüchternen ikonographischen Befund. Israel verfügte, soweit wir es heute wissen, über keine eigene JHWH-Bild-Tradition. Anleihen beschränken sich auf anikonische Symbole. Ganz offensichtlich kratzen wir mit einer solchen Deutung jedoch nur an der Oberfläche. Die programmatische Aussage will in einem tieferen Sinn verstanden werden. Sie versucht das Erscheinen Gottes mit seiner zugleich bedrängend erfahrenen Ferne als bestimmendes Moment der einen Welt- und Lebenswirklichkeit zu verstehen. Gott teilt sich mit, ohne sich zu entbergen. Es ist eine Präsenz, der ein Element der Absenz dauerhaft zu eigen bleibt. In dieser Dialektik von Erscheinen und Verborgensein spiegelt sich die Erfahrung des Missbrauchs und Zerbruchs der Bilder Gottes, angesichts dessen allein die Worte den Blick auf den Ursprung ermöglichten. Dieser Erfahrungsgehalt hat aus Sicht der alttestamentlichen Texte seinen religions- und traditionsgeschichtlichen Ort und seine Zeit, der bei jeder medientheoretischen Auswertung mit zu bedenken ist. Die Intensität der Gotteserfahrung und -erkenntnis litt darunter nicht, wie die dritte Schicht in Dtn 4,32 und 33 herausstreicht. Verwundert wird festgehalten, dass Israel das Hören der Stimme Gottes am Horeb überlebte. Dass ein Volk unter dieser machtvollen Präsenz im Wort nicht vernichtet wurde, wird mit dem Überleben einer Gottesschau verglichen. Bildlose Gottespräsenz und die damit verbundene Programmatik präsentiert sich als vollwertige Religion.

Vor uns steht also eine kulturelle und religiöse Konzeption, welche die kontingenten Erfahrungen der eigenen Geschichte unauflöslich mit ihren Ur-



sprünge verbunden sieht. Missbrauch und Funktionsverlust der Kultbilder stellen keine singulären Widerfahrnisse in bestimmten Phasen der späten Königszeit dar. Sie bilden eine bleibende Gefährdung und eine Anfrage an die Leistungsfähigkeit der einzelnen Medien in der Erzeugung von Präsenz bzw. im Umgang mit Absenz.

Theologisch sieht der Dtr dies in der Art und Weise der Selbstmitteilung Gottes grundgelegt. Präsent wird JHWH nur als der zugleich Verborgene. Verborgenheit lässt sich damit als die angemessene Gestalt der Präsenz JHWHs verstehen. Seine Nähe hat nicht die Überwindung seines Fern-Seins zur Voraussetzung. Im Medium des Wortes kann er nahekomen und doch fernbleiben. Die theologische Begründung zielt dabei nicht an erster Stelle auf die Wahrung der Freiheit und Unverfügbarkeit Gottes, wie immer wieder betont wird. Vielmehr versucht Israel die Erfahrung des fernen Gottes als Modus seiner Präsenz zu verstehen. Im Wort wird die Distanz überbrückt und es entsteht ein neues und zugleich das alte Bild, auch wenn es gegenwärtig nichts mehr zu sehen gibt. Damit wird dem Hören diese vermittelnde und Distanz/Ferne überwindende Bedeutung zugewiesen. Es geht an dieser Stelle also nicht um Rationalität oder Eindeutigkeit, die dem Hören anders als dem Sehen zukomme, auch dies eine häufig gemachte Feststellung zum Bilderverbot.

Dass es sich bei einer solchen Rede von Gott nicht nur um ein dialektisches Sprachspiel handelt, unterstreicht die Geschichte Israels. Hinter diese so verstandene Geschichte soll und kann Israel aus der Sicht des Deuteronomiums nur um den Preis der Selbstaufgabe zurück – um den Preis des Vergessens. Kulturell entwickelt sich aus dem »Nein« zu Gottesbildern, das selbstverständlich auch ein ›Nein‹ zu allen geschlossenen und absolut gesetzten Welt- und Menschenbildern einschließt, ein ›Ja‹ zu einer Kultur der Erinnerung. Israel nimmt in Gestalt der dtn-dtr Trägerkreise die Herausforderung an, die Ur- und Leitbilder in den Worten der erzählten und kodifizierten Tora zu bewahren. Wenn Jan Assmann an dieser Stelle von einer »›kontrapräsentischen‹ Erinnerung«<sup>12</sup> spricht, erfasst er damit treffend dieses Moment der Ungleichzeitigkeit und Ortlosigkeit. Dabei werden die visuelle Dimension und die mit ihr verbundenen kulturellen Phänomene nicht ausgeklammert. Sie bekommen allerdings einen neuen Platz zugewiesen. Gottespräsenz vermitteln sie nur verbunden mit einem Wortgeschehen. Dahinter steht die erfahrene Verbindung von Nähe und Fern-Sein Gottes. Eine Interpretation, die darin eine Verdrängung von Sinnlichkeit und die Vorherrschaft trockener Rationalität finden will, greift mit Blick auf die ursprüngliche Konzeption ganz offensichtlich zu kurz. Dies wird spätestens dann deutlich, wenn man die religions-

---

12 Assmann 1999: 24.79.224.

und traditionsgeschichtliche Verortung der dtn-dtr Aussagen im Umfeld des entstehenden Judentums seit 515 v. Chr. imaginiert, in dem sowohl ein blutiger Sühnekult als auch die bunte Vielfalt von Wallfahrt und familiärer Frömmigkeit mitzudenken ist.

Dies belegt nicht zuletzt ihre Wirkungsgeschichte. In nachexilischer Zeit wird die durch sie bestimmte Tora zum *nucleus* der heiligen Schrift des Judentums. In ihr findet die breite, religiöse und kulturelle Tradition Israels Aufnahme. In ihrem Zentrum steht »die Grundbeziehung, daß JHWH der Gott Israels und Israel das Volk Jahwes ist, und die Grundgleichung, daß Gerechtigkeit und Leben einander im Leben des Volkes wie des Einzelnen entsprechen.«<sup>13</sup> Das Hauptgebot der alleinigen und bildlosen Verehrung Jahwes verbindet beide Elemente. Diese Mitte erweist sich als ein historisch und theologisch höchst komplexes Ganzes mit einer hohen Integrationskraft. Es dient den verschiedenen jüdischen Gruppierungen in Palästina und in der Diaspora als Bezugsgröße. Der wiedererrichtete Tempel mitsamt seinem bildlosen Kultus bleibt dabei, wie in der dtn-dtr Theologie selbst, der zweite Bezugspunkt. In dieser Weise veranschaulicht die vielgestaltige Geschichte des frühen Judentums die kulturelle Prägekraft einer Konzeption kultbildloser Religion. Dies wäre mit Blick auf die Texte etwa an Einzelstudien zur Bedeutung der Personifikationen in der späten Weisheit, zur Rolle der Davidsgestalt als Leitbild im Psalter und nicht zuletzt zur Bedeutung der Vision in der exilisch-nachexilischen Prophetie und Apokalyptik nachzuzeichnen. Theologisch muss dabei auch über den Menschen als dem ›Abbild‹ Gottes und über die bis zur Anstößigkeit bildhafte, anthropomorphe Rede von Gott gesprochen werden – und all das beschreibt Aspekte, die noch ganz von der bunten, materiellen Kultur dieser Zeit absehen.

## V Fallbeispiel 3: Gottes Wohnen oder zur Präsenz und Erreichbarkeit der Gottheit

Eine dritte Spielart alttestamentlicher Konstitution von Präsenz und deren Transformationen soll hier nur kurz dargestellt werden. Dabei werden die unterschiedlichen Konzeptionen nicht ausführlich beschrieben, sondern einzig deren Wandel kann hier markiert werden.

Wer um die religionsgeschichtliche Parallelität von Menschen- und Gottesbildern weiß, den wird es nicht verwundern, dass analog zum Wohnen und Beheimatet-Sein des Menschen auch der Gott Israels ein Zuhause hat.<sup>14</sup> Vielfach

13 So mit Kaiser 1993: 350.

14 Koch 2018.

findet sich eine Rede vom Wohnen und Bleiben JHWHs. Damit verbindet sich funktional die Frage nach der Präsenz und der Erreichbarkeit der Gottheit. Dazu gehört zunächst das Wohnen Gottes im Tempel als dem Haus Gottes, religionsgeschichtlich breit belegt und im Hintergrund von Aussagen der sogenannten Zionstheologie<sup>15</sup>, also der Verbindung von JHWH mit dem Berg oder der Stadt Zion, und in Texten der späten chronistischen Literatur noch erkennbar. Diese schlichte anthropomorphe Vorstellung begegnet in einer bereits hoch reflektierten und veränderten Form im Gebet zur Einweihung des salomonischen Tempels in 1. Kön 8 und in der priesterschriftlichen Rede von der *Kabod* JHWHs, welche die »Wohnung« erfüllt (Ex 40,34–35).<sup>16</sup> Beide Textbereiche wissen um die Unangemessenheit der Verortung Gottes, da schon »der Himmel und die Himmel der Himmel« ihn nicht fassen können (1. Kön 8,27), ohne dass sie darauf letztlich verzichten wollen und können. So spricht die Priesterschrift davon, dass JHWH in einer Wolke die Wohnung erfüllt (Ex 40,35; 1. Kön 8,10–11). Ein Wohnen der Gottheit in seinem Haus wird durch das Wohnen im Wolkendunkel abgelöst.

Eine analoge Weiterentwicklung der Vorstellung vom Wohnen der Gottheit im Tempel findet sich in der dtr überarbeiteten Rede vom Heiligtum als »Ort, den JHWH, dein Gott, erwählen wird, um seinen Namen dort wohnen zu lassen« (Dtn 12,5.11; 14,23; 16,2.6.11; 26,2). Im »Namen« ist Gott selbst anwesend und anrufbar – und doch signalisiert diese Art der Gegenwart zugleich, dass Gott in dieser Präsenz nicht aufgeht. Naheliegend ist es, hier an einen Reflex auf die Erfahrung der Tempelzerstörung zu denken. Wie ist angesichts der Abwesenheit Gottes vom Tempel seine Präsenz zu fassen? Darüber spricht wiederholt auch das Ezechielbuch.<sup>17</sup> Die *Kabod* Gottes verlässt den Tempel und so ereignet sich Gericht (Ez 11,4) und erst die Rückkehr in Gottes neuen Wohnort lässt das Heil zurückkehren (Ez 43,2.4–5).

Aber Gott wohnt nicht nur im Tempel, sondern – wie spätere Fortschreibungen des Ez- und Ex-Buches wissen – auch inmitten des Volkes: »Menschensohn, (sieh) den Ort meines Throns und den Ort meiner Fußsohlen, an dem ich wohnen werde – inmitten der Söhne Israels – für ewig« (Ez 43,6–7a – vgl. Ez 43,7b–9).

Sowohl hier als auch im Ex-Buch wurden diese Aussagen eingeschrieben in die überkommene Rede von JHWHs *Kabod* am (Zelt-)Heiligtum:

»Sie sollen mir ein Heiligtum machen, auf dass ich in ihrer Mitte wohne« (Ex 25,8).

15 Zur Übersicht vgl. Paganini/Giercke-Ungermann 2013.

16 Vgl. Emmendorfer 2019 und Ego 1998: 556–569.

17 Vgl. Wagner 2012: 151 und Koch 2020: 207–232.

Und:

»Und ich werde das Zelt der Begegnung und den Altar heiligen. [...] Und ich will inmitten der Söhne Israels wohnen und werde ihr Gott sein« (Ex 29,44–45).

Das Wohnen im Heiligtum und inmitten des Volkes gehen hier also eine sich wechselseitig ergänzende Verbindung ein. So entsteht eine hochreflektierte Verknüpfung von Kultus und Gottesvolk-Vorstellung, Religiosität und Sozialität. In allen hier besehenen Varianten der anthropomorphen Rede von der Beheimatung Gottes zielen die Konzepte und Aussagen nicht darauf, etwas über Gott an sich und dessen Zuhause auszusagen. Vielmehr geht es um das Gottesvolk. Gottes Präsenz oder Erreichbarkeit soll dem Volk eine heilvolle und lebensschaffende Wirklichkeit zugänglich machen. Bleibt man in der hier naheliegenden Terminologie, dann bewirkt die Beheimatung Gottes ein Behaustsein des Gottesvolks.

Durchgängig zeigt sich hier und in weiteren Spielarten im Psalter ein doppeltes Bild. Zum einen werden Orte oder Erfahrungsräume der Präsenz Gottes benannt. Der einzelne Mensch und das Gottesvolk sollen wissen, wo und unter welchen Umständen es zu einer Begegnung mit JHWH kommen kann. Zum anderen melden sich immer wieder Stimmen, die um eine Differenz und Unangemessenheit der Verortung und Präsenzsetzung Gottes wissen. Aussagen zu Ort und Gegenwart Gottes haben immer nur eine funktionale Bedeutung und sollen nicht als Angaben zu JHWH selbst verstanden werden. Gott hat ein Zuhause, damit der Mensch weiß, wo er ihn antreffen kann. Auf diese schlichte Kinderweisheit lässt sich das Ganze bringen.

## VI Ein paar abschließende Bemerkungen

Nach diesem Durchgang durch drei Varianten der Thematisierung der Präsenz Gottes und deren Wandlung in der frühjüdischen Religions- und Theologiegeschichte sollen noch einmal kurz die für die Diskurse um die medialen Transformationen unter den Bedingungen der Digitalisierung potentiell relevanten Aspekte in Erinnerung gerufen werden.

Wahrzunehmen waren die traditionellen kultischen Situationen, die in ihrer Logik auf einer Parallelität von Geschehen in diesseitig, kultischen Abläufen und damit verkoppelten Bedeutungsgeschehen aufruhen. Man nähert sich einem Gebäude, einem Tempel und seinen Vorhöfen und nähert sich zugleich Gott. Man bringt ein Lebensmittel zum Tempel und übergibt es dort in einem geregelten Geschehensablauf oder lässt ein Tier in einem solchen Geschehensablauf töten und damit bringt man zugleich Gott eine Gabe dar.

Variationen und Transformationen dazu bot der dritte Gedankengang zur Präsenz und Erreichbarkeit Gottes. Erneut in einer gedanklich nicht aufgeklärten, faktisch als wirklich erlebten Parallelität war dabei von einem irdischen Gebäude als Haus Gottes und von seinem himmlischen Haus oder Palast die Rede. Ein Nachdenken über die Angemessenheit dieser Parallelisierung und auch Erfahrungen zur dessen Unangemessenheit wie der Zugriff von Feinden in Eroberung oder Besetzung und damit die Verfügung anderer Götter über diesen Ort führen dazu, Gottes Präsenz in einem Lichtglanz, seiner *Kabod/Doxa*, oder in einem Wolkendunkel zu finden. Die räumliche Verortung Gottes kann auch völlig suspendiert werden. Präsenz wird dann nicht mehr in einem Raum, sondern in Beziehungen gefunden. Inmitten einer Gruppe von Menschen, in seinem Volk, der Gemeinschaft seiner Verehrer ist er nun anzutreffen. Die Teilhabe an der menschlichen Gemeinschaft ermöglicht nun die Teilhabe an der Gemeinschaft mit Gott.

Die eingangs vorgestellte Psalmengruppe zeigte dann, wie solche äußeren, körperlichen Abläufe und Geschehnisse in ein inneres Geschehen überführt wurden. An die Stelle des Tempelbesuchs oder diesen ergänzend trat das Zwiegespräch mit sich Selbst und die Selbstberuhigung durch ein vermutlich gemeinschaftlich gesprochenes Gebet. Und diese Einübung qua Verinnerlichung und Selbstberuhigung ließ sich als Adaption an eine Exilsexistenz in der Fremde plausibilisieren. In noch einmal anderer Spielart fügte ein Ergänzender Erfahrungen mit Licht und Sonne als Erfahrung mit dem nahen Gott hinzu:

»Sende dein Licht und deine Wahrheit, dass sie mich leiten  
und bringen zu deinem heiligen Berg und zu deiner Wohnung« (Ps 43,3)

So die Lichtmetaphorik im Grundtext des Psalmes.

Und: »Tags entbietet JHWH seine Huld  
und nachts ist sein Lied bei mir,  
ein Gebet für den Gott meines Lebens.« (Ps 42,9)

So die Stimme des Ergänzenders.

Ergänzend zu kultisch ansetzenden Präsenzaussagen und deren medialer Inszenierung verknüpft die dtn-dtr Tradition Gesehenes mit Gehörtem. Das Medium des Sehens wird dabei der Präsenzerfahrung einmaliger und grundlegender Geschehnisse verbunden. Die Verbindung zu diesen Ursprungserlebnissen wird über das erzählende Erinnern und damit über das Hören von erinnerten Geschehnissen gestaltet. Im Hören auf die *Debarim*, die ehemals geschaut wurden, werden diese für jede Generation neu präsent. Hinzu treten Zeichen in der gegenwärtigen Welt als Erinnerungshilfen und Verweise auf die

Grundlagen. In dieser Weise entsteht eine Vielfalt an Optionen kontrapräsentischen Erinnerns.

## Literatur

- Assmann, Jan 1999: *Das kulturelle Gedächtnis*. München, C. H. Beck.
- Dafni, Evangelia G. 2017: *Gottesschau – Gotteserkenntnis*. In: Dafni, Evangelia G. (Hg.): *Studien zur Theologie der Septuaginta*. 1. WUNT 387. Tübingen, Mohr Siebeck.
- Ego, Beate 1998: »Der Herr blickt herab von der Höhe seines Heiligtums«. Zur Vorstellung von Gottes himmlischem Thronen in exilisch-nachexilischer Zeit. In: *ZAW* 110 (4): 556–569.
- Elsas, Christoph 2017: *Prozesse kulturgeschichtlicher Prägung bei der Vermittlung heiligen Wissens. Von der assyrischen Prophetie zu den griechischen Chaldäischen Orakeln*. In: Dafni, Evangelia G. (Hg.): *Gottesschau – Gotteserkenntnis*. Tübingen, Mohr Siebeck.
- Emmendorfer, Michael 2019: *Gottesnähe. Die Rede von der Präsenz JHWHs in der Priesterschrift und verwandten Texten*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.
- Frevel, Christian 2019: *Geschichte Israels*. Kohlhammer Studienbücher Theologie. Stuttgart, Kohlhammer.
- Gertz, Jan Christian et al. 2019: *Grundinformation Altes Testament. Eine Einführung in Literatur, Religion und Geschichte des Alten Testaments*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.
- Grund-Wittenberg, Alexandra 2021: *Mein Gott, niedergebeugt über mir ist meine naepaes, (Ps 42,7)*. In: Dies. (Hg.): *Religionspraxis und Individualität. Die Bedeutung von Persönlicher Frömmigkeit und Family Religion für das Personkonzept in der Antike*. Leiden/Paderborn, Brill/Wilhelm Fink Verlag.
- Hartenstein, Friedhelm 1997: *Die Unzugänglichkeit Gottes im Heiligtum. Jesaja 6 und der Wohnort JHWHs in der Jerusalemer Kulttradition*. WMANT 75. Neukirchen-Vluyn, Neukirchner Verlagsgesellschaft.
- Kaiser, Otto 1993: *Der Gott des Alten Testaments. Theologie des AT 1: Grundlegung*. UTB 1747. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.
- Kasprowicz, Dawid/Rieger, Stefan (Hg.) 2020: *Handbuch Virtualität*. Wiesbaden, Springer VS. <https://doi.org/10.1007/978-3-658-16342-6>.
- Knapp, Dietrich 1987: *Deuteronomium 4. Literarische und theologische Interpretation*. Göttinger theologische Arbeiten 35. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.

- Koch, Christoph 2018: Gottes himmlische Wohnstatt. Transformationen im Verhältnis von Gott und Himmel in tempeltheologischen Entwürfen des Alten Testaments in der Exilzeit. FAT 119. Tübingen, Mohr Siebeck.
- Koch, Christoph 2020: Vorstellungen von Gottes Wohnort im Ezechielbuch. In: Gertz, Jan C./Körting, Corinna/Witte, Markus (Hg.): Das Buch Ezechiel. Komposition, Redaktion und Rezeption. BZAW 516. Berlin/Boston, De Gruyter.
- Kratz, Reinhold G. 2005: Gottesräume. Ein Beitrag zur Frage des biblischen Weltbildes. In: ZThK 102 (5): 419–434.
- Leuenberger, Martin 2014: Jhwh, »der Gott Jerusalems« (Inscription aus Hîrbet Bet Layy 1,2): Konturen der Jerusalemer Tempeltheologie aus religions- und theologiegeschichtlicher Perspektive. EvTh 74 (4): 245–260.
- Lippke, Florian 2017: »Gebet in Stein« – Materielle Theologie und Psalmsprache. In: Short Notes on Ancient Cultures and Theologies (1). <https://doi.org/10.15496/publikation-20067>.
- Paganini, Simone/Giercke-Ungermann, Anette 2013: Zion/Zionstheologie. In: Wiblex, <https://bibelwissenschaft.de/stichwort/35418/> (abgerufen am 21. 11. 2023).
- Spieckermann, Hermann 1989: Heilsgegenwart. Eine Theologie der Psalmen. FRLANT 148. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.
- Süssenbach, Claudia 2005: Der elohistische Psalter. FAT 2. Reihe 7. Tübingen, Mohr Siebeck.
- Van Oorschot, Jürgen 1994: Der ferne deus praesens des Tempel. Die Korachpsalmen und der Wandel israelitischer Tempeltheologie. In: Kottsieper, Ingo et al. (Hg.): Wer ist wie du, HERR, unter den Göttern? Studien zur Theologie und Religionsgeschichte Israels. FS Otto Kaiser zum 70. Geburtstag. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.
- Van Oorschot, Jürgen 1999: Die Macht der Bilder und die Ohnmacht des Wortes? In: ZThK 96 (3): 299–319.
- Van Oorschot, Jürgen 2019: Theologische und religionsgeschichtliche Konsequenzen der neueren Pentateuchkritik. In: VuF 64 (1): 61–69.
- Vincent, Jean M. 1996: Aspekte der Begegnung mit Gott im Alten Testament. Die Erfahrung der göttlichen Gegenwart im Schauen Gottes. In: Revue Biblique 103 (1): 5–39.
- Wagner, Thomas 2012: Gottes Herrlichkeit. Bedeutung und Verwendung des Begriffs kâbôd im Alten Testament. Supplements to Vetus Testamentum 151. Leiden, Brill.





## **II. Raum und Zeit**



# Zur Sozialität in digitalisierten Räumen

Thomas Döbler

## A Einleitung

»Für immer jung« – so wurde von vielen Medien die Premierenshow von Abba in London im Mai 2022 überschrieben. Rund 40 Jahre nach ihrer Auflösung als Band feierte Abba ein spektakuläres Bühnenrevival, welches die Band, so manche Kommentator\*innen, möglicherweise »unsterblich«<sup>1</sup> machen könne – denn statt der Bandmitglieder waren in London Abba-Avatare im Stil der 1980er Jahre auf der Bühne zu sehen, nicht Abba aus Fleisch und Blut, sondern Abba als Hologramme »konserviert in ewiger Jugend«<sup>2</sup>. In dieser Show, mit der die Band nach Einschätzung des Informatikers Oliver Bendel im Deutschlandfunk<sup>3</sup> »Kulturgeschichte« schreibe, scheinen *Zeit* und *Vergänglichkeit* ein gutes Stück aufgehoben; aber nicht allein die *Zeit*, sondern auch der *Raum*, das Erleben von *Raum* erfährt in dieser Show eine Veränderung, eine Verschiebung. Die Aussage der Journalistin Gabi Biesinger im selbigen Deutschlandfunkbeitrag, nach der sie im Laufe der Show »vergessen« habe, dass hier nur Hologramme auftreten, deckt sich mit vielen Posts von Besucher\*innen in sozialen Medien, die von einem echten Live-Erlebnis in der Show berichten: »[...] You look around and people are really buying into the idea that ABBA are there.« Kaum verwunderlich ist es, dass nicht nur in Las Vegas bereits intensiv

---

1 Schwemmers 2022.

2 Kassel 2022.

3 Ebd.

darüber nachgedacht wird, das Avatar-Konzept für eigene Shows zu übernehmen, sondern generell in der Eventbranche, insbesondere in der Musik oder auch im Sport überlegt wird, mittels auf eine Bühne oder in ein Sportstadion projizierter Hologramme Live-Erlebnisse für Zuschauer\*innen zu produzieren. Auch im privaten und beruflichen Kontext soll es künftig möglich sein, ortsferne Gesprächspartner\*innen in die eigene direkte räumliche Umgebung zu übertragen und damit zwar eine virtuell simulierte, jedoch eine stark an eine physische face-to-face Kommunikation angenäherte Gesprächssituationen zu realisieren.

Schon mit dem Ausbau des 5G-Netzes scheint die verstärkte wechselseitige Durchdringung von physischen und virtuellen Räumen einen qualitativ bedeutsamen Schub zu erfahren,<sup>4</sup> vor allem aber mit der Nachfolgetechnologie 6G, die nach aktuellen Prognosen bis Ende dieses Jahrzehntes zur Verfügung stehen könnte, soll etwa die Übertragung von Hologrammen in *high fidelity* realisierbar sein; mit der Idee des Metaverse soll diese Durchdringung von physischen und virtuellen Räumen, in denen wir anderen Nutzer\*innen in Form von Avataren begegnen, einen – vorläufigen – Höhepunkt erreichen.<sup>5</sup>

Sicherlich braucht es noch Jahre, bis das Metaverse Realität werden wird, doch schon heute zeigen sich durch und in der Nutzung von Informations- und Kommunikationstechnologien vielfältige Wirkungen auf den Raum, auf Wahrnehmung und Erleben von Raum – sowohl auf der sozialen Mikro- als auch der Makroebene; unstrittig scheint, dass vernetzte digitalen Medien neue Möglichkeiten hinsichtlich der Gestaltung von Raum eröffnen. Viel diskutiert wird etwa seit der Coronapandemie, dass und wie Räume der Arbeitswelt, des Lernens, der Familie, des Privaten u. a. durch Homeoffice und Homeschooling sich vermischen, die Grenzen zwischen traditionell eher räumlich getrennten Lebensbereichen unscharf werden, sich partiell sogar aufzulösen scheinen. Virtuelle Treffen mit Freund\*innen, gemeinsames Kaffee- oder Weintrinken vor dem Bildschirm, aber auch Trauern erlebten in der Coronazeit einen nachhaltigen Schub in Richtung digital vermittelter Räume. Bereits vor Corona wurden insbesondere in den sogenannten sozialen Medien vielfältigste und unterschiedlichste Räume z. B. für Selbstdarstellung, für Austausch und Kommunikation, für Marketing und Business etc. erstellt, deren Attraktivität in Likes und Followern gemessen wird. Auch die Partner\*innensuche oder das Shopping, schon vor Corona stark in virtuelle Räume des Internets verlagert, erfuhren mit der während der Pandemie staatlich veranlassten Kontaktregelungen noch einmal eine deutliche Intensivierung.

---

4 Kafka 2022.

5 Ball 2022a.

Für vieles davon zeichnet sich mit dem Ende der Pandemie eine Rückkehr zu vor-Coronazeiten nur partiell ab: Homeoffice etwa wird zumindest in hybriden Formen des Arbeitens vielfach virtuell beibehalten oder in abgewandelter Form als wohnortnahes Arbeiten in neue Räume, in so genannte CoWorking Spaces überführt. Und auch manche Hochschulen wollen die Erfahrungen des virtuellen Lehrens und Lernens mit ihren positiven Elementen in hybriden Lernräumen und -formen erhalten. Das teilweise Arbeiten von zu Hause oder in wohnortnahen Co-Working Spaces, mehr noch das weiter zunehmende Online-Shopping haben heute schon Rückwirkungen auf die physische Anzahl und Ausgestaltung von Räumen (Büro- oder Verkaufsräume, aber auch gastronomische Einrichtungen) und damit auch die Gestaltung des gesamten Stadtraums.

Der nachfolgende Beitrag wird sich aus einer explizit sozialwissenschaftlichen Perspektive heraus, theoretisch und durch empirische Beispiele angereichert, der heute in ihren Veränderungen bereits erkennbaren Sozialität in digitalisierten Räumen widmen.

## **B Digitale Räume aus sozialwissenschaftlicher Perspektive**

### **I Theoretische Ausgangsüberlegungen zum Raum**

Innerhalb der Sozialwissenschaften wird *Raum* nicht nur als bloßes Umfeld, sondern als eine zentrale soziale Kategorie betrachtet, die auf sozialer Interaktion, Interdependenz und Relationen basiert.<sup>6</sup> Dies ist allerdings noch eine vergleichsweise junge Perspektive auf den Raum, die sich erst in den letzten drei Jahrzehnten so durchgesetzt hat. Davor herrschte überwiegend eine Vorstellung von Raum als einem festen und abgeschlossenen *Container* oder eines geografisch lokalisierbaren Territoriums vor; in den 1990er Jahren vor dem Hintergrund von Globalisierung und der immer schnelleren Überwindung räumlicher Distanzen durch effektivere Transporttechnologien und der fast in Real Time-Übertragung von Informationen im Internet tauchte sogar die These eines zunehmenden Bedeutungsverlustes von Raum auf.<sup>7</sup> Doch ebenfalls in den 90er Jahren des 20. Jahrhunderts begann mit dem so genannten *spatial turn* eine Abkehr von einer Vorstellung eines absoluten Raumes und hin zu einer relationalen Auffassung von Raum und damit letztlich auch zu einem Verständnis von Raum als Produkt sozialen Handelns.<sup>8</sup>

---

6 Knoblauch/Löw 2021.

7 Virilio 1994: 63.

8 Soja 2009.

In der absolutistischen Vorstellung existiert der Raum unabhängig von der Materie. Bewegliche Körper und Dinge befinden sich in einem Raum, der Raum selber bleibt unbewegt; der Raum ist einfach da und bildet für alle eine gleiche, homogene Grundlage des Handelns.<sup>9</sup> In der relativistischen Raumvorstellung existiert der Raum dagegen nicht unabhängig von den Körpern. Raum wird hier verstanden als Relation, als Beziehungsstruktur zwischen Körpern. Der Raum selber wird dabei auch nicht mehr statisch, sondern als sich im Zeitablauf verändernd gedacht. Die Kernvorstellung, nach der Raum nicht als »naturhaft gegebener materieller Hinter- oder erdgebundener Untergrund sozialer Prozesse unveränderbar und für alle gleichermaßen existent angenommen«<sup>10</sup> werden kann, hat sich innerhalb der Sozialwissenschaften in den letzten drei Jahrzehnten weitgehend durchgesetzt. Der Raum selbst wird als sozial produziert, damit sowohl Gesellschaft strukturierend als auch durch Gesellschaft strukturiert verstanden – und im und mit dem gesellschaftlichen Prozess verändert sich eben auch der Raum.<sup>11</sup>

Im deutschsprachigen Raum ist insbesondere Martina Löw mit der von ihr unter Rückgriff auf Giddens' »Dualität von Struktur«<sup>12</sup> entwickelten Idee einer »Dualität von Raum«<sup>13</sup> sehr prominent. Raum entwirft sie dabei als einen Prozess, als eine andauernde »relationale (An)ordnung«<sup>14</sup> von Objekten und Körpern, die in einem kognitiven Syntheseprozess zu Räumen verflochten werden. Der Begriff (An-)Ordnung soll sowohl auf die Handlungs- als auch auf die strukturelle Dimension verweisen und deren reziproke Beziehung betonen. Löw zufolge wohnt Räumen also sowohl eine »Ordnungsdimension, die auf gesellschaftliche Strukturen verweist, als auch eine Handlungsdimension, das heißt der Prozess des Anordnens«<sup>15</sup> inne. Analog zu Giddens' sozialen Strukturen begreift Löw räumliche Strukturen als vor allem durch die Herausbildung und institutionelle Verfestigung von Routinen entstanden; den Handlungsaspekt versteht sie als Resultat zweier meist gleichzeitig ablaufender Prozesse, die sie mit *Spacing* und *Synthese* umschreibt.

*Spacing* meint dabei das Anordnen von Objekten und Körpern, oft mit symbolischen Markierungen versehen, um Ensembles als einander zugehörig zu kennzeichnen. Die Platzierungen erfolgen in Relation zu anderen Platzierungen und umfassen bei bewegten Objekten und Körpern sowohl den Moment

---

9 Görlich/Wandeler o. J.: 7.

10 Löw/Sturm 2019: 4.

11 Ebd.

12 Giddens 1987.

13 Löw 2001.

14 A. a. O.: 131.

15 Ebd.

der Platzierung als auch die Bewegung zur nächsten. Die Synthese von Raum<sup>16</sup> ist die interpretative Zusammenfassung von Objekten und Menschen zu einzelnen Räumen über Wahrnehmungs-, Vorstellungs- und Erinnerungsprozesse, die sich in der alltäglichen Praxis zur Synthese verzahnen.<sup>17</sup> Diese Differenzierung ist analytisch, in seiner spezifischen Beschaffenheit wird Raum durch das gleichzeitige Auftreten dieser beiden Komponenten konstruiert.

So wie Raumwahrnehmung und Raumkonstitution nicht im luftleeren Raum erfolgt, erfolgt auch das *Spacing* nicht geschichtslos – es kann nicht ohne die Synthese, in der die Geschichte früherer Platzierungen erinnert wird, vollzogen werden.<sup>18</sup> Raum, so Löw, konstituiert sich eben auch in der Zeit und kann nicht der starre Behälter sein, der unabhängig von den sozialen und materiellen Verhältnissen existiert.<sup>19</sup> In Anlehnung an Lefebvres<sup>20</sup> begreift Löw die Raumkonstitution nun nicht nur in der Sichtbarkeit der physischen Welt verankert, sondern betont die Beanspruchung aller sensorischen Möglichkeiten des Körpers.<sup>21</sup> So kann ein Objekt, auch wenn es gar keinen visuellen Reiz aussendet, zur Bildung einer räumlichen Verknüpfung herangezogen werden. Diese Verdichtung der Wahrnehmung bezeichnet Löw als »Spüren der Umgebung«<sup>22</sup>. Dieses Spüren umfasst ein Wahrnehmen auch jenseits der Ebene des Sichtbaren und vermag dem Raum eine eigene Qualität zu verleihen. Das Phänomen, dass sich Wahrnehmung und Außenwirkung räumlicher Objekte und Körper verzahnen, umschreibt Löw mit dem Begriff der »Atmosphäre«<sup>23</sup>. Atmosphären »machen den Raum als solchen und nicht nur die einzelnen Objekte wahrnehmbar«<sup>24</sup>. Die atmosphärische Qualität von Räumen ist dabei nicht rein subjektiv und individuell, sondern sozial produziert. Die atmosphärische Qualität von Räumen entsteht in der Wechselwirkung zwischen der

16 Hier greift Löw auf Läßle zurück: »Raum« ist also nicht etwas unmittelbar gegebenes und wahrnehmbares, sondern ergibt sich erst als Resultat menschlicher Syntheseleistung [...]« (Läßle 1992: 202).

17 Knoblauch/Löw 2021. So entsteht etwa der Raumtyp Straße »wenn Gebäude, Fahrbahn, Passanten, Fahrzeuge, angrenzende Läden sowie Kleinerelemente wie Sitzbänke, Strassenlampen, Abfallkübel, Bäume etc. in einem bestimmten Verhältnis zueinander erbaut und platziert werden und von den Menschen, die sich darin bewegen, in der Wahrnehmung und Vorstellung entsprechend verknüpft« (Görlich/Wandeler o. J.: 8), also synthetisiert werden.

18 Deshalb gelingt es uns etwa, ein Gebäude als Kirche, als Rathaus oder Schule wahrzunehmen und voneinander zu unterscheiden.

19 Löw 2001: 131.

20 Lefebvre 1991.

21 Löw 2001: 195.

22 Ebd.

23 A. a. O.: 204.

24 A. a. O.: 206. Mit Atmosphäre ist nicht die bloße Übertragung von Gemütszuständen auf die Umgebung gemeint. »Raum ist eine an materialen Sachverhalten festgeschriebene Figuration, deren spürbare unsichtbare Seite die Atmosphäre ist« (A. a. O.: 205).

Wahrnehmung<sup>25</sup> der Elemente, welche den Raum bilden, und der symbolisch-materiellen Ausstrahlung, der Wirkung dieser Elemente – diese Wirkung ist und wird über Gestaltung und Design inszeniert und gesteuert.<sup>26</sup> Räume und deren Atmosphären erzeugen jedoch nicht immer dieselbe Wirkung, sondern unterscheiden sich nach sozialen und kulturellen Dimensionen. Raum ist habituell vorstrukturiert als »Produkt vergangener Auseinandersetzungen und Ausdruck der Kräfteverhältnisse einer Gesellschaft«<sup>27</sup>.

Raum ist also nicht etwas, das dem Sozialen unverbunden gegenübersteht, sondern Produkt des Sozialen. Räume als soziale Produkte meint dabei weniger, dass Räume geplant und gestaltet werden, sondern dass Räume »für Menschen nur dadurch zu Räumen werden, als sie als soziale Gebilde hergestellt werden müssen«<sup>28</sup>. Im Alltagsverständnis ist die Verwendung der Begriffe Raum und Ort oft synonym, der Raum ist von seiner Lokalisierung nicht getrennt. Schon die Aufspaltung in materielle und symbolische Aspekte ermöglicht es, den Raum von seiner unmittelbaren Ortsgebundenheit zu entkoppeln. Insbesondere jedoch mit der Entwicklung der Informationstechnologien können Räume geschaffen werden, die konkrete Lokalisierungen transzendieren und Räume an unterschiedlichen (Stand-)Orten in Echtzeit miteinander verknüpfen: Die selbstverständliche Kongruenz von Raum und Ort löst sich mit und im Internet offensichtlich auf,<sup>29</sup> was nicht zuletzt in der beliebten Verwendung von Raumbegriffen und -umschreibungen wie Cyberspace, *global village*, Datenautobahn, *traffic*, Echokammern etc. seinen metaphorischen Niederschlag findet.<sup>30</sup>

Jenseits solch metaphorischer Umschreibungen eröffnen die vernetzten digitalen Medien neue Möglichkeiten hinsichtlich der Gestaltung, der Wahrnehmung und des Erlebens von Raum. Indem die Kluft zwischen Orten überwindbar wird, werden Möglichkeiten zu translokalen ko-präsenten Beziehungen geschaffen. Im Unterschied zu den bisherigen Massenmedien ermöglichen die neuen Informations- und Kommunikationstechnologien nicht nur eine *many-to-many*-Kommunikation, sie ermöglichen auch neue Formen

---

25 Wahrnehmung versteht Löw dabei als Handlung, als Aktivität: Sie ist selektiv und geprägt durch Wahrnehmungsschemata, welche über Bildung, Sozialisation und individuelle Biografie vorgegeben sind.

26 Vgl. Löw 2001: 205 f.

27 A. a. O.: 209.

28 Löw 2015: o. S.

29 Schon 1992 diagnostizierte etwa Dieter Läßle, dass »durch die Integration von Telekommunikation und Computer und die zerfließenden Grenzen zwischen Mensch und Rechner« sich eine »neue, tiefgreifende Transformation unserer Raumvorstellungen« abzeichnet (Läßle 1992: 204).

30 Döbler/Pentzold/Katzenbach 2021: 11.



materialer Produktion etwa in der Industrie 4.0, neue Formen von Mobilität, von sozialer Kontrolle (Überwachungssysteme) und Koordination (Smart Cities) – und auch eigentätige, autonome Handlungen der Technologien selbst, wie etwa selbstfahrende Autos.<sup>31</sup> Die neu gestalteten Smart Cities mit ihrer digitalen Vernetzung von menschlicher Mobilität, natürlichen Ressourcen und technischen Systemen, zeigen exemplarisch wie es gelingt, verschiedenste Aktivitäten zu synthetisieren.<sup>32</sup> Knoblauch und Löw nennen auch telemedizinischen Operationen, bei denen ein materiell und körperlich wirkender Eingriff an einem Ort direkt von einem anderen Ort aus vorgenommen wird.<sup>33</sup> Am Beispiel des global vernetzten Finanzsystems lässt sich nicht nur die bisherige Vorstellung räumlich begrenzter sozialer Situationen in Frage stellen, sondern zudem aufzeigen, wie auch die klassische Trennung zwischen mikrosozialem Handeln in *face-to-face*-Interaktionen, lokal organisierten Gruppen und gesellschaftsweiten Makrostrukturen überbrückt wird: Über den Bildschirm interagieren hier nämlich gleichsam simultan miteinander gekoppelte Finanz-Informationssysteme translokal derart miteinander, dass über finanzspezifische zeichenhafte Repräsentationen (Wechselkurse, Börsenstände etc.) Handlungen vollzogen werden, die unmittelbare Folgen für Produkte, Firmen und mitunter ganze Volkswirtschaften haben.<sup>34</sup>

Zusammengefasst kann festgehalten werden, dass anders als in einer Sichtweise, wonach die digitalen Kommunikationsmedien den Raum unbedeutend(er) machen, sich in der hier eingenommenen Perspektive ein Prozess der Generierung, Entfaltung und Ausweitung von Räumen erkennen lässt.<sup>35</sup> Raum und Räume scheinen also umgekehrt an Bedeutung zu gewinnen, wobei gerade die Verzahnung von unterschiedlich konstituierten und funktionierenden Räumen z. B. von virtuellen und physischen, von lokalen und globalen, von transitiven und stationären Räumen von Interesse ist. Auch die im scheinbar ortlosen digital vernetzten »Raum der Ströme«<sup>36</sup> haben neben einer symbolischen, stets eine materielle Dimension; Handlungs- und Kommunikationsoptionen werden vermehrt durch die Regeln von Plattformen als reglementierten *spaces* von Sichtbarkeit, Aufmerksamkeit und Aggregation definiert.<sup>37</sup> Die räumlich etablierten Relationen gestalten sich dabei heterogen und gehen mit Formen der Segregation, Hierarchisierung und Kontrolle

---

31 Knoblauch/Löw 2021.

32 Löw/Stollmann 2018.

33 Knoblauch/Löw 2021.

34 Knorr-Cetina 2014, zitiert nach Knoblauch/Steets 2020: 146.

35 Döring/Thielmann 2008.

36 Castells 2004: 467.

37 Gillespie 2010.

einher. Durch die Gestaltung räumlicher Bedingungen wird Handeln strukturiert, womit auch z. B. Machtausübung und Machtpotenziale bezüglich deren räumlichen Dimensionen zu analysieren sind<sup>38</sup>.

## II Empirische Beispiele

Aus einer heutigen sozialwissenschaftlichen Perspektive erscheint es weitgehend unstrittig, dass die neuen digitalen Medien den Raum keineswegs verschwinden oder unbedeutend werden lassen, sondern dass im Gegenteil ein Prozess der Schaffung und Ausdehnung, wie auch der Transformation oder auch Schrumpfung von Räumen konstatiert werden kann.<sup>39</sup> Nachfolgend soll nun entlang einiger ausgewählter Beispiele aufgezeigt werden, wie und durch welche (Kommunikations-)Formen in den digitalen Medien und durch eine Verknüpfung von digitaler und realer Welt, Räume umgestaltet und erweitert werden oder möglicherweise auch gänzlich neue Räume entstehen.

Das erste vorgestellte Beispiel mit einem Fokus auf lebensweltliche Aspekte in der Alltagspraxis und -kommunikation befasst sich mit jungen Müttern.

### 1 Das Beispiel ›Junge Mütter‹<sup>40</sup>

Eine besondere Relevanz haben die digitalen Kommunikationsmöglichkeiten für Menschen, die räumlich eingeschränkt, im schwersten Fall sogar immobil, sind: Unmittelbar denkt man hier an Alte, an Kranke, an Menschen mit Behinderungen; ebenso gehören aber auch die im häuslichen Umfeld durch Pflege und Betreuung *räumlich gebundene* Personen hierzu. Ein Spezialfall der beiden letztgenannten Gruppen sind junge Mütter – immer noch deutlich weniger die Väter, insofern bewusst eine Konzentration auf junge Mütter – die sich aufgrund ihrer Fürsorge sowie ihrer Bedeutung für die Ernährung und Entwicklung des Nachwuchses, zumindest in deren ersten Lebensphase in ihrer individuellen, räumlichen Mobilität oft eingeschränkt fühlen. Eine Studie für den nordamerikanischen Markt, die ergab, dass die befragten »Millennial Moms« sowohl überdurchschnittlich viele Accounts in sozialen Netzwerken haben als auch dort mehr Zeit verbringen,<sup>41</sup> konnte ähnlich für Deutschland

38 Döbler/Pentzold/Katzenbach 2021.

39 Ebd.

40 Dieses Beispiel wie auch die wörtlichen Interviewaussagen aus der hier vorgestellten Studie beruhen auf der Studie und den Ausführungen von Kronewald/Preer 2021.

41 Weber Shandwick/KRC Research o. J.: 3.

bestätigt werden: »Soziale Netzwerke wie Facebook, Twitter, Instagram, aber auch Blogs werden heute sehr stark genutzt, nicht zuletzt, um sich über Kinder- und Familienthemen auszutauschen.«<sup>42</sup> Eine explorative Studie, Ende der 2010er Jahre mit jungen Müttern in Norddeutschland von Kronewald und Peer durchgeführt, bezeugt ebenfalls, dass junge Mütter im öffentlichen und im privaten Raum Einschränkungen und Begrenzungen wahrnehmen, ihren Alltag an den Rhythmus des Babys anpassen und – zumindest in der frühen Phase – eigene und vor allem auch Mobilitätsbedürfnisse zurückstellen.<sup>43</sup> Die Nutzung des Internets, insbesondere der Sozialen Medien hilft den jungen Müttern jedoch, diese neue Lebensphase, die mit räumlichen Begrenzungen, aber auch mit Unsicherheiten und einem hohen Informationsbedarf einhergeht, zu meistern. Denn unabhängig von einer auch nur temporären und kurzfristigen räumlichen Immobilität (z. B. während des Stillens) steht das Internet durch die hohe Handlichkeit und *usability* von Smartphones und Tablets jederzeit zur Nutzung bereit. Deshalb ist die Internetnutzung junger Mütter sehr ausgeprägt. Das Internet wird bei Fragen vielfach als erstes konsultiert, denn reale Personen, wie Partner, Freunde oder Eltern, stehen in der akuten Fragesituation nicht immer im Nahraum oder via Digitalkommunikation zur Verfügung und können auch nur auf ihren individuellen Erfahrungsschatz zurückgreifen: So erzählt etwa die Befragte 5 (B5): »So Sachen wie ›Macht die kalte Milch Bauchweh?‹ hab ich zum Beispiel gerade gegoogelt [...].« oder B2: »Wenn ich mich irgendwie frage, ob das komisch ist, wenn sie immer noch so schlecht schläft oder wissen will wie ich es besser machen kann. Ich hab zum Beispiel gegoogelt, welche Rituale, ab wann Sinn machen [...].«<sup>44</sup> Junge Mütter finden im Internet einen – vermeintlich – geschützten Raum, der ihnen jederzeit offensteht und in dem sie ohne Wertung durch Personen im sozialen Nahbereich, ihre Fragen stellen können. Kurz: Das Informationsbedürfnis ist für die Internetnutzung junger Mütter besonders charakteristisch. Gleichzeitig reflektieren sie die dort gefundenen Informationen durchaus kritisch und versuchen, trotzdem noch ihrer eigenen Intuition zu vertrauen, so z. B. B2: »Ich wollte noch sagen, dass das Wichtigste ist, das man das meiste auch intuitiv macht. Ich glaube es verunsichert auch, wenn man zu viel nachguckt.«<sup>45</sup>

Weitere Ergebnisse dieser Studie sind, dass die jungen Mütter die Meinung von Personen, die sich zwar räumlich entfernt, aber in einer ähnlichen Situation befinden, häufig für sich als relevanter einschätzen als die Meinung von Expert\*innen oder situationsfremden Personen aus dem sozialen Nahbereich

---

42 Lewicki/Greiner-Zwarg 2015: 12.

43 Kronewald/Preer 2021.

44 A. a. O.: 260.

45 A. a. O.: 261.

(zum Beispiel Freunde ohne Kinder, Eltern), sodass das Gemeinschaftserleben in diesem über digitalisierte Kommunikationstechnologien stattfindenden Austausch stark wirksam ist; B1:

»Ich finde es halt auch schön, wenn man mal sagt ›Ich hatte heute so einen beschissenen Tag‹, so und man kann da echt rummotzen und dann kommen da echt 30 andere Mamas, denen es genauso geht und ich denke ›Ok, mir geht's wieder ein bisschen besser‹. Finde ich auch gut und das habe ich sonst nicht. Klar, meine Mama sagt immer: ›Ach, wird schon wieder! [...] Aber da hab ich nur eine Meinung und bei Instagram kriege ich ganz viele schöne Meinungen.«<sup>46</sup>

Inbesondere mobile Medien wie Smartphones bedeuten für junge Mütter nicht nur die »Portabilität medientechnischer Apparate«<sup>47</sup>, sondern auch »eine Mobilität mit sich tragbarer medialer Räume«<sup>48</sup>. Ein Medium wie WhatsApp erlaubt trotz eingeschränkter Immobilität und unabhängig von geografischer Distanz den Kontakt zu persönlich bekannten Müttern. Darüber hinaus ermöglichen Instagram Mama-Blogs und andere Plattformen jungen Müttern andere neu kennenzulernen, die mitunter auch zu Freundinnen werden und mit denen sie ihren Alltag, Fragen und Befindlichkeiten teilen; B3:

»Ja, es sind sogar einige geworden. Man wundert sich wirklich, wie schnell das geht. Also es ist wirklich so eine richtige Community geworden und man fühlt schon richtig mit oder man fiebert schon richtig mit, wenn bei denen etwas passiert oder so, obwohl man die noch nie persönlich getroffen hat.«<sup>49</sup>

Digitale und soziale Medien ermöglichen somit eine Art der Erweiterung des Raums; die empfundenen Immobilitäten und geographische Distanzen lassen sich durch den Eintritt in den medialen Raum überwinden; B5:

»Ich hatte vor dem Kind kein Smartphone [...]. Ich hab mir einen Monat nach seiner Geburt eins geholt, weil er immer so 1,5 Stunden für eine Stillmahlzeit gebraucht hat und ich hab mich dabei unendlich gelangweilt. Aber ich konnte mich ja auch nicht hier vor den Computer setzen. Er hat ja dafür schon Ruhe gebraucht und dann hab ich mir wirklich dafür ein Smartphone geholt, um in der Zeit irgendwas machen zu können.«<sup>50</sup>

---

46 A. a. O.: 263.

47 Buschauer 2010, zitiert nach Kronewald/Preer 2021: 250.

48 Kronewald/Preer 2021: 250.

49 A. a. O.: 262.

50 A. a. O.: 258.

## Oder B4:

»Und am Anfang, wenn sie kleiner war, [...] da hab ich beim Stillen, weil das ewig dauert, da habe ich dann öfter mein Handy genommen und bei Facebook was gelesen. Sie lag ja dann meist eh mit Augen zu. Weil sonst dreht man durch, wenn man den ganzen Tag da sitzt. Du sitzt da halt teilweise gefühlt drei Stunden. Und ja am Anfang, die ersten Tage war ich ganz strikt nur beim Kind und dann habe ich irgendwann gedacht ›ach was‹. (Lachen) Genau, aber jetzt, wo sie älter ist, mache ich das auch nicht mehr, aber wenn sie zwischendurch schläft oder so, dann nehme ich auch mein Handy und gucke bei Facebook.«<sup>51</sup>

Wohnen andere Mütter im nahen lokalen Umfeld, wird die zunächst virtuelle Online-Freundschaft mitunter in eine reale Offline-Freundschaft überführt. Dies bestätigt Überlegungen aus anderen Studien, wonach

»[...] sich online anfängliches bridging Sozialkapital mit der Zeit wahrscheinlich in bonding Sozialkapital verwandeln kann. Dies wäre dann der Fall, wenn anfänglich lose Beziehungen, die online geknüpft wurden, sich im Laufe der Zeit zu starken Bindungen entwickeln, die von Vertrauen, Reziprozität und gemeinsam geteilten Werten geprägt sind.«<sup>52</sup>

B7: »Ja, das ist ganz anders und ich hab durch Instagram zum Beispiel auch neue Freundschaften geschlossen und ich habe neue Mamis kennengelernt und das finde ich total toll, das hätte ich gar nicht gedacht, dass das so einfach ist. Das macht echt Spaß.«<sup>53</sup> Physische Kontaktaufnahmen erfolgen aber nicht nur im näheren geografischen Umfeld, sondern man trifft sich mit bislang nur aus dem Internet bekannten Müttern zu so genannten *Insta-Mama-Treffen* persönlich auch an geographisch entfernten Orten. Damit führt die Internet- sowie Social Media-Nutzung in einer ursprünglich zeitlich und räumlich restriktiven Situation sogar zu einer realen räumlichen und sozialen Ausweitung der eigenen Lebenswelt; B1:

»Ich treffe mich mit Mamas aus Bremen oder mit Mamas aus Hamburg und wir haben da so kleine Grüppchen, so Insta-Mama-Treffen. [...] Also ich hab echt einige gute Bekannte von Instagram, zu denen fahre ich jetzt alle zwei Wochen immer hin. Die hätte ich sonst nie kennen gelernt. [...] Mit den anderen habe ich neun Monate nur geschrieben und dann haben wir uns getroffen und das war so, als ob ich

---

51 A. a. O.: 257.

52 Hofer/Wirt 2011, zitiert nach Kronewald/Preer 2021: 266.

53 Kronewald/Preer 2021: 263.

zu Freunden nach Hause komme. Man kannte sich komplett, man wusste wie alle komplett aussehen, und in verschiedenen Situationen aussehen, man wusste wie die Kinder aussehen und ja.«<sup>54</sup>

Kronewald und Preer, die Autorinnen der hier vorgestellten Studie, halten zusammenfassend fest, dass insbesondere Smartphones für junge Mütter eine wichtige Verbindung zum sozialen Nahbereich, zur Außen- und Geschäftswelt und nicht zuletzt zu Personen in einer ähnlichen Situation darstellen. Soziale Medien werden intensiv genutzt, die befragten jungen Mütter bekommen dort raum- und zeitunabhängig Antworten auf akute Fragen zu Themen, wie Erziehung, Ernährung, Kreativität oder den Gebrauch von Produkten. Auf sogenannten Mama-Blogs finden sie einen sozialen Raum, eine Community, wo sie sich über Probleme sprechen (können), hier finden sie Verständnis, Unterstützung und Rat, fühlen sich oftmals weniger be- oder gar verurteilt als im sozialen Nahraum.<sup>55</sup> Der digitale Austausch mit Menschen, die sich in einer vergleichbaren lebensbiografischen Situation befinden, führt zu einem Gemeinschaftserleben und zu »Erfahrungen von sozialer Einbindung«<sup>56</sup>, die konstituierend für ein sozial konstruiertes, digitales Raumerlebnis sind. Räume und Praktiken digitalen Kommunizierens werden bei den jungen Müttern zu selbstverständlichem und integralem Inventar einer lebensweltlichen Phase, die durch ein hohes Informations- und Absicherungsbedürfnis gekennzeichnet ist. Der wahrgenommene Mangel an zeitlicher und räumlicher Flexibilität sowie Gefühle der Begrenzung können mithilfe spezifischer digitaler Medienplattformen ausgeglichen werden, um weiterhin soziale (zum Beispiel Freundschaften) und Individualbedürfnisse (zum Beispiel Anerkennung) befriedigen zu können, im Sinne einer Entgrenzung auch über geographische Grenzen hinweg.

## 2 Das Beispiel ›Digitale Trauerräume‹

Im Gegensatz zu physischen Orten kennzeichnet die Millionen von virtuellen Räumen im Internet, dass die Nutzer\*innen zwischen diesen ohne eine Veränderung der körperlichen Position hin- und herspringen können. Auch Wechsel zwischen diesen virtuellen Räumen und dem umgebenden physisch-analogen Raum sind dabei jederzeit und fließend üblich – etwa, wenn das Klingeln an der Haustür oder, um an das obige Beispiel anzuknüpfen, das plötzliche

54 A. a. O.: 264.

55 Samabaly 2012, zitiert nach Kronewald/Preer 2021: 251.

56 Schmidt 2013, zitiert nach Kronewald/Preer 2021: 252.

Schreien des Babies, das Schreiben eines Posts in einem Sozialen Medium oder das Anschauen eines Videos auf dem Smartphone dies erfordern. Mehr und mehr jedoch findet weniger ein Wechsel zwischen einerseits dem virtuellen und andererseits dem physisch-realen Raum statt, sondern vielmehr eine unmittelbare und enge handlungs- und kommunikationsmäßige Integration der beiden Räume im Lebensalltag und damit auch in der Lebenswelt.

Aber nicht nur das Leben, sondern auch das Sterben wird mit virtuellen Räumen im Internet verknüpft. Noch um die Jahrhundertwende eher exzentrische Einzelfälle, haben sich mittlerweile in vielen Kulturen unterschiedlichste virtuelle Trauerportale und Friedhöfe etabliert. So wie das Internet selbstverständlicher, oft unverzichtbarer Bestandteil des Lebens wurde, ist es im Grunde auch wenig verwunderlich, dass auch beim Bestatten von Toten und in der Trauer digitale Medien genutzt werden; zudem ist die Nutzung von Medien im Bestattungsritual und in den darauffolgenden Zeiten der Trauer auch keinesfalls etwas grundsätzlich Neues, wenn man etwa an Trauerbriefe, an Trauerreden, an Totenfotografie, an aufgestellte Fotos der Verstorbenen oder die zum Begräbnis gespielte Musik denkt. Insofern kann die Erinnerungs- oder Trauerseite für Verstorbene im Internet als die konsequente Transformation von bekannten Kommunikationsmodellen in die digitalisierte Form verstanden werden.<sup>57</sup> Verändert hat sich mit der Verbreitung digitaler Medien jedoch, dass es nun massenhaft und in kürzester Zeit von sehr verschiedenen Orten aus möglich ist, »eine kommunikative und dabei medial in Wort und Bild sowie Musik inszenierte Beziehung zwischen einer lebenden und einer toten Person aufzubauen«<sup>58</sup>. Sehr unkompliziert können nun beispielsweise virtuelle Todesanzeigen oder diverse Portale der Trauerkommunikation einer im Grunde unbegrenzten Menge an Menschen zugänglich gemacht werden. Gedenkseiten mit virtuellen Kondolenzbüchern für öffentliche Trauer- und Beileidsbekundungen, die Möglichkeit virtuelle Kerzen aufzustellen und Fotos und Videos hochzuladen, vermögen die Offline-Bestattung ergänzen und erweitern; ein selbstgewähltes Design für die Gedenkseite, versehen mit Hintergrundmusik nach eigenem Geschmack, kann darüber hinaus »funktionale Defizite der Realwelt«<sup>59</sup>, in der die rituelle Verlustverarbeitung bisweilen gewissen Restriktionen unterliegt, überwinden.<sup>60</sup> Dies gilt mehr noch für so genannte virtuelle Friedhöfe, die entsprechend dem Bedürfnis der Trauernden sich immer

---

57 Nord 2016: 22.

58 Ebd.

59 Jakoby 2014, zitiert nach Stöttner 2019: 186.

60 Stöttner 2019: 187.

wieder aktualisieren,<sup>61</sup> mit Bildern, Profilen sozialer Online-Netzwerke, Texten, Videos und Audios in nahezu unbegrenzter Menge anpassen lassen.

Diese virtuellen Erinnerungsstätten sind somit weitaus weniger statisch als klassische Grabstätten: Zwar trennen sie zwar den Erinnerungsort vom Ort der Bestattung, schaffen aber, verknüpft mit Trauerforen, eine Plattform für – auch anonymisierten – Austausch zwischen Hinterbliebenen und das gemeinsame Betrauern der jeweiligen Sterbefälle.<sup>62</sup>

Eine bereits 2013 durchgeführte Studie des Trauerforums auf dem Internetfriedhof ›Straße der Besten‹, die einerseits Texte in diesem Forum analysierte und andererseits Forumsteilnehmer\*innen qualitativ befragte,<sup>63</sup> fand insbesondere die umfangreiche Thematisierung des Besuchs der virtuellen Grabstätten bemerkenswert. Das Aufstellen von Kerzen an Gräbern, so ein Studienergebnis, geschieht nicht nur bei eigenen Angehörigen als Symbol der Erinnerung und Verbundenheit, sondern wird als ein Zeichen der wechselseitigen emotionalen Unterstützung und des Trostes der Forumsmitglieder verstanden. Insgesamt weist die Kommunikation unter den Trauernden eine hohe Rückbezüglichkeit auf und ist weit überwiegend konsensorientiert und unterstützend. Die Beiträge sind oft recht umfänglich und auch mit »realem« Namen unterschrieben.<sup>64</sup>

In den Interviews wurde deutlich, dass die Möglichkeit, die virtuelle Grab- und Gedenkstätte individuell gestalten zu können, für viele bedeutsam ist. Wenn das reale Grab geografisch so entfernt liegt, dass es nicht regelmäßig aufgesucht werden kann oder auch wenn man nicht dem unmittelbaren (familiären) Umfeld des oder der Verstorbenen angehört, sich ihm oder ihr gleichwohl freundschaftlich und sehr eng verbunden fühlt, war es für die befragten Personen besonders wichtig, einen virtuellen Ort der Erinnerung zu haben, der zu jeder Tages- und Nachtzeit und in jeder Stimmungslage besucht werden kann.<sup>65</sup> Ähnlich wie schon in einer amerikanischen Studie zuvor, bestätigte sich auch in dieser Studie, dass die Möglichkeit der individuellen Online-Trauer für Trauernde hinsichtlich ihrer sozialen Beziehung zu den Verstorbenen insofern von Bedeutung ist, als hierbei das Monopol der Familie oder anderer enger Angehöriger über Praxis und Legitimität von Trauer und Gedenken umgangen werden kann.<sup>66</sup>

---

61 Meitzler 2013: 293.

62 Stöttner 2019: 187.

63 Offerhaus/Keithan/Kimmer 2013.

64 A. a. O.: 287.

65 A. a. O.: 289.

66 A. a. O.: 291.



Sowohl in der Analyse der Forumstexte als auch in den Aussagen der Interviewten zu ihrem Trauerprozess spielen explizit religiöse oder kirchliche Bezüge sowie ihre religiöse Herkunft keine Rolle.<sup>67</sup> Gleichwohl interpretierten die Autorinnen manch virtuelles Handeln wie auch Aussagen in den Interviews als von unterschiedlichen religiös-spirituellen Elementen durchsetzt: Beispielsweise dass die Trauernden bei der Gestaltung der Gräber oder dem Anzünden von Kerzen mehr oder weniger bewusst auf zahlreiche traditionelle und universelle religiöse Symbole und Rituale zurückgriffen oder dass sie im Forum die Toten oftmals direkt ansprachen, veranlasste die Autorinnen der Studie, dies als »religiöse Individualisierung«<sup>68</sup> zu bezeichnen. Diese Einschätzung findet Bestätigung in einem aktuell laufenden, interdisziplinär angelegten Forschungsprojekt an der Universität Zürich.<sup>69</sup> Auf Basis von bislang gesammelten 22 000 Nachrufen, 1,3 Millionen Texten aus Gedenkportalen und 24 Millionen Tweets kommen die Forscher\*innen zu folgenden ersten Zwischenfazit: »Die Einträge zeigen sehr oft Bezüge zu Religion, auch wenn die Trauernden möglicherweise gar nicht religiös sind.«<sup>70</sup>

Durch eine Verlagerung der Traueranzeigen und Gräber ins Netz wird auch ein Teil der Identität der Verstorbenen in den virtuellen Raum übertragen. Nicht allein dass durch das Posten von Fotos, Anekdoten oder anderen privaten Daten des Verstorbenen juristische und ethische Fragen von Persönlichkeitsrechten und Menschenwürde aufgeworfen werden, mit »Unsterblichkeitsbildern«<sup>71</sup> wie Benkel es bezeichnet, werden die Toten auch noch lange Zeit nach ihrem physischen Lebensende visuell präsent gehalten; die digitale Fortexistenz erlaubt auf den digitalen Gedenkseiten, insbesondere auf solchen in den sozialen Netzwerken, Bezugnahmen auf Personen, »die physiologisch tot, aber (para-)sozial noch lebendig sind (soziales Leben)«<sup>72</sup>. Benkel unterscheidet zwischen zwei Körpern der Toten: ein Körper, der bestattet, begraben und unsichtbar gemacht werden kann, und ein zweiter, der virtuell in Fotos und Videos weiterlebt; der »zweite Körper ist es auch, der losgelöst von materialistischen Abwägungen digital/medial weiterhin als Referenzsub/objekt fungieren kann«<sup>73</sup>.

Zusammengefasst lässt sich sagen, dass im Internet, anders als dies in der realen Friedhofswelt der Fall ist, ein Ort der Trauer und Erinnerung sehr viel

---

67 A. a. O.: 292.

68 Ebd.

69 Anonymus 2022.

70 Kleyboldt 2022.

71 Benkel 2013: 100.

72 A. a. O.: 20.

73 A. a. O.: 21.

individueller und mit weit vielfältigeren Elementen und Symbolen gestaltet werden kann. Während der Tod traditionell räumlich und sozial bestimmten Bereichen, also z. B. dem Friedhof, vorbehalten ist, wird er durch die Verlagerung ins Netz nun nicht nur von überall und jederzeit *besuchbar*, sondern die Vernetzungsoptionen schaffen zudem auch neue Formen des öffentlichen Trauerns – der Tod wird damit von einem *privat* begangenen Ereignis persönlich Betroffener zu einer gleichsam *öffentlichen* Begebenheit, an welcher auch persönlich nicht und nur indirekt, etwa über losen Netzkontakt, Betroffene teilhaben. Gleichzeitig schafft die mögliche Anonymität des Netzes jedoch auch Optionen, Trauer individuell(er) auszuleben. Ein wichtiges Merkmal gemeinsamer Online-Trauerpraktiken ist der Austausch ähnlicher Erfahrungen, einer oft über persönliche Einzelkontakte hinausreichende konsensorientierte und unterstützende Kommunikation.

Online spielt der *zweite Körper* als virtuelle Identität eine große Rolle. So sind die digitale Version eines Grabes oder das in eine Gedenkseite umfunktionierte Social Media-Profil Orte zum Trauern, darüber hinaus wirken sie aber auch als *Stätten* der Erinnerung und der Verarbeitung des Todes.<sup>74</sup> So wie sich mit Internet und Social Media grundsätzlich eine *neue* Kultur des Erinnerns etabliert (hat), so erfahren auch Tod und Trauern mit der Erinnerung an Verstorbene eine Umgestaltung, die nicht zuletzt durch die Corona-Pandemie noch einen deutlichen Schub erfahren hat; wie *radikal* diese Umgestaltung sich möglicherweise noch weiter entwickeln wird, ist dabei weniger eine Frage der (medien-)technischen Angebote, als vielmehr eine der darauffolgenden kommunikativen Praktiken<sup>75</sup> und Integration in die alltägliche Lebenswelt. Die aktuelle Dynamik der Todes- und Trauerbekundungen im Netz, die sich auch darin ausdrückt, die zeitlich und räumlich unbegrenzten Optionen des Gedenkens für – eher beliebige? – Beileidsbekundungen beim Versterben prominenter Persönlichkeiten, bei Katastrophen oder Terroranschlägen zu nutzen, scheint jedoch Potenzial zu haben, dass »die sozialen Umgangsweisen mit Sterben, Tod und Trauer verstärkt über digitale Technologien verhandelt und dadurch in ihrem Charakter verändert werden«<sup>76</sup>.

### 3 Das Beispiel ›Virtuelle Menschen‹

Schon seit längerem wird so genanntes CGI (= Computer Generated Imagery) in Spielfilmen eingesetzt und zunehmend auch weiter technologisch verbes-

74 Stöttner 2019.

75 Dimbath/Heinlein 2014: 5.

76 Stöttner 2019: 206.

sert. Bei CGI handelt es sich um mehr als visuelle Effekte: Gegenstände und eben auch Menschen, die komplett digital am Computer modelliert und animiert werden. Massenaufnahmen in großen Filmproduktionen wie etwa ›Star Wars‹ oder ›Herr der Ringe‹ wären ohne CGI, mittlerweile unterstützt durch KI, nicht realistisch zu erzeugen. In dem Thriller ›The Irishman‹ von 2019 übernehmen die jeweils über 70-jährigen Hauptdarsteller Al Pacino, Robert De Niro und Joe Pesci Rollen, in denen sie über die 1950er Jahre erzählen und für die Szenen um über 50 Jahre mittels CGI verjüngt werden. Dies gelingt mittlerweile so gut, dass es für normale Zuschauende kaum mehr möglich ist, zwischen CGI- und natürlichen Bildern einen Unterschied zu erkennen.<sup>77</sup> Schauspieler\*innen werden in Filmen mittels dieser Technologie jedoch nicht nur verjüngt, sondern auch verstorbene Schauspieler\*innen werden filmisch wieder zum *Leben* erweckt. Einer breiteren Öffentlichkeit wurde dies insbesondere durch den Fall Paul Walker bekannt, der während des Filmdrehs zu ›Fast and Furious 7‹ im Jahr 2013 verstarb, der Film aber dank CGI mit ihm zu Ende gedreht wurde und 2015 in die Kinos kam. Mittlerweile ist es bei den großen Filmstudios nicht unüblich, von Schauspieler\*innen, die hierzu bereit sind – und das sind durchaus manche –, mit Scan-Technologie wie sie auch die eingangs erwähnten Abba verwendeten, digitale 3D-Replikationsmodelle zu erstellen; somit könn(t)en Schauspieler\*innen über den Tod hinaus in weiteren Filmen und Filmreihen *mitspielen*.<sup>78</sup> Jenseits von grundlegenden ethischen und auch rechtlichen Fragestellungen, die das aufwirft, ist zumindest derzeit durchaus noch ungewiss, ob und wie ein Publikum neue Filme mit bereits verstorbenen Filmstars überhaupt akzeptiert.

Möglicherweise stellt aber die Entwicklung von rein digitalen Figuren zu virtuellen Stars auch für das Filmgeschäft eine interessante Alternative dar; dass digital erschaffene und animierte Figuren, die zusammen mit menschlichen Schauspieler\*innen in Filmen spielen, das Zeug zum *Filmstar* haben, zeigen nicht zuletzt z. B. die Paddington-Filme überzeugend. Ist Paddington erkennbar eine virtuelle Figur, scheint es grundsätzlich auch mit Figuren möglich, die Menschen zum Verwechseln ähnlich digital erschaffen wurden – das könnte man zumindest aus dem derzeit im Marketing erprobten Einsatz von nicht nur optisch dem Menschen nachempfundenen CGI-Influencer\*innen vermuten. Rund um solch digital erschaffene Influencer\*innen wird nämlich gleichsam ein *reales Leben* aufgebaut bzw. simuliert, um den Anschein zu erwecken, sie seien tatsächlich ein Teil unserer Welt.<sup>79</sup> Nicht nur, dass sie also (fast) wie reale menschliche Influencer\*innen visuell erscheinen, bestimmte

---

77 Niklaus 2018.

78 Winick 2018.

79 styleranking media GmbH, o. D.

Produkte via Produktplatzierungen empfehlen, sondern auch dass sie persönliche Meinungen zu gesellschaftspolitischen Themen, etwa zum Klimaschutz, äußern, sich auf ihrem eigenen – allein schon dieser personalisierte Sprachgebrauch ist bezeichnend – Instagram-Profil gerne zusammen mit Freund\*innen zeigen, Urlaubsbilder vom Strand oder aus dem Hotelzimmer<sup>80</sup> mit Bildunterschriften und Verlinkungen zu anderen Profilen teilen, führt nicht allein bei oberflächlicher Betrachtung zu dem Eindruck, es handele sich bei ihnen um ganz normale, in der Regel junge Personen, die ihr Leben auf Social Media preisgeben.<sup>81</sup> So verwundert es auch nur wenig, dass vor allem für so genannte »Mimic-Real Human«<sup>82</sup>, das meint virtuelle Figuren, die auf Basis von Scans von realen Menschen kreiert und oft auch mit deren Merkmalen und Persönlichkeit geformt werden – auch wenn anders als im Filmgeschäft das menschliche Vorbild für das virtuelle Abbild üblicherweise nur den jeweiligen Entwickler\*innen, Designer\*innen und Programmierer\*innen bekannt ist – aufgrund der menschlichen Darstellung mittlerweile schon über Rechte der CGI-Influencer\*innen diskutiert wird.

Beispielhaft für eine erfolgreiche virtuelle CGI-Influencerin kann die 22jährige südkoreanische Rozy Oh angeführt werden – die nachfolgende Abbildung entstammt einem Interview von ihr mit dem Magazin ›Der Spiegel‹<sup>83</sup>.



**Abbildung 1** Rozy Oh, virtuelle Influencerin im Interview mit dem Magazin ›Der Spiegel‹

80 Miquela | Official Website o. D.

81 styleranking media GmbH o. D.

82 Choudhry et al. 2022: 6.

83 Pouplier 2022.

Als Gründe für den Einsatz von virtuellen Influencer\*innen im Marketing werden von Branding-Agenturen und Werbeexpert\*innen deren immense Anpassungsfähigkeit genannt; so können sie problemlos in beliebige Rollen schlüpfen, ohne menschliche Launen die gewagtesten Outfits und Posen darstellen. Da auch die gewünschte emotionale Stimmung (fröhlich, traurig, verärgert etc.) mittlerweile gut angepasst werden kann, sind Kampagnen und jedes Element einer Kampagne »[...] präzise konfigurierbar und [sorgen] für ein hervorragendes Endprodukt«<sup>84</sup>. Auch die kurzfristige Verfügbarkeit und die konstant gleichbleibende Qualität des Contents, dass CGI-Influencer niemals krank werden, nicht altern und in jegliche Kostüme und Kleidung, in denen man sie zeigen möchte, passen, werden hervorgehoben.<sup>85</sup>

Die südkoreanische Rozy Oh arbeitet etwa u. a. mit Gucci oder Calvin Klein zusammen und verfügt über eine Vielzahl von emotionalen Ausdrucksformen und variierender Mimik.<sup>86</sup> Bemerkenswert ist, dass Rozy zunächst als reale Influencerin eingeführt wurde bzw. nicht bekannt gemacht wurde, dass es sich bei ihr um eine virtuelle Figur handelt; erst nachdem sie nach vier Monaten schon etliche Tausend Follower\*innen aufwies, wurde von der sie designten, entwickelten und nun auch vermarktenden und steuernden Agentur ihre Virtualität aufgedeckt.<sup>87</sup> Ob das möglicherweise von manchen Follower\*innen schon vor der Aufdeckung vermutet wurde, ist nicht bekannt, allerdings könnten die doch sehr überzeugenden Veröffentlichungen von Rozy auf ihren Social Media Accounts, die sie z. B. beim Shoppen, in einem Musik-Aufnahmestudio (mittlerweile hat sie auch einen Song veröffentlicht), bei der Auswahl von Essen oder in einem Warteraum mit realen Menschen zeigt, dazu beigetragen haben, dass nur wenige Zweifel an der Realität von Rozy auftraten.<sup>88</sup>

Das Konzept der virtuellen Influencer\*innen scheint trotz der durchaus sehr aufwendigen Design- und Programmierungsprozesses bislang aufzugehen, wie auch andere Beispiele belegen. Miquela etwa, als 19jährige US-Amerikanerin mit brasilianischen Wurzeln designt, zwar auch nicht alternd, aber schon länger als Rozy im Geschäft, hat(te) z. B. Kooperationen mit Puma, Adidas sowie so genannten *High Quality Marken* wie Prada, Calvin Klein, Burberry oder Outdoor Voices.<sup>89</sup> Auch sie hat schon einen Song veröffentlicht, der

---

84 Trutter 2021.

85 Trutter 2021; Bärlocher 2020.

86 Aufgrund fehlender Bildrechte können diese sehr interessanten Abbildungen der virtuellen Influencerin Rozy hier leider nicht integriert werden.

87 Trutter 2021.

88 Siehe die Fußnote 84; empfohlen wird das Interview mit Rozy (Pouplier 2022).

89 Miquela | Official Website o. D.; Trutter: 2021.

bereits knapp 3 Millionen Streams auf Spotify erzielte.<sup>90</sup> Das Unternehmen, das hinter Miquela steckt, schreibt auf ihrer Webseite:

»Miquela is a perpetually 19-year-old pop singer, social activist, and style icon, named by TIME Magazine as the most influential person on the internet. She's using her expert outsider status to create a more empathetic world – and that world is listening. Every day, her disciples ... watch her create, feel, and navigate a world of people who aren't like her. After all, what's more human than feeling different?«<sup>91</sup>

Ganz ähnlich wie Miquela soll auch Rozy einen »positiven Einfluss auf die Gesellschaft« ausüben und beteiligt sich deshalb an Umweltkampagnen und »spendet«.<sup>92</sup>

Wenn man, wie oben skizziert, Raum als ein Produkt des Sozialen versteht, was meint, eine über Platzierung (Spacing) geschaffene (An-)Ordnung wird erst dadurch als Raum wirksam, indem Elemente dieser (An-)Ordnung aktiv durch Menschen über Wahrnehmungs-, Vorstellungs- oder Erinnerungsprozesse verknüpft werden<sup>93</sup>, was Martina Löw Syntheseleistung nennt, könnte man schlussfolgern, dass zum Verwecheln ähnelnd menschlich designte digitale Figuren, die zwar nur in der virtuellen Welt des Internets, dort aber zusammen mit realen Körpern in realen Umgebungen und auch mit echten Menschen auftreten, gleichermaßen wie reale Menschen in die Synthese einfließen; d. h. vereinfacht, für die Verknüpfung der Elemente in den ohnehin virtuellen Räumen des Internet könnte es zunächst weitgehend unerheblich sein, ob es sich hierbei um reale oder virtuelle Menschen handelt. Dies lässt sich aber keinesfalls verallgemeinern: Schon oben wurden Überlegungen, etwa gescannte Schauspieler\*innen in nach deren Tod neu gedrehten Filmen weiter mitwirken zu lassen, kritisch bewertet; raumtheoretisch gewendet kann nämlich vermutet werden, dass die Zuschauer\*innen angesichts von Vorstellungen und Erinnerungen an die lebenden Schauspieler\*innen den im Film gezeigten Raum nur verzerrt synthetisieren (können). Dagegen dort, wo es nicht notwendig ist, bekannte Schauspieler\*innen prominent mit ihrem Gesicht und Körper individuell in Szene zu setzen, können, und das nicht nur in Massenszenen, sondern sicherlich auch in bestimmten Genrefilmen (z. B. Horror, Fantasy, Science Fiction), virtuelle Schauspieler\*innen künftig verstärkt eingesetzt werden.

Doch auch virtuelle Influencer\*innen bewirken, wenn auch aus Marketing-sicht möglicherweise weniger im Fokus, auf individueller als auch auf gesell-

---

90 Trutter 2021.

91 Miquela | Official Website o. D.

92 Pouplier 2022.

93 Knoblauch/Steets 2020: 138.

schaftlicher Ebene teils erhebliche Herausforderungen und tiefgreifende Irritationen: So wurden in einer 2022 durchgeführten Studie insbesondere die »unrealistic beauty expectations«<sup>94</sup> von CGI Influencerinnen als ernstes Problem benannt; im Vergleich mit der im wahrsten Sinne des Wortes unmenschlichen, perfektionierten Schönheit dieser virtuell geschaffenen Figuren – weit überwiegend handelt es sich bislang dabei um weibliche Figuren – können reale Menschen daneben nur *verblassen*. Manche durch die in sozialen Medien üblichen Inszenierungen und Überarbeitungen von publizierten Fotos der eigenen Person bereits bekannte Effekte, angefangen von der Ausbildung spezifischer Schönheitsideale über Selbstoptimierungen bis hin zur Verunsicherung der eigenen Identität vor allem bei jungen Menschen, können, so die durchaus realistisch scheinenden Befürchtung, mit CGI noch potenziert werden.

Digitale Technologie wird schon seit geraumer Zeit immer mehr selbst zum Gesprächspartner, man denke nur an die schon länger im Dienst befindlichen Chatbots etwa im Kundenservice, an Alexa und Siri oder an die sprachgesteuerten Systeme im Auto; damit gehen diese Technologien jedoch weit über die ursprüngliche Funktion der bloßen Vermittlungsinstanz hinaus. Der gesellschaftliche Einfluss, der auf diese Weise entsteht, wirft Fragen auf, die eine mögliche Entfremdung des Menschen, die Selbstbestimmung und Partizipation im Rahmen der Entwicklung neuer Technologien sowie Identitätsstiftung, aber auch die Medienkompetenz betreffen.<sup>95</sup> Dies gilt umso mehr, wenn die Gesprächspartner, wie im Falle der virtuellen Influencer\*innen, auch optisch nur noch schwer von echten Menschen unterschieden werden können. Die undurchsichtigen Kommunikationsabsichten (Warum spendet Rozy?) erhöhen das Risiko der Täuschung. Unsere vertrauten Konzepte wie Authentizität, Glaubwürdigkeit oder Vertrauen werden in Frage gestellt und müssen möglicherweise neu definiert werden. Es ist davon auszugehen, dass, was mit den sozialen Medien schon partiell begonnen hat, durch das vermehrte Auftreten von virtuellen Menschen, also optisch wie Menschen designt und mit virtueller Persönlichkeit ausgestattet, sich auch unser Menschenbild verändern wird.

## C Schlussüberlegung

Schon 2007 resümierte Rammert, dass neben der Intensivierung medienvermittelter Interaktionen von räumlich verteilter Interaktion zwischen menschlichen Akteuren und Technologien auch die sich zwischen diesen

94 Choudhry et al. 2022: 19.

95 Lindner/Bente/Richter 2022: XI.

Technologien selbst erhöhte<sup>96</sup> und auf diese Weise für neue räumliche Handlungskontexte sorgt. Dies, mitunter als neue Form der Mediatisierung bezeichnet, ermöglicht(e) im Zusammenspiel mit einem zunehmend mobilen Zugang zum Internet in jeweils spezifischer Weise, z. B. über translokale Verknüpfung, eine Erweiterung der Reichweite der Lebenswelten und prägt(e) damit auch das Verhältnis der Menschen zum Raum.<sup>97</sup> Mobile, digitale Kommunikation lässt auch die jeweiligen Orte, Plätze und Räume in ihrer Bedeutung für alltägliche, lebensweltliche Handlungen und Erfahrungen von Individuen relevant werden – Lingenberg umschreibt dies mit ›mediatisiert-mobilisierten Lebenswelten‹<sup>98</sup>. Welche Funktion und Relevanz die mobilen digitalen Medientechnologien, wie etwa das Smartphone, gerade in Situationen und spezifisch lebensbiografisch geprägten Phasen aufweist, die von eingeschränkten geografischen und sozialen Mobilitätsmöglichkeiten geprägt sind, sollte am Beispiel von jungen Müttern aufgezeigt werden. Ihnen ermöglichen z. B. Smartphones oder iPads nicht nur schnelle und kurzfristig als wichtig empfundene Informationsrecherche und -gewinnung, sondern darüber hinaus vor allem die Pflege sozialer Kontakte und sogar deren Vertiefung und Erweiterung. Ebenso wie hier eine unmittelbare Verknüpfung von digitaler Kommunikation in die alltäglicher Lebenswelt erfolgt, zeigt das Beispiel Tod und Trauer, wie die Möglichkeiten der digitale Kommunikationstechnologien genutzt und in die eigene Lebenswelt zunehmend integriert werden, um mit einer oder sogar der existenziellsten Lebensfrage und -herausforderung auf neue Weise umzugehen. Gerade dieses Beispiel zeigt auch auf, dass die zwar persönliche und individuelle Praxis des Umgangs mit Tod und Trauer durchaus bedeutsame Implikationen auf gesellschaftlicher Ebene bewirken kann.

Für das dritte Beispiel wurden zunächst diverse Alternativen durchgespielt: Denkbar wäre es sicherlich gewesen, z. B. die vielfältigen Facetten und individuellen und gesellschaftlichen Wirkungen des aufziehenden E-Health zu skizzieren oder auch die zunehmende Einbindung und Wirkungen kommunikationstechnologischer Infrastruktur und Plattformen in die Anbahnung, aber auch für das Aufrechterhalten, etwa wenn Paare an geografisch unterschiedlichen Orten arbeiten, von Liebesbeziehungen.<sup>99</sup> Auch die eingangs schon erwähnten Smart Cities, heute schon mit einer fortschreitenden Durchdringung des städtischen Lebensraumes mit digitalen Medientechnologien, mit der Integration von Kameras, Sensoren, WLAN-Netzen und Apparaturen zur Sammlung von Daten der städtischen Lebenswelt auf dem Weg zum Normalfall,

---

96 Rammert 2007.

97 Schwarzenegger 2021: 52.

98 Lingenberg 2014.

99 Döbler 2020.



wären mit den damit einhergehenden Fragen zu Freiheit und/oder Sicherheit ein ergiebiges Beispiel geworden. Letztlich wurde das Beispiel *virtuelle Menschen* gewählt, da es die ersten Versuche in die vermutlich gar nicht so ferne Zukunft eines Metaverse, einer Utopie – manche befürchten eher eine Dystopie – der Mixed Reality aufzeigt.

Noch ist das so genannte Metaverse<sup>100</sup> erst unscharf am Horizont erkennbar, die technische Umsetzbarkeit noch offen und selbst die Ziele eines solchen »synchronen, dreidimensionalen Echtzeitinternet«<sup>101</sup> durchaus heterogen<sup>102</sup>, doch wenn etwa die virtuelle Influencerin Miquela, die angeblich mehr als 9 Millionen Dollar im Jahr verdient, behauptet (oder: Wer behauptet das?), dass Realität und Virtualität mittlerweile ein und dasselbe sind, kann das durchaus als Vorstufe oder als Vorbereitung auf das Metaverse, eine Plattform also, die reale physische und die virtuelle Welt miteinander vereint, interpretiert werden. Wie für Rozy ist auch für Miquela ein möglichst baldiger Umzug ins Metaverse geplant. So soll »Villa M«<sup>103</sup>, gemäß der Aussage auf der Webseite von Miquela, das Zentrum eines neu entworfenen Metaverse darstellen und für Miquelas Fans und Interessenten einen Ort schaffen, um sich auszutauschen, zu spielen, neue Dinge zu entdecken, der Realität zu entfliehen und natürlich dennoch aufeinander aufzupassen.<sup>104</sup> Digital designte und programmierte Gestalten, die Menschen nicht nur täuschend ähnlich sehen, sondern auch menschenähnliche Persönlichkeitsmerkmale aufweisen und sich ähnlich verhalten, werfen eine Vielzahl von grundsätzlichen rechtlichen und ethischen Fragen auf. Schon seit etlichen Jahren arbeiten Unternehmen – überwiegend im Stillen – an einem Metaverse; Firmen, die bereits heute über erhebliche Gestaltungsmacht im Internet und digitale Infrastrukturen verfügen, nutzen diesen Einfluss, um das Metaverse zu formen.<sup>105</sup> Um zu verhindern, dass z. B. große Tech-Firmen das Metaverse nach ihren Vorstellungen gestalten und dann auch kontrollieren, erfordert dies ethisch basierte regulatorische Maßnahmen, für die das Beispiel der digitalen Influencer ein erster Ausgangspunkt sein kann.

---

100 Ball 2022a.

101 Ball 2022b.

102 McDonalds reichte allerdings bereits Anträge beim Patentamt in den USA ein, die das Geschäft mit einem virtuellen Restaurant inklusive Lieferservice ermöglichen (Höfler/Krolle 2022).

103 Miquela | Official Website o. D.

104 Ebd.

105 Ball 2022b.

## Literatur

- Anonymus 2022: Trauerpraktiken im Internet. In: Universität Zürich Digital-religions, o. D. [https://www.digitalreligions.uzh.ch/de/research/internal-dynamics/p1\\_public\\_valediction.html](https://www.digitalreligions.uzh.ch/de/research/internal-dynamics/p1_public_valediction.html) (abgerufen am 15. 11. 2024).
- Ball, Matthew 2022a: Das Metaverse – Und wie es alles revolutionieren wird. München, Vahlen.
- Ball, Matthew 2022b: Wir werden das Metaverse nutzen, ohne es zu merken. Interview mit Matthew Ball. In: Die Zeit. <https://www.zeit.de/digital/internet/2022-10/matthew-ball-metaverse-digitalisierung-virtual-reality> (abgerufen am 15. 11. 2024).
- Bärlocher, D. 2020: Miquela is the future of the entertainment industry, but she raises big and important questions. <https://www.galaxus.de/en/page/miquela-is-the-future-of-the-entertainment-industry-but-she-raises-big-and-important-questions-16324> (abgerufen am 15. 11. 2024).
- Benkel, Thorsten 2013: Die doppelte Distanz der Bilder. In: Benkel, Thorsten/Meitzler, Matthias (Hg.): Sinnbilder und Abschiedsgesten. Soziale Elemente der Bestattungskultur. Hamburg, Verlag Dr. Kovač: 94–103.
- Castells, Manuel 2004: Der Aufstieg der Netzwerkgesellschaft. Opladen, Leske + Budrich.
- Choudhry, Abhinav/Han, Jinda/Xu, Xiaoyu/Huang, Yun 2022: »I Felt a Little Crazy Following a ›Doll««. In: Proceedings of the ACM on Human-Computer Interaction, 6 (43): 1–28. <https://doi.org/10.1145/3492862>.
- Dimbath, Oliver/Heinlein, Michael 2014: Arbeit an der Implementierung des Gedächtniskonzepts in die soziologische Theorie – eine Einleitung. In: Dimbath, Oliver/Heinlein, Michael (Hg.): Die Sozialität des Erinnerns. Beiträge zur Arbeit an einer Theorie des sozialen Gedächtnisses. Wiesbaden, Springer: 1–23.
- Döbler, Marie-Kristin 2020: Nicht-Präsenz in Paarbeziehungen. Lieben und Leben auf Distanz. Wiesbaden, Springer.
- Döbler, Thomas/Pentzold, Christian/Katzenbach, Christian 2021: Räume digitaler Kommunikation – Eine Einleitung. In: Döbler, Thomas/Pentzold, Christian/Katzenbach, Christian (Hg.): Räume digitaler Kommunikation. Lokalität – Imagination – Virtualisierung. Köln, von Halem: 9–21.
- Döring, Jörg/Thielmann, Tristan (Hg.) 2008: Spatial Turn. Das Raumparadigma in den Kultur- und Sozialwissenschaften. Bielefeld, Transkript.
- Giddens, Anthony 1987: Die Konstitution der Gesellschaft. Grundzüge einer Theorie der Strukturierung. Frankfurt/M., Campus.
- Gillespie, Tarleton 2010: The Politics of »Platforms«. In: New Media & Society 12 (3): 347–364.

- Görlich, Ulrich/Wandeler Meret o. J.: Archiv des Ortes. Sammelstrategien für ein fotografisches Archiv zur Raumentwicklung. Zürich, Zürcher Hochschule der Künste. <http://www.archiv-des-ortes.ch/archiv-des-ortes-konzept.pdf> (abgerufen am 15. 11. 2024).
- Höfler, Nele/Krolle, Hannah 2022: Was ist das Metaverse? In: Handelsblatt, 28.04.2022. <https://www.handelsblatt.com/technik/metaverse-was-hinterdem-metaversehype-steckt/28073180.html> (abgerufen am 15. 11. 2024).
- Kafka, Gerhard 2022: Avatare in 3D: Wie 5G und 6G der Holografie zum Durchbruch verhelfen könnten. In: vdi Nachrichten, 03.11.2022. <https://www.vdi-nachrichten.com/technik/informationstechnik/avatare-in-3d-wie-5g-und-6g-der-holografie-zum-durchbruch-verhelfen-koennten> (abgerufen am 15. 11. 2024).
- Kassel, Dieter 2022: Abba-Konzert als Hologrammshow. In: Deutschlandfunk Kultur. 27.05.2022. <https://www.deutschlandfunkkultur.de/abba-als-avatare-100.html> (abgerufen am 15. 11. 2024).
- Kleyboldt, Sabine 2022: »Als ›Schimanski‹ starb, trendete der Hashtag #Scheiße«. In: Domradio.de., 19.11.2022. <https://www.domradio.de/artikel/uni-zuerich-untersucht-trauerpraktiken-im-internet> (abgerufen am 15. 11. 2024).
- Knoblauch, Hubert/Löw, Martina 2021: Digitale Mediatisierung und die Re-Figuration der Gesellschaft. In: Döbler, Thomas/Pentzold, Christian/Katzenbach, Christian (Hg.): Räume digitaler Kommunikation. Lokalität – Imagination – Virtualisierung. Köln, von Halem: 22–45.
- Knoblauch, Hubert/Steets, Silke 2020: Von der Konstitution zur kommunikativen Konstruktion von Raum. In: Reichertz, Jo (Hg.): Grenzen der Kommunikation – Kommunikation an den Grenzen. Weilerswist, Velbrück: 134–148. <https://doi.org/10.5771/9783748920533>.
- Kronewald, Elke/Preer, Johanna 2021: Zwischen Be- und Entgrenzung: Mediennutzung und digitale Räume junger Mütter. In: Döbler, Thomas/Pentzold, Christian/Katzenbach, Christian (Hg.): Räume digitaler Kommunikation. Lokalität – Imagination – Virtualisierung. Köln, von Halem: 244–272.
- Läpple, Dieter 1992: Essay über den Raum. In: Häussermann, Hartmut/Ipsen, Detlef/Krämer-Badoni, Thomas et al. (Hg.): Stadt und Raum. Soziologische Analysen. 2. Auflage. Pfaffenweiler, Centaurus: 157–207.
- Lefebvre, Henri 1991: The Production of Space. Oxford, Blackwell.
- Lewicki, Marie-Luise/Greiner-Zwarg, Claudia 2015: Eltern 2015 – wie geht es uns? Und unseren Kindern? [https://eltern.de/public/mediabrowserplus\\_root\\_folder/PDFs/studie2015.pdf](https://eltern.de/public/mediabrowserplus_root_folder/PDFs/studie2015.pdf) (abgerufen am 12. 01. 2015).
- Lindner, Hans-Günter/Bente, Stefan/Richter, Claus (Hg.) 2022: Menschenbilder und Digitalisierung – The Human Default aus interdisziplinärer Sicht. Wiesbaden, Springer Gabler.

- Lingenberg, Swantje 2014: Mobilisiert-mediatisierte Lebenswelten und der Wandel des öffentlichen Raums. In: Wimmer, Jeffrey/Hartmann, Maren (Hg.): Medienkommunikation in Bewegung: Mobilisierung – Mobile Medien – Kommunikative Mobilität. Wiesbaden, Springer: 69–86.
- Löw, Martina 2001: Raumsoziologie. Frankfurt/M., Suhrkamp.
- Löw, Martina 2015: Space Oddity. Raumtheorie nach dem Spatial Turn. In: sozialraum.de 1/2015. <https://www.sozialraum.de/space-oddity-raumtheorie-nach-dem-spatial-turn.php> (abgerufen am 15. 11. 2024).
- Löw, Martina/Stollmann, Jörg 2018: Urbanität in Smart-City-Entwürfen und Stadtvisionen? Moderne Stadtentwicklung zwischen Songdo und Limerick. In: Gestring, Norbert/Wehrheim, Jan (Hg.): Urbanität im 21. Jahrhundert. Frankfurt/M., Campus: 336–343.
- Löw, Martina/Sturm, Gabriele 2019: Raumsoziologie – eine disziplinäre Positionierung zum Sozialraum. In: Kessl, Fabian/Reutlinger, Christian (Hg.): Handbuch Sozialraum. Wiesbaden, Springer: 3–21.
- Meitzler, Matthias 2013: Bestattungskultur im sozialen Wandel. In: Benkel, Thorsten/Meitzler, Matthias: Sinnbilder und Abschiedsgesten. Soziale Elemente der Bestattungskultur. Hamburg, Dr. Kovač: 214–321.
- Miquela o. D.: <https://www.instagram.com/lilmiquela/?hl=de>, [https://www.youtube.com/channel/UCWeHb\\_SrtJbrT8VD-QQpRA](https://www.youtube.com/channel/UCWeHb_SrtJbrT8VD-QQpRA), <https://de-de.facebook.com/lilmiquela> (abgerufen am 06. 09. 2022).
- Niklaus, Lukas 2018: Could CGI replace Actors, and should it? In: Data Macau, o. D. <https://mountcg.com/could-cgi-replace-actors-and-should-it> (abgerufen am 06. 09. 2022).
- Nord, Ilona 2016: Der QR-Code: Mixed Realities oder zur Korrespondenz von kulturellem und kommunikativem Gedächtnis in digitalisierten Bestattungskulturen. In: Klie, Thomas/Nord, Ilona (Hg.): Tod und Trauer im Netz. Mediale Kommunikationen in der Bestattungskultur. Stuttgart, Kohlhammer: 19–36.
- Offerhaus, Anke/Keithan, Kerstin/Kimmer, Alina 2013: Trauerbewältigung online: Praktiken und Motive der Nutzung von Trauerforen. In: SWS-Rundschau, 53 (3): 275–297. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-453469> (abgerufen am 15. 11. 2024).
- Pouplier, Rachele 2022: Für immer 22. In: Der Spiegel vom 18. 12. 2022. [www.spiegel.de/netzwelt/web/suedkorea-dieses-virtuelle-influencerin-ist-fuer-immer-22-jahre-alt-a-29928fe0-b1c7-4e49-88a3-f4d5379e13d9](http://www.spiegel.de/netzwelt/web/suedkorea-dieses-virtuelle-influencerin-ist-fuer-immer-22-jahre-alt-a-29928fe0-b1c7-4e49-88a3-f4d5379e13d9) (abgerufen am 15. 11. 2024).
- Rammert, Werner 2007: Computer und Gesellschaft. Vom Kommandieren anonymer Rechenknechte zur Interaktivität persönlicher Agenten. In: Rammert, Werner (Hg.): Technik, Handeln, Wissen. Wiesbaden, Springer: 179–184.

- Schwarzenegger, Cristian 2021: Mobil, vernetzt und digital – Kommunikationsräume und die Geografie der Lebenswelt. In: Döbler, Thomas/Pentzold, Christian/Katzenbach, Christian (Hg.): Räume digitaler Kommunikation. Lokalität – Imagination – Virtualisierung. Köln, von Halem: 46–71.
- Schwemmers, Katja 2022: Abbas Avatar-Show in London. Für immer jung. In: Tagesspiegel vom 27.05.2022 <https://www.tagesspiegel.de/kultur/fur-immer-jung-4333948.html> (abgerufen am 02.10.2024).
- Soja, Edward 2009: Taking Space Personally. In: Wharf, Barney/Arias, Santa (Hg.): The Spatial Turn: Interdisciplinary Perspectives. New York, Routledge: 121–135.
- Stöttner, Carina 2019: Digitales Jenseits? Virtuelle Identität im postmortalen Stadium. In: Benkel, Thorsten/Meitzler, Matthias (Hg.): Zwischen Leben und Tod. Sozialwissenschaftliche Grenzgänge. Wiesbaden, Springer: 185–209.
- styleranking media GmbH o. J.: Influencer Marketing. In: Styleranking, Datum. <https://www.styleranking.de> (abgerufen am 15.11.2024).
- Trutter, Marco 2021: CGI Influencer – Die besseren Menschen? In: trumedia Brand Lab – B4B Schwaben. B4B SCHWABEN, o. D. [https://www.b4bschwaben.de/b4b-profile/trumedia-brand-lab\\_artikel-cgi-influencer-die-besseren-menschen-arid,264677.html](https://www.b4bschwaben.de/b4b-profile/trumedia-brand-lab_artikel-cgi-influencer-die-besseren-menschen-arid,264677.html) (abgerufen am 15.11.2024).
- Virilio, Paul 1994: Im Würgegriff der Zeit. In: Die Zeit vom 11.11.1994. <https://www.zeit.de/1994/46/im-wuergegriff-der-zeit> (abgerufen am 15.11.2024).
- Weber Shandwick/KRC Research o. J.: Digital Women Influencers: Millennial Moms. 18.06.2013. [https://www.webershandwick.com/uploads/news/files/MillennialMoms\\_ExecSummary.pdf](https://www.webershandwick.com/uploads/news/files/MillennialMoms_ExecSummary.pdf) (abgerufen am 15.11.2024).
- Winick, Erin 2018: Actors are digitally preserving themselves to continue their careers beyond the grave. In: MIT TechnologyReview. <https://www.technologyreview.com/2018/10/16/139747/actors-are-digitally-preserving-them-selves-to-continue-their-careers-beyond-the-grave> (abgerufen am 06.09.2022).



# Mensch und Raum in der frühjüdischen Apokalyptik

## Kosmos, Kommunikation und Körperlichkeit

Beate Ego

### 1 Einführung

Der Begriff ›Apokalyptik‹ bezeichnet in den Bibelwissenschaften und in der Erforschung des antiken Judentums eine spezifische Form einer eschatologischen (d. h. die Endzeit betreffenden) Geschichtskonzeption, die das Ende der bestehenden negativen Welt mit einer Vernichtung der widergöttlichen Kräfte und die Etablierung einer neuen Ordnung erwartet. Somit steht im Zentrum dieses Denkens die Hoffnung auf eine endgültige Aufrichtung der Königsherrschaft Gottes, die mit dem Ende der bedrohlichen Weltmächte einhergeht. Diese Zusammenhänge hat der Hamburger Alttestamentler Klaus Koch (1926–2019), der für dieses Forschungsfeld zu Beginn der 70er Jahre des vergangenen Jahrhunderts wichtige Impulse gegeben hat,<sup>1</sup> mit folgenden Worten charakterisiert:

»Wir warten nach seiner Verheißung auf einen neuen Himmel und eine neue Erde, in denen Gerechtigkeit wohnt« (2 Petr 3,13). Der neutestamentliche Vers faßt das Credo der Apokalyptik in einem Satz zusammen. Welche Schriften man auch im-

---

1 Koch 1970. Mittlerweile liegen zahlreiche Forschungsarbeiten zu diesem Thema vor; als wichtige Basisliteratur siehe Böttrich 2014; Collins 2014; Collins 1998; Hahn 1998; Tilly 2012. Weiterführend sind u. a. die Artikel in Collins 2014, sowie McGinn 1998. Angesichts der umfangreichen Forschungsliteratur können in diesem Beitrag nur exemplarische Literaturhinweise gegeben werden.

mer diesem Sammelbegriff zuordnet, sie alle schauen voraus auf eine künftige, andersartige und bessere Welt, die der Schöpfer am Ende der Zeiten heraufführen wird. Das Leitwort ›Gerechtigkeit‹ läßt erkennen, daß nicht ein kosmisches Szenario dieses Interesse bestimmt, sondern die im Namen Gottes vorgetragene Utopie einer unter sich und mit ihrem Gott endlich geeinten Menschheit; das Neue Testament spricht – wahrscheinlich im Anschluß an Dan 2 – vom Kommen der βασιλεία τοῦ θεοῦ, des ›Reiches‹ oder der ›Königsherrschaft‹ Gottes selbst. Indem Gerechtigkeit als ein noch ausstehendes Gut gilt, werden die gegenwärtigen Weltverhältnisse als durch und durch ungerecht qualifiziert. Dennoch sind sie nicht von vornherein gott-los, sondern dazu allmählich durch die Sünde der Menschen geworden; ein ontologischer Dualismus ist den Apokalyptikern fremd. Zu dieser Weltzeit gehört das kostbare Gut göttlicher Verheißungen, gehören Menschen, die ihnen glauben und sich damit als Bürger des künftigen Reiches qualifizieren. «<sup>2</sup>

Darüber hinaus kann der Apokalyptiker auch Einblicke in die Geheimnisse der himmlischen Welt erlangen, die nicht in unmittelbarer Verbindung mit einer spezifischen Geschichtssicht stehen. Wie in unterschiedlichen Kontexten bereits herausgearbeitet wurde, ist in diesen Überlieferungen auch eine spezifische Raumkonzeption bedeutsam, insofern für den Apokalyptiker neben der geschichtlichen Dimension auch der Himmelsraum eine wichtige Rolle spielt. Damit unterscheiden sich die apokalyptischen Texte des frühen Judentums eindeutig von früheren biblischen Überlieferungen, insofern nun die himmlische Welt zunehmende Beachtung bekommt und auch eine breite und plastische Ausgestaltung erfahren kann.<sup>3</sup> Zwar kennt bereits die Überlieferung der Hebräischen Bibel die Vorstellung, wonach JHWH inmitten seines himmlischen Thronrates residieren und von dort als Richter agieren kann (man denke an Jes 6,1–4; Ez 1,4–28; 3,12–14), allerdings wirken solche Traditionselemente im Vergleich mit den späteren apokalyptischen Texten doch sehr zurückhaltend. So läßt sich zwar aus Ez 1,26–28 erschließen, dass sich der Thron Gottes oberhalb der Himmelsfeste (hebr. raki‘a) befindet und dass der Kosmos durch die Bewegung eines großen Räderwerks in Bewegung gehalten wird<sup>4</sup> – es sind aber erst die Überlieferungen in den apokalyptischen (und dann auch weiteren frühjüdischen Texten), die Rückschlüsse auf die Vorstellung von einem komplexen Weltgebäude mit mehreren Himmelssphären in Verbindung mit dem göttlichen Thronrat geben.<sup>5</sup>

---

2 Koch 1996: 4.

3 Schwindt 2005: 10.

4 Ego 2020 (mit weiterführenden Literaturhinweisen).

5 Zur Vorstellung eines mehrstöckigen Himmelsgebäudes (wobei die Anzahl der Himmel variieren kann) siehe exemplarisch Wright 2000: 139–184.



John Collins hat vor dem Hintergrund der Bedeutung von ›Zeit‹ und ›Raum‹ in den apokalyptischen Überlieferungen deren Klassifizierung in zwei unterschiedliche Kategorien vorgenommen, indem er zwischen »historischen Apokalypsen« mit dem Offenbarungsempfang durch Audition oder Vision in der irdischen Welt, und Apokalypsen, in denen der Offenbarungsempfang im Rahmen einer Himmelsreise erfolgt, differenziert.

Typische Beispiele für historische Apokalypsen sind die Wochenapokalypse (1 Hen 93,1–10; 91,11–17; vermutlich vormakkabäisch), die Visionen im Danielbuch (Dan 7–12), die Tierapokalypse (1 Hen 85–90), das Jubiläenbuch (alle aus der Makkabäerzeit) sowie 4. Esra (Ende 1. Jh. n. Chr.) und 2. Baruch (zwischen 70 und 132 n. Chr.). Zum zweiten Typ, bei dem der Offenbarungsempfang im Rahmen einer Himmelsreise erfolgt, gehören das Astronomische Buch (1 Hen 72–82; Ende 3./Anfang 2. Jh. v. Chr.), das Wächterbuch (1 Hen 1–36; spätestens 1. Hälfte des 2. Jh. v. Chr.), die Bilderreden (1 Hen 37–71; 1. Jh. n. Chr. vor der Tempelzerstörung), das Slavische Henochbuch (2. Henoch; spätantik; enthält den frühesten Beleg für die Vorstellung von sieben Himmeln), das Syrische Baruchbuch (2. Baruch) und die Apokalypse Abrahams (beide nach 70 n. Chr.).<sup>6</sup>

Allerdings handelt es sich bei dieser Einteilung um eine idealtypische Nomenklatur, und es ist mit Nachdruck zu unterstreichen, dass auch diejenigen apokalyptischen Texte, in denen ein Schwerpunkt auf der Schau der himmlischen Welt mit ihren kosmischen Geheimnissen liegt, eine geschichtstheologische Komponente enthalten. So vermag der vorsintflutliche Weise Henoch bei seiner Himmelsreise im Wächterbuch (1 Hen 6–16) einen Ort zu schauen, an dem die Seelen der Gerechten bis zum Endgericht aufbewahrt werden (1 Hen 22), oder auch eine Schlucht, in der diejenigen, die bis in die Ewigkeit verflucht sind, ihr Gericht erfahren sollen (1 Hen 27,2).<sup>7</sup> Vor diesem Hintergrund einer engen Verflechtung von zeitlichen und räumlichen Komponenten lässt sich im Hinblick auf die Raumkonzeption der Apokalyptik auch von einem »Chronotop« sprechen.<sup>8</sup>

Angesichts der Bedeutung der himmlischen Welt in den Überlieferungen der Apokalyptik ist es nicht überraschend, dass die Frage nach den Raumvorstellungen und dem Weltbild dieser Texte in der Forschung eine bedeutende Rolle eingenommen hat. Bereits vor mehr als siebzig Jahren erschien die ein-

6 Collins <sup>2</sup>1998: 2–9; mit einer graphischen Übersicht zu den unterschiedlichen eschatologischen Motiven in den verschiedenen Apokalypsen. Forschungsgeschichtlich bedeutsam ist Collins' erster Entwurf dieser Einteilung in Collins 1979: 14 f.

7 Collins <sup>2</sup>1998: 10 f.

8 Coblenz-Bautsch 2016: 278, mit Verweis auf einen Begriff des russischen Philosophen Michael Bachtin (1895–1975).

schlägige Studie von Hans Bietenhard mit dem Titel ›Die himmlische Welt im Spätjudentum und Urchristentum‹<sup>9</sup>, die eine breite Rezeption erfuhr und Anstoß zu weiteren Arbeiten zu dieser Thematik gab.<sup>10</sup> Neue Impulse ergaben sich zudem aus dem ›spatial turn‹, wie er insbesondere durch die Diskussionen in den Konferenzen der *Society of Biblical Literature* bzw. der *American Academy of Religion* vorangetrieben wurden. In diesem Kontext erfolgte in den Bibelwissenschaften im weitesten Sinne eine Rezeption der Raumtheorie des marxistischen Soziologen Henri Lefebvre sowie deren Interpretation durch den amerikanischen Geographen Edward Soja.

»Lefebvre begreift Raum in seinem Werk ›Production de l'espace‹ (Französisch 1974; Englisch 1991) ›als Resultat gesellschaftlicher Produktionsprozesse, das analytisch als Zusammenwirken dreier Dimensionen erfasst werden kann: Die erste Dimension beschreibt Raum als ›perceived space‹ (›l'espace perçu‹), als körperlich erfahrenen Raum, der durch nicht-reflexive räumliche Praxis entsteht und reproduziert wird. Die zweite Dimension, der ›conceived space‹ (›l'espace conçu‹), ist die kognitive Erfassung von Räumen in Form von Modellen und Plänen. Von dieser konzeptionellen Perspektive grenzt Lefebvre die Dimension subjektiver Bilder und symbolischer Bedeutungen ab, ›lived space‹ (›l'espace vécu‹) oder ›spaces of representation‹. Diese dritte Dimension kann die dominierende gesellschaftliche Raumpraxis oder -ordnung unterlaufen, da sie mit der versteckten, untergründigen Seite sozialen Lebens und der Kunst verbunden ist. Edward Soja (1989) greift [dann in seinem Werk ›Thirdspace. Journeys to Los Angeles and Other Real-and-Imaged Places‹ (1996)] die Triade Lefebvres mit den Begriffen Firstspace, Secondspace und Thirdspace auf und weitet insbesondere das Konzept des Thirdspace aus. Gegenüber dem physisch erfahrbaren Raum (Firstspace) und den durch die herrschenden Machtverhältnisse bestimmten Raumordnungen (Secondspace) begreift er den Thirdspace aus der Perspektive der Marginalisierten als Raum des Widerstandes, der durch ›radikale Offenheit‹ und ›wimmelnde Bilder‹ charakterisiert sei (68).«<sup>11</sup>

Dieser Ansatz eröffnete auch ein breites Feld für die Betrachtung der einschlägigen biblischen Texte sowie verwandter zeitgenössischer Überlieferungen, die sowohl die Struktur der einzelnen Ebenen aber auch deren Interaktion in den Blick nehmen konnte.<sup>12</sup> Im Kontext der apokalyptischen Überlieferungen fällt die himmlische Welt unter die Kategorie des »Third Space«, und so

9 Bietenhard 1951.

10 Vgl. Ego 1987; Ego 2005.

11 Geiger 2012.

12 Für einen Überblick über Arbeiten, die neuere Raumdiskurse mit zur Interpretation apokalyptischer Überlieferungen verwenden, siehe den Beitrag von Coblenz-Bautch 2016.

konnten Beschreibungen der himmlischen Welt, wie sie in der apokalyptischen Literatur enthalten sind, als Widerstandstexte gelesen werden, die als Gegengewicht zu Ohnmachtserfahrungen in der Welt des realen Raumes (First Space) mit seinem zum Teil hohen symbolischen Wert (Second Space) zu verstehen sind.<sup>13</sup>

»Apocalyptic literature thus functions as resistance in that it imaginatively constructs an alternative lived space for its readers, that is, a Thirdspace. In doing so, it addresses the question of who controls and has access to space, whether real or imagined. As it provides alternative versions of the world, it also exposes the brutal but illusory power of colonizers who occupy the land and rivals who control contested spaces.«<sup>14</sup>

Während das Thema der Raumkonzeption in den apokalyptischen Überlieferungen im Allgemeinen also in der Forschung bereits breite Beachtung erfahren hat, stand die spezielle Frage nach deren anthropologischen Implikationen und den spezifischen Kommunikationsstrukturen und Körperlichkeitsdiskursen, die sich mit dem Raum- und Kosmosverständnis der apokalyptischen Texte verbinden, bislang nicht im Fokus der Forschung.<sup>15</sup> Vor diesem Hintergrund hat es sich der hier vorliegende Beitrag zum Ziel gesetzt, auf der Basis von ausgewählten apokalyptischen Texten des frühen Judentums die Verbindung zwischen diesen verschiedenen Elementen zu analysieren. Ist der Ursprung allen Wissens in der himmlischen Welt, so kommt Engelsingestalten sowie besonderen menschlichen Wesen die Aufgabe zu, in ihren Botschaften dieses Wissen zu überbringen und damit zwischen Himmel und den Erdenbewohnern zu vermitteln.

Für die Vermittlung solcher Botschaften zwischen den beiden Welten muss Raum überwunden werden. Dafür gibt es grundsätzlich zwei unterschiedliche Bewegungsrichtungen, entweder a) vom Himmel auf die Erde oder b) in umgekehrter Richtung von der Erde in die himmlische Welt.

a) Die Himmelsbewohner begeben sich auf die Erde, zeigen sich dort den Menschen und kehren anschließend wieder in die himmlische Welt zurück. Dieses Konzept kann mit dem Terminus als »Erscheinung« bezeichnet werden.<sup>16</sup> Eine entsprechende Richtung weist die Vorstellung auf, wonach »der

13 Coblentz-Bautch 2016: 283 f.

14 Coblentz-Bautch 2016: 284, mit Verweis auf Lopez 2018: 139.

15 Einen wichtigen Teilaspekt behandelt Heininger 1996: 32–179, mit einer Untersuchung zu den verschiedenen Typen des Offenbarungsempfangs.

16 Heininger 1996: 40. (Typ Nr. 1).

Blick der Himmlischen hinab auf die Erde« geht, sowie auch der Traum, insofern er als göttliche Sendung verstanden werden kann.<sup>17</sup>

b) Das Pendant zur »Erscheinung« ist die Himmelfahrt eines Menschen mit »Rückfahrkarte« – entscheidend ist, dass »die Schau der himmlischen Dinge im Himmel selbst vonstatten geht, in den der Visionär zuvor entrückt wurde oder – was seltener vorkommt – aus eigener Kraft hinaufgestiegen ist«<sup>18</sup>. Eine solche Schau der himmlischen Welt und ihrer Elemente setzt aber nicht notwendigerweise eine Ortsveränderung voraus, sondern kann auch im Modus einer Vision im engeren Sinne erfolgen: »Die Blickrichtung ist die von der Erde zum Himmel bzw. (genauer) in den Himmel hinein«<sup>19</sup>. Mischformen sind die Traumerscheinung, die Traumvision sowie die Entrückungsvision.<sup>20</sup>

Bei diesen Kommunikationsprozessen, die bedeutsame geschichtstheologische Konzepte enthalten können, kommt auch dem Körper des Apokalyptikers eine bedeutende Rolle zu, indem er als Symbolträger sowohl der Differenz als auch der Verbindung zwischen der himmlischen und irdischen Welt fungieren kann. Als Beispieltexte für dieses Zusammenspiel von Weltbild, Kommunikation und Körperlichkeit sollen die Erzählung von den gefallenen Engeln im Wächterbuch des Äthiopischen Henoah (1 Hen 6–16) sowie die Danielvisionen (Dan 7–12) herangezogen werden, da ihnen im Kontext des apokalyptischen Überlieferungskorpus jeweils eine exemplarische Rolle zukommt. So stellt die Wächtererzählung eines der frühesten Beispiele für den Typ einer Apokalypse mit einer Himmelsreise dar, wohingegen die Danielvisionen als älteste Vertreter einer »historischen Apokalypse« gelten.<sup>21</sup>

## 2 Himmelsraum, Kommunikationsprozesse und Körperlichkeit in der Wächtererzählung (1 Hen 6–16)

Exemplarisch für die hier zu erörternde Fragestellung sei an dieser Stelle zunächst auf die Erzählung von den gefallenen Engeln (1 Hen 6–16) im Wächterbuch des Äthiopischen Henoah (1 Hen 1–36) verwiesen. Der ursprüngliche Text dieser Überlieferung wird ins ausgehende 3. Jh. v. Chr., also in die späte Ptolemäerzeit, datiert. Eine hebräische Version ist fragmentarisch in den Schriften

17 Heining 1996: 41. (Typ Nr. 4).

18 Heining 1996: 41. (Typ Nr. 2).

19 Heining 1996: 41. (Typ Nr. 3).

20 Heining 1996: 42.

21 Collins 1998: 2–9 (siehe oben, Anm. 6). Auf die komplexe Diskussion um die Anfänge der Apokalyptik kann hier nicht eingegangen werden; siehe hierzu den Überblick bei Förg 2013: 16–38; Koch 1996: 8–15, 30–38.

von Qumran überliefert; der vollständige Text ist – als Tochterübersetzung aus dem Griechischen – jedoch von der äthiopischen Kirche tradiert worden und wird deshalb in äthiopischer Sprache überliefert (daher auch der Name der Schrift »Äthiopischer Henoch«<sup>22</sup>). Besagter Henoch, der dem Buch seinen Namen gegeben hat, gehört zu den vorsintflutlichen Weisen, der – so bereits die biblische Überlieferung in Gen 5,24 – keines natürlichen Todes starb, sondern vielmehr, ob seines frommen Lebenswandels, in die himmlische Welt entrückt wurde. Was in der biblischen Überlieferung in nur wenigen Sätzen dargestellt wird, bildet dann in der antikjüdischen Literatur die Grundlage für eine reiche Überlieferung, die nicht nur von der einmaligen Entrückung weiß, sondern die von mehreren Himmelsreisen und Visionen der himmlischen Welt erzählen kann, in der dieser Henoch Einblick in die kosmischen Geheimnisse und den Lauf der Geschichte bekommen soll.<sup>23</sup>

Exemplarische Bedeutung für die kosmologische Raumkonzeption der frühjüdischen Apokalyptik kommt der Himmelsreise Henochs in 1 Hen 14,8–23 zu. Im Hinblick auf das Verständnis dieser Überlieferung ist auf deren breiteren narrativen Kontext einzugehen, der dann auch wichtige Einblicke in die Kommunikationsstrukturen zwischen himmlischer und irdischer Welt sowie damit verbundener Körperlichkeitsdiskurse geben kann.

1 Hen 6,1–14,7 erzählt unmittelbar vor dieser Episode, dass mehrere Himmelswesen, die sog. Wächterengel, die himmlische Welt verlassen und auf die Erde kommen, da sie die schönen Menschenfrauen begehren und mit ihnen Umgang haben möchten. Zudem unterrichten sie die Menschen in der Herstellung von Zaubermitteln, Beschwörungen, dem Schneiden von Wurzeln und Pflanzen, in der Metallbearbeitung und Waffenherstellung sowie in astronomischem Wissen. Die Menschenfrauen gebären Riesen, die zunächst die Erde kahl fressen, dann aber auch damit beginnen, Menschen und Tiere zu vertilgen und sich schließlich sogar gegenseitig zu zerfleischen, und so kommen letztlich nur Vernichtung und Tod in die Welt. Deshalb klagt die Erde über die Frevler, und die Stimme der Menschen steigt zum Himmel (so eine Paraphrase von 1 Hen 6,1–8,4). Dieses Wehgeschrei gelangt bis zur Pforte des Himmels, wo es die vier Erzengel Michael, Uriel, Rafael und Gabriel hören und es schließlich an Gott selbst, der als Königsgott auf seinem Thron sitzend vorgestellt wird, übermitteln und gleichzeitig das Vergehen der Wächterengel benennen (1 Hen 9,1–11). Nun soll sich das Kommunikationsgeschehen zwischen Himmel und Erde wieder in umgekehrter Richtung entfalten, wenn das Gericht für

22 Zu den Einleitungsfragen vgl. Stokes 2010: 1332–1334; ausführlich zum Wächterbuch ist die Studie von Bachmann 2009. Zu den Reisen Henochs vgl. auch den Überblick bei Venter 2003.

23 Zur Henochliteratur generell vgl. den Überblick bei Ego 2007; zur Figur Henochs vgl. auch Bachmann 2009: 230–248.

die Abtrünnigen verkündet wird und eine Heilsbotschaft für die Erde erfolgt: Eine Engelsgestalt namens Asaryälyur wird von Gott zum Boten eingesetzt, der dem Sohn Lamechs – also Noah – offenbaren soll, dass eine Wasserflut über die Erde kommt, und er ihn darin belehren soll, wie er der Katastrophe entkommen kann (1 Hen 10,1–3). Unverkennbar wird hier auf die Sintflut und den Bau der Arche angespielt, und es wird deutlich, dass die Wächtererzählung einen engen kausalen Konnex zwischen der biblischen Geschichte der Engelsehen in Gen 6,1–4 und der Fluterzählung Gen 6,5–9,17 herstellt. Die Wächtererzählung kann somit als narrative Auslegung der biblischen Urgeschichte verstanden werden. Das Motiv der »Engelsehen« und der Verrat himmlischen Wissens veranschaulicht so das Böse und die Verderbtheit der Erde, die nach der biblischen Flutgeschichte den Grund für Gottes Strafgericht und die Flut bildet (Gen 6,5–7,13). Nach der Wächtererzählung soll aber nicht nur die Erde für die auf ihr herrschende Gewalt bestraft werden; Gott beauftragt auch die vier Erzengel damit, den abgefallenen Wächtern ihre Strafe zur verkündigen: Sie müssen bis zum Endgericht schreckliche Qualen erleiden: Azāz'ēl soll in ein Loch in der Wüste geworfen werden und dann am Tag des Gerichts der Feuerglut übergeben werden; Gabriel soll die Kinder der Wächter gegeneinander aufhetzen, sodass sie sich selbst zerfleischen; Michael soll den Wächtern verkünden, dass sie in ihrer Unreinheit untergehen werden; sie sollen die Vernichtung ihrer Kinder zunächst mit ansehen müssen und dann bis zum Tag des letzten Gerichts gebunden werden, um schließlich in die Feuersglut gestoßen zu werden. Die Erde aber soll von aller Gewalttat geheilt werden, alle Menschenkinder sollen gerecht werden und es wird ihnen Segen, Friede und Recht und Gerechtigkeit für alle Generationen verheißen (1 Hen 9,1–11,2).

Erst jetzt kommt Henoch auf den Plan. Er wurde (ganz der biblischen Abfolge der Texte entsprechend; vgl. Gen 5,24) bereits vor all diesen Ereignissen entrückt. Nachdem auch er den Wächtern das Gericht verkündet hat, werden diese von Furcht und Zittern ergriffen, und sie bitten Henoch nun, als Fürbitter für sie aufzutreten. So verfasst dieser ein Gnadengesuch, das er am Fluss Dan, also in Nordgaliläa, laut verliest. Dieser Erzählzug setzt voraus, dass sich Henoch – trotz seiner Entrückung – zur Verkündigung der Gerichtsbotschaft an die Wächter auf die Erde begeben hat und sich nun wieder in der irdischen Welt befindet. Nach dem Verlesen des Bittgesuchs empfängt Henoch in einer Traumvision jedoch die Botschaft, dass die Bitte der Wächter nicht erfüllt werden kann, sondern dass das Gericht über sie vielmehr zu seiner Vollendung kommen soll, so macht er sich auf zu den Wächtern, die sich an einem Ort namens Ubel-seyā'ēl befinden, der zwischen dem Libanon und dem Hermon lokalisiert wird. (1 Hen 12,1–14,7). Auffällig in diesem Kontext ist die Konkretion der Ortsangaben. Wenn Henoch nach seinem Bittgesuch seine Offenbarung aus der himmlischen Welt an einem Fluss bekommt, so erinnert dies

an biblische Texte wie Ez 1,1 und Dan 8,2 und 10,4, wo Visionen ebenfalls in der Nähe eines Flusses erfolgen, und es ist nicht unwahrscheinlich, dass hinter solchen Angaben die Ekstasetechnik einer »Wasserschau« steht. Darüber hinaus ist es bemerkenswert, dass alle Ortsangaben – sowohl im Hinblick auf Henochs Kommunikation mit der himmlischen Welt als auch im Hinblick auf den Aufenthaltsort der Wächter – konkreten Ortslagen in Nordgaliläa zuzuordnen sind. Vor diesem Hintergrund wurde auch vorgeschlagen, auf eine nordgaliläische Herkunft der Trägergruppe der Henoch-Tradition zu schließen.<sup>24</sup>

Eine inhaltliche Füllung dieser Gerichtsbotschaft erfolgt schließlich durch das Motiv einer visionären Himmelsreise Henochs, die folgendermaßen geschildert wird. Henoch fährt zunächst hinauf in einen ersten Himmelsraum, über dem – abgetrennt durch eine horizontale Mauer – ein zweiter Himmelsraum gelegen ist:

»8 Und die Vision erschien mir folgendermaßen: Siehe, Wolken riefen mich in der Vision, und Nebel rief mich, und die Bahn der Sterne und die Blitze drängten mich zur Eile und trieben mich, und die Winde in der Vision gaben mir Flügel und bewegten mich und hoben mich empor in den Himmel. 9 Und ich ging hinein, bis ich nahe an einer Mauer war, die aus Hagelsteinen erbaut war, und Feuerzungen umgaben sie, und sie begann, mir Furcht einzujagen. 10 Und ich trat hinein in die Feuerzunge und näherte mich einem großen Haus, das aus Hagelsteinen erbaut war, und die Wand jenes Hauses (war) wie eine Mosaikfläche aus Hagelsteinen, und sein Boden (war von) Hagel<sup>25</sup>, 11 seine Decke wie die Bahn der Sterne und (wie) Blitze, und dazwischen (waren) feurige Kerubim, und sein Himmel (war von) Wasser, 12 und flammendes Feuer umgab die Wand, und seine Tür flammte von Feuer. 13 Und ich trat ein in jenes Haus, und es war heiß wie Feuer und kalt wie Schnee, und keine Lebensfreude war darin. Furcht bedeckte mich und Zittern ergriff mich.«<sup>26</sup>

Henoch reagiert mit Entsetzen und Schrecken, um sodann – weiter in einer vertikalen Bewegung – einen weiteren Himmelsraum zu betreten, in dem sich schließlich auch Gottes Thron mit den Hofstaatengeln befindet:

»14 Und ich war erschüttert und zitterte, und ich fiel nieder auf mein Angesicht, und ich sah in der Vision: 15 Und siehe, (da war) ein anderes Haus, größer als jenes, und die Tür war völlig offen vor mir, und es war aus Feuerzungen erbaut. 16 Und in allem war es so außergewöhnlich an Herrlichkeit, Pracht und Größe, daß ich nicht in der Lage bin, euch seine Herrlichkeit und seine Größe zu beschreiben. 17 Und sein

24 Nickelsburg 1981; Suter 2003.

25 Der aramäische Text liest hier „Schnee“; Uhlig 1984: 539, Anm. 10c.

26 Zitiert nach der Übersetzung des äthiopischen Textes bei Uhlig 1984: 516–545.

Boden (war) von Feuer, und oberhalb von ihm (waren) Blitze und die Laufbahn der Sterne, und seine Decke flammendes Feuer. 18 Und ich blickte hin und sah darin einen hohen Thron, und sein Aussehen (war) wie Reif, und sein Umkreis (war) wie die Sonne, die leuchtet, und (wie) die Stimme der Kerubim<sup>27</sup>. 19 Und unterhalb des Thrones kamen Ströme flammenden Feuers hervor, und man vermochte ihn nicht anzusehen. 20 Und die große Herrlichkeit saß darauf, und ihr Gewand war strahlender als die Sonne und weißer als aller Schnee. 21 Und keiner von den Engeln konnte eintreten, noch sein Angesicht den Erhabenen und Herrlichen sehen, und keiner, der zum Fleisch gehört, vermag ihn zu sehen. 22 Flammendes Feuer (war) rings um ihn, und großes Feuer stand vor ihm, und niemand von denen, die um ihn waren, nahte sich ihm, zehntausendmal zehntausend (waren) vor ihm, aber er brauchte keinen Rat. 23 Und die Heiligen der Heiligen, die in seiner Nähe waren, entfernten sich nicht bei Nacht und verließen ihn nicht. «<sup>28</sup>

Daraufhin ruft Gott Henoch zu sich und verkündigt ihm das Gericht für die abgefallenen Wächter; noch einmal erfährt man, dass sie keinen Frieden haben werden. Hier in dieser Gerichtsbotschaft findet sich nun insofern eine Steigerung gegenüber den bislang erfolgten Gerichtsverkündigungen, dass nun auch die Rede davon ist, dass die Geister der Riesen auch nach deren Tod auf Erden weiterwirken; erst am Tage des Gerichts wird ihr unseliges Treiben ein Ende finden (1 Hen 14,24–16,4).

Es ist offenkundig, dass in diesem Text verschiedene Traditionen zusammengefloßen sind,<sup>29</sup> für die vorliegende Fragestellung kann jedoch beim Endtext angesetzt werden. Betrachtet man zunächst die in dieser Erzählung implizierte Raumkonzeption, die insbesondere im Abschnitt von Henochs visionärer Himmelsreise sichtbar wird, so wird zunächst deutlich, dass es sich hier um ein dualistisches Weltbild, bestehend aus dem irdischen Bereich und den Himmelsregionen, handelt.<sup>30</sup> Konkret nimmt der Autor ein aus mehreren Stockwerken bestehendes Weltgebäude, das aus drei unterschiedlichen Himmelsphären besteht, an: Der untere Himmel mit Wolken, Nebeln und Winden, durch den Henoch getrieben wird, wird durch eine Mauer aus Hagelsteinen begrenzt. Darüber liegt ein weiterer Himmelsraum, der als großes Haus bezeichnet wird und aus Feuer und Hagel besteht. Seine Decke scheint das Firmament zu sein, an der sich die Sterne und auch andere Lichtphänomene befinden.

27 Vermutlich ist gemeint, dass sein Aussehen war wie das der Keruben. Zu verschiedenen Lesevorschlägen vgl. Uhlig 1984: 540, Anm. 18d.

28 Zitiert nach der Übersetzung des äthiopischen Textes bei Uhlig 1984: 516–545.

29 Für einen Überblick zu literarkritischen Entwürfen vgl. Bokhorst 2021: 326–358 (mit Verweisen auf die ältere Forschungsliteratur).

30 Nickelsburg 1991: 58 f.



Darüber schließlich liegt noch ein weiterer Raum, ebenfalls als »Haus« bezeichnet, das nun aus reinem Feuer besteht. Dort wird auch der Thron Gottes lokalisiert, der – wenngleich in gebührender Distanz – von den Gott dienenden Engeln umgeben wird. Zahlreiche intertextuelle Verweise, die an dieser Stelle nicht im Einzelnen entfaltet werden können, machen deutlich, dass sich hinter diesem dreistöckigen Weltbild das Konzept verbirgt, dass der gesamte Kosmos einen überdimensionalen Tempel darstellt, der vom Vorhof über einen Hauptraum hin zum Allerheiligsten führt.<sup>31</sup>

Die gesamte Szenerie dient dazu, Gottes Herrschermacht, die wiederum Garant seines Gerechtigkeitshandelns ist, in eindrucksvollen Bildern zu veranschaulichen,<sup>32</sup> und es wird deutlich, dass Gott als »Urheber und Garant der universalen Ordnung«<sup>33</sup> fungiert. Diese Ordnung zeigt sich nicht nur in der Thronszene, sondern auch in der Konzeptionalisierung des Kosmos als eines überdimensionalen Tempels. So wird durch die Darstellung des gesamten Weltgebäudes ein deutlicher Kontrapunkt zu den chaotischen Verhältnissen auf der Erde gesetzt, die durch die Herabkunft der Engel aus der himmlischen Welt ausgelöst worden sind.

Der Mythos vom Fall der Engel, der in zahlreichen Arbeiten Beachtung gefunden hat, wurde ganz unterschiedlich interpretiert. Eine große Plausibilität hat aus meiner Sicht der Ansatz von Rüdiger Bartelmus, der eine politische Deutung vorgeschlagen hat. Danach wendet sich die Erzählung vornehmlich gegen das sowohl im Alten Orient als auch in Griechenland zu findende Konzept der göttlichen Abkunft des Heroentums, das auch für die Herrschaftsideologie Alexanders d. Gr. und seiner Nachfolger eine bedeutende Rolle spielte, insofern diese für sich Göttlichkeit beanspruchten. Die Gewaltthematik, mit der sich 1 Hen 6–16 auseinandersetzt, könnte wiederum einen Reflex auf die zahlreichen Kriege der Diadochen und ihrer Nachfolger darstellen.<sup>34</sup> Die Aussagen vom Verrat der Geheimnisse schließlich könnte eine Spitze gegen grie-

---

31 So die gängige Interpretation vgl. z. B. Beyerle 2014: 383 f. (mit Verweisen auf ältere Forschungsliteratur); vgl. Himmelfarb 1993: 9–28. Vgl. dagegen die neuere Arbeit von Bokhorst 2021, die das »erste Haus«, das Henoch betritt, auf den irdischen Tempel beziehen möchte, der pejorativ gezeichnet wird (hier »der Tempel des Todes«) und in einem klaren Gegensatz zum »zweiten Haus«, dem himmlischen Heiligtum, stehen soll. Zu dieser These vgl. meine Rezension in *Dead Sea Discoveries* 30/2, 166–168. Spätere Texte werden dann – wohl unter dem Einfluss der griechischen Astronomie – ein siebenstöckiges Himmelsgebäude präsentieren (so z. B. eindeutig 2. Henoch 3–22 in der Grundschrift oder das Testament Levis 2,5–3,8 in der Fortschreibung eines ein- bzw. dreistöckigen Himmels); vgl. hierzu Wright 2000: 139–184.

32 Ego 2005: 167.

33 Bachmann 2009: 110–124.

34 Vgl. hierzu insgesamt die Studie von Bartelmus 1979; Kvanvig 1988: 95–104.

chische Kulturerrungenschaften wie die Herstellung von Waffen oder medizinisches und astrologisches Wissen sein.<sup>35</sup>

Die Überlieferung zeigt zudem, dass das Motiv der Übermittlung von Botschaften zwischen himmlischer und irdischer Welt ein elementarer Bestandteil der apokalyptischen Vorstellungswelt ist, und so verbindet sich das Element des Raumes mit konkreten Kommunikationsprozessen. Dabei ist es offensichtlich, dass im Kontext der Wächtererzählung ein ständiger bilateraler Kommunikationsaustausch zwischen Himmel und Erde erfolgt, an dem sowohl Engelswesen als auch Menschen beteiligt sind.<sup>36</sup> Die Wächterengel nehmen zunächst den Weg vom Himmel zur Erde, um mit den Menschenfrauen Kontakt aufzunehmen; darüber hinaus verraten sie den Menschen auch ihre Kenntnisse in Medizin, Astrologie, Waffenkunde und Kosmetik (1 Hen 7,1–4). Diese Vermittlung ist allerdings insofern problematisch, da sich damit Gottlosigkeit und das Böse in der Menschenwelt ausbreiten, die zu einer Vernichtung der Menschen führt (1 Hen 7,2.4). Sie haben damit »ewige Geheimnisse« (1 Hen 9,6) aus der himmlischen Welt weitergegeben und werden damit zu Verrätern eines Wissens, zu dessen Mitteilung sie nicht autorisiert waren.<sup>37</sup>

Die Erde wiederum reagiert mit einem Klagegeschrei auf die erfahrene Not und die Engel bringen dieses vor den Thron Gottes. So wird deutlich, dass der Wirkradius der Botschaft gewöhnlicher Menschen begrenzt ist, denn es sind ja die Erzengel, die die Botschaft der Menschen in Empfang nehmen und dann weiterleiten. Sie sind es dann auch, die die himmlische Gerichtsbotschaft den Wächtern überbringen.

Das Motiv der Übermittlung von Botschaften durch menschliche Akteure soll dann im Fortgang der Erzählung bedeutsam werden, wenn die Figur Henochs ins Spiel kommt (ab 1 Hen 12), der zunächst von der Erde hin zur himmlischen Welt das Bittgesuch der Wächter übermittelt und dann aber selbst in die himmlische Welt reist, um dort die göttliche Gerichtsbotschaft für die Wächter vor dem Thron Gottes in Empfang zu nehmen. Er ist »Henoch Superstar«<sup>38</sup>, insofern er bei seiner Himmelsreise bis zum Thron Gottes gelangen kann. Die Beschreibung des obersten Himmels macht deutlich, dass hier mit unterschiedlichen Klassen von himmlischen Wesen gerechnet wird. Während eine Gruppe, die hier als »Engel« (1 Hen 14,21, äthiophisch: *mālaʾəkt*) bezeichnet

35 Zur Deutung des Buches als Auseinandersetzung mit griechischem Kultureinfluss vgl. z. B. Bachmann 2009: 259–262. Für weitere Literaturhinweise und eine etwas ausführlichere Darstellung dieser Diskussion vgl. Ego 2009: 169.

36 Zum sog. »boundary crossing« in den apokalyptischen Texten siehe Newsom 2014: 209.

37 Zu diesem Motiv siehe Reed 2004; Newsom 2014: 210 f.

38 Heininger 1996: 110–117 (siehe die Überschrift zu diesem Kapitel). Die spätere Überlieferung im sog. 3. Henoch (die im Frühmittelalter entstanden und auf Hebräisch verfasst ist) weiß dann sogar davon, dass Henoch in den Engel Metatron verwandelt wurde.

wird und ähnlich wie die Menschen nicht in den göttlichen Thronbereich eintreten kann, befindet sich eine andere Gruppe, die »Heiligen der Heiligen« (1 Hen 14,23, äthiopisch: *wä-qəddästä wä-qəddusan*), in der unmittelbaren Nähe des Gottesthrones (1 Hen 14,21–23). Henoch, der von Gott aufgefordert wird, sein heiliges Wort zu hören, scheint somit der Gruppe der erstgenannten Engel überlegen zu sein und zudem Aufnahme in den Kreis der »Heiligen der Heiligen« gefunden zu haben. Somit wird Henochs Autorität nachdrücklich unterstrichen.<sup>39</sup>

Henochs Himmelsreise gibt zudem auch interessante Einblicke in den Körperlichkeitsdiskurs dieser Überlieferung. Dabei zeigen sich zwei ganz unterschiedliche Phänomene: Selbst wenn diese Reise als Vision bezeichnet wird und man zunächst an ein eher bildhaftes Geschehen denken möchte, so fällt doch auf, dass sich Henoch hier durch den dreidimensionalen Raum bewegt – zunächst, im ersten, unteren Himmel, durch Winde getrieben, ab dem Übergang zum zweiten Himmelsraum, dem ersten Haus, scheint er dann zu gehen. Somit partizipiert er mit seinem gesamten Körper an diesen himmlischen Sphären. Gerade durch das Motiv des Fliegens wird er zu einer Hybridgestalt, deren Körper sowohl an der irdischen als auch an der himmlischen Welt teilhat.<sup>40</sup> Bei der Begegnung mit der Numinosität der himmlischen Welt begegnet aber auch eine ganz andere Struktur, insofern Henoch durchaus auch als schwacher Mensch dargestellt wird. So wird er bereits beim Anblick des ersten Hauses von Furcht und Zittern ergriffen und fällt auf sein Angesicht nieder (1 Hen 14,13 f.); ebenso erzittert er als Reaktion auf die Vision des himmlischen Thrones. Erst nach der Aufforderung Gottes kann er zu ihm herantreten (1 Hen 14,24). Durch diese körperlichen Reaktionen wird die Numinosität der himmlischen Welt und damit auch die Richtermacht Gottes mit Nachdruck unterstrichen.<sup>41</sup> In raumtheoretischer Hinsicht könnte man diese Beschreibung der himmlischen Welt mit Gottes Herrlichkeit und Richtermacht mit der Kategorie des »Third Space« beschreiben, insofern hier ein eindeutiges Gegengewicht zu den Realitäten der irdischen Welt mit Gewalttat und Chaos gezeichnet wird.<sup>42</sup> Somit zeigt sich der Charakter dieses apokalyptischen Textes als Widerstandsliteratur gegen hellenistische Kulturerrungenschaften und Herr-

39 Zur Himmelsreise Henochs vgl. Heininger 1996: 114–117.; Venter 2014: 669–671.

40 Zur Hybridität der Engelswesen vgl. Krämer 2008: 122 f.; 129 f.

41 Ego 2009: 167. Zur Rolle der Emotionen apokalyptischen Texten siehe auch Newsom 2014: 206 f., die hier von »epiphanic rhetoric« spricht.

42 Venter 2014: 671.

scherideologie.<sup>43</sup> Solche imaginären Räume können beim Aufbau von Resilienzkräften eine bedeutende Rolle spielen.

### 3 Weltbild, Kommunikationsprozesse und Körperlichkeit in den Danielvisionen

Weitere interessante Einblicke in die hier zu verhandelnde Fragestellung lassen sich den Danielvisionen in Dan 7–12 entnehmen. Der historische Kontext dieser Überlieferungen ist die Zeit der Religionsverfolgung unter Antiochus IV. (175–164 v. Chr.) und die der Makkabäeraufstände in den Jahren von 168 bis 165 v. Chr. Die Danielvisionen reflektieren dabei ganz konkret einschneidende historische Ereignisse und deuten diese in einem weltgeschichtlichen Kontext, indem sie der Hoffnung Ausdruck geben, dass auf die notvolle Bedrängnis der Frommen durch die Seleukiden bzw. die Unterstützer ihrer Kultur und Herrschaft eine Zeit der Gottesherrschaft anbrechen wird, die das Gottesvolk ins Recht setzt und die Frevler bestraft.<sup>44</sup>

Diese allgemeine Botschaft wird in den verschiedenen Visionen auf unterschiedliche Art und Weise zum Ausdruck gebracht. Am bekanntesten ist sicherlich Daniels Vision einer himmlischen Gerichtsszene, in der die gott- und israelfeindlichen Weltmächte an ihr Ende kommen und der Menschensohn – mit großer Wahrscheinlichkeit eine Engelsfigur, die Israel als das Volk der Heiligen in der himmlischen Welt repräsentiert – zur Herrschaft eingesetzt wird.<sup>45</sup> Sie belegt, dass die Danielvisionen ebenfalls ein Weltbild voraussetzen, das eine himmlische Sphäre mit dem himmlischen Hofstaat und dem Thron Gottes enthält. Allerdings wird diese Vorstellung hier nicht wie im Wächterbuch breit entfaltet. Deutlich wird aber, dass das in baldiger Zukunft zu erwartende Rettungsgeschehen bereits in der himmlischen Welt präfiguriert ist.

Die Danielvisionen fügen der hier zu verhandelnden Fragestellung insofern wichtige Aspekte hinzu, da hier insbesondere der Offenbarungsempfang von Botschaften aus der himmlischen Welt sowie die Körperlichkeitsdiskurse narrativ ausgestaltet werden.<sup>46</sup> Dabei kommt es im erzählerischen Duktus des Buches zu einer gewissen Steigerung. Bereits Dan 7,1–28 mit der Vision vom Menschensohn zeigt, dass Daniel selbst gar nicht in der Lage ist, den Sinn

43 Siehe hierzu Lopez 2008: 141–146; Portier-Young 2014: 146; ausführlich Portier-Young 2011: 11–27 und 287–290.

44 Zu den Danielvisionen vgl. die Ausführungen bei Helms 2018 (mit weiterführenden Literaturangaben).

45 Zu dieser Interpretation richtungsweisend vgl. Koch 1995.

46 Vgl. hierzu Schmidt 2018.

seiner Vision zu entschlüsseln. Dafür bedarf es vielmehr einer Figur, die hier ganz unspektakulär als »einer von den Dastehenden« (Dan 7,16: aram. *ḥad min-ka'amayya*) bezeichnet wird. Dass sich hinter dieser Gestalt die Figur eines Deuteengels verbirgt, der seinen Ursprung in der himmlischen Welt hat, wird dann im Buchkontext in Dan 9,21 deutlich, wo der Deuteengel Gabriel explizit als ein Wesen vorgestellt wird, das Daniel bereits in einer früheren Vision begegnet ist.<sup>47</sup>

Die nächste Vision soll dann klarer werden: Nach der Überlieferung vom Widder und Ziegenbock sieht Daniel am Fluss Ulai in Susa im Lande Elam einen Kampf zwischen diesen zwei Tieren, bei dem ein Horn des Ziegenbocks schließlich den Sieg davonträgt und das Heiligtum verwüstet. Dieser Zustand soll zweitausenddreihundert Abende und Morgen andauern (Dan 8,1–14). Während Daniel das Gesicht noch schaut und nach einer Deutung sucht, sieht er vor sich eine Gestalt einem Manne gleich, die als Engel Gabriel zu identifizieren ist, da sie eine Stimme mit diesem Namen anspricht und ihr die Anordnung gibt, Daniels Vision zu entschlüsseln (Dan 8,15 f.), und es wird deutlich: Der Widder steht für das Reich der Perser, der Ziegenbock für das der Griechen, und so bringt die Vision zunächst den Sieg der Griechen über Meder und Perser zum Ausdruck. Dass auch die griechische Herrschaft ihr Ende finden wird, klingt in den Worten Gabriels in der Aussage, dass die gegenwärtige Zeit bereits die Zeit des Endes darstellt, an (Dan 8,19).

Gabriel erscheint aber nicht nur in der Funktion eines Deuteengels, der dem Seher Daniel den zunächst verborgenen Sinn einer Vision erschließt. Nach der Überlieferung in Dan 9,1–27 soll diese Engelsgestalt Daniel auch die tiefere Bedeutung der jeremianischen Weissagung von den 70 Wochen, in denen Jerusalem in Trümmern liegen wird (Jer 25,11.12; 29,10), ausdeuten. Wenn sich der Engel Gabriel Daniel, der gerade sein Abendgebet vollbringt, in eiligem Fluge nähert (Dan 9,21), um ihm Aufklärung über den wahren Sinn des Textes zu geben, so wird offensichtlich, dass es einer Botschaft aus der himmlischen Welt bedarf, um Daniel die wahre Bedeutung dieses Textes zu entschlüsseln.

Wenngleich zur Zeit der Entstehung der Danielvisionen der Kanon der Hebräischen Bibel noch nicht in abgeschlossener Form vorlag, so stellte diese Überlieferung aus dem Jeremiabuch mit der Aussage von den 70 Wochen, die bis zur Erlösung vergehen, zu dieser Zeit sicherlich bereits einen autoritativen Text dar. Die siebenzig Jahre, von denen die jeremianische Weissagung spricht, sind als 70 Jahrwochen zu interpretieren, also 490 Jahre. Sie umfassen die Zeit vom Beginn der Weissagung bis zum Ende von Frevel, Sühne und der Schuld bis dann »ewige Gerechtigkeit« herrschen wird (Dan 9,24–25). Dabei werden drei Zeiträume unterschieden: Der erste Zeitraum umfasst sieben

47 Collins 1993: 311.

Jahrwochen: Er nimmt seinen Ausgangspunkt bei der Verkündigung des Wortes durch Jeremia und findet seinen Schlusspunkt nach der Rückkehr aus dem Exil und der Errichtung des Tempels und dem Auftreten eines Gesalbten; es folgt dann eine lange Zeit von 62 Jahrwochen, die als eine Zeit des Wiederaufbaus gekennzeichnet wird, daran schließt dann eine Zeit der Bedrängnis, die erst mit dem Untergang des Verwüsters an ihr Ende kommt.

Es wirkt geradezu paradox, dass die Deutung, die die Weissagung von den sieben Wochen durch den Engel Gabriel erfährt, selbst wieder der Ausdeutung bedarf. So ist anzunehmen, dass der zunächst genannte Gesalbte wohl der Hohepriester Jeschua ist, der nach dem Ende des Exils in Jerusalem wirkte; die zweite, lange Zeitspanne von 62 Wochen scheint auf die Phase des Wiederaufbaus Jerusalems nach dem Exil zu verweisen, und die letzte Zeitspanne von einer Jahrwoche schließlich ist auf die Ereignisse unter Antiochus IV. zu beziehen, die auch insgesamt den historischen Ort dieser Vision darstellen. Dabei wird wohl auf die Absetzung und Tötung des Hohenpriesters Onias III. angespielt, der nach seiner Vertreibung aus Jerusalem im Jahr 170 v. Chr. im ägyptischen Exil ermordet wurde (2 Makk 4,30–34), sowie auf die seleukidische Besatzung, die militärischen Attacken Antiochus IV. auf Jerusalem und seinen Übergriff auf den Jerusalemer Tempel und seinen Kult, der in der Weihung des Heiligtums an Zeus Olympios kulminierte.<sup>48</sup> Deutlich wird in jedem Falle, dass dieser Verlauf der Geschichte bereits bei Gott beschlossen ist.

Schließlich kennen die Danielvisionen neben der Figur eines Deuteengels, der seinen Ort in der himmlischen Welt hat und von dort kommt, um Daniel den Sinn seiner Vision und der Schrift zu erschließen, in Dan 10–12 auch die Figur eines Offenbarungsendels.<sup>49</sup> In dieser Überlieferung fungiert eine Engelsfigur schließlich als Überbringer einer eigenständigen himmlischen Botschaft: Nachdem Daniel drei Wochen getrauert und gefastet hat, erscheint ihm am Strom Tigris eine Gestalt, die sich durch außerordentliche Lichtphänomene auszeichnet. Der in Leinen gekleidete und mit einem goldenen Gürtel ausgestattete Mann, den Daniel sieht, hat einen Leib wie aus Türkis, sein »Antlitz sah aus wie ein Blitz, seine Augen wie feurige Fackeln, seine Arme und Füße wie helles, glattes Kupfer, und seine Rede war wie ein großes Brausen« (Dan 10,5b–6).

Eigenartigerweise kann nur Daniel diese Gestalt schauen, seine Gefährten, die bei ihm sind, werden dagegen von einem großen Schrecken befallen, woraufhin sie fliehen und sich verbergen. Vor seiner eigentlichen Offenbarung,

48 Zu den historischen Hintergründen der Religionsverfolgung unter Antiochus IV. Epiphanes (175–164 v. Chr.) vgl. exemplarisch den Überblick bei Sasse 2004: 166–190 (mit weiterführender Literatur). Zur neueren Diskussion vgl. Eckhardt 2018.

49 Zu Dan 10–12 vgl. ausführlich Grüninger 2018: 23–58.

die sich auf den Gang der Weltgeschichte und die erwartete Erlösung bezieht, holt der Engel nun weit aus: Schon lange, seit dem Zeitpunkt, da Daniel darum gebeten hatte, die Botschaften Gottes zu verstehen (hier ist wohl auf Daniels Fasten am Anfang des Abschnittes angespielt, das den Offenbarungsempfang vorbereiten sollte), wollte der Mann ihn aufsuchen, allerdings war sein Weg zu Daniel keineswegs unproblematisch. Daniels Offenbarungselengel war nämlich durch den Engelfürsten der Perser aufgehalten worden, der sich ihm 21 Tage lang in den Weg gestellt hat. Glücklicherweise konnte dieser aber sein Ziel, ihn gänzlich von seinem Weg abzubringen, nicht verwirklichen, denn Michael, Israels Volksengel, war ihm schließlich zur Hilfe gekommen, um dem Offenbarungselengel den Rücken für die Weiterreise frei zu halten (Dan 10,12–13). Dies ist freilich nur eine Übergangslösung: Nach dem Überbringen der Botschaft muss der Offenbarungselengel wieder in das Kampfgeschehen zurück; wenn nämlich der Engelfürst der Perser besiegt sein wird, muss er sich – wieder mit Hilfe Michaels – dem Kampf mit dem Engelfürsten Griechenlands stellen (Dan 10,20). Erst nach dieser langen Einleitung offenbart der Mann Daniel einen umfassenden Geschichtsüberblick, der die politischen Ereignisse von der Herrschaft des Perserkönigs Kyros d. Gr. (Regierung ca. 559 bis 530 v. Chr.) bis hin zu Antiochus IV. Epiphanes (175–164 v. Chr.) aufscheinen lässt. Dieser König erscheint als der Frevler schlechthin, da er sich gegen Gott erheben, das Heiligtum entweihen und das tägliche Opfer abschaffen wird; für die Frommen wird so eine Zeit der Verfolgung und Not anbrechen, und sie werden nur »eine kleine Hilfe« haben (Dan 11,34). Am Ende der Zeiten aber wird Michael, der Engel Israels, auftreten und diejenigen aus dem Volk Israel, die »im Buch geschrieben stehen«, werden gerettet werden (Dan 12,1–3). Erstmals in der biblischen Überlieferung wird nun angekündigt, dass viele, die bereits verstorben sind, wieder aufwachen werden, entweder zum ewigen Leben oder aber zur ewigen Schmach. An dieser Stelle zeigt sich, dass sich in der Makkabäerzeit als Reaktion auf die Religionsverfolgung die Vorstellung von einer Auferstehung der Toten herauskristallisiert, und es ist zu unterstreichen, dass das Motiv dazu dient, Gerechtigkeit zu schaffen. Die Frommen, die ihr Leben in der Zeit der Religionsnot dahingaben, werden belohnt, wohingegen die Frevler zur Rechenschaft gezogen werden. Es handelt sich also um eine Trostbotschaft für die Frommen, die in der Situation der Verfolgung ausgeharrt haben. Daniel aber bekommt abschließend den Befehl, diese Botschaft zu verbergen und das Buch für die letzte Zeit zu versiegeln. Erst dann werden es viele durchforsten und darin große Erkenntnis finden (Dan 12,4).

Wenngleich auch nirgends explizit ausgeführt wird, wo die Reise des Offenbarungselengels ihren Ausgang genommen hat, so legt der gesamte Bericht, der auf seine Reise verweist, sowie die Begegnung mit Michael und auch den anderen Volksengeln, doch nahe, dass er aus der Sphäre einer transzendenten

Welt stammt. Bereits eine erste Lektüre der Beschreibung dieses funkelnden Lichtwesen zeigt unmittelbar, dass es sich hier um eine übermenschliche Gestalt handelt. Ihr Hybridcharakter als Mischung eines Menschen und einer Figur der himmlischen Welt kommt zudem durch die intertextuellen Bezüge zur Thronwagenvision Ezechiels zum Ausdruck. So erinnert der Tarschisch-Leib des Mannes (Dan 10,6) an das Aussehen der Räder in Ezechiels Vision, die ebenfalls aus Tarschisch bestehen (Ez 1,16). Blitz, Feuer und Fackeln – typisch für das Antlitz des Offenbarungsendels (Dan 10,6) – stehen darüber hinaus in einer engen Entsprechung zu den Lichtphänomenen, die sich zwischen den Wesen, die Ezechieel in seiner Vision schaut, hin- und herbewegen. Schließlich lässt die Beschreibung der wie blankes Erz aussehenden Arme und Beine des Mannes (Dan 10,6) an die Beine der ezechielschen Wesen denken, deren Anblick ebenfalls wie der blanken Erzes war (Ez 1,7).<sup>50</sup> Dieses übernatürliche Aussehen unterstreicht die Numinosität des Boten und beleuchtet somit auch die Autorität und Bedeutung seiner Botschaft.<sup>51</sup>

Somit kann als Fazit zusammengefasst werden, dass Engelsfiguren in den Danielvisionen als Medien fungieren, die ganz unterschiedliche Aufgaben erfüllen, wenn sie einerseits als Deuteengel erscheinen, die a) eine zunächst unverständliche Vision verständlich machen oder auch b) den tieferen Sinn eines »heiligen Textes« erschließen können; andererseits kann ein Engel auch als Medium fungieren, das c) Daniel eine Botschaft aus der himmlischen Welt überbringt. Ihre Herkunft aus dem Himmelsraum wird dabei zwar nicht explizit benannt, aber sowohl das Motiv des Heranfliegens (so Gabriel in Dan 9,21) als auch die Beschreibung der Lichtgestalt dieses Engels (so Dan 10,5b–6) lassen auf diese räumliche Bezogenheit schließen.

Während die Engelswesen, die als Überbringer einer Botschaft aus der himmlischen Welt erscheinen, sich durch ihre Hybridität auszeichnen, ist für den Offenbarungsempfang Daniels das Motiv typisch, dass er mit einer körperlichen Schwäche reagiert, die seine Selbstkontrolle letztlich außer Kraft setzt. So zeigt sich Daniel nach der Schau des göttlichen Thrones und der Übergabe der Macht an den Menschensohn betäubt (aram. *k-r-t*) und zutiefst erschrocken (aram. *b-h-l*; Dan 7,15); auf die Deutung des Engels hin sind seine Gedanken erschreckt und es verfärbt sich sogar sein Angesicht (Dan 7,27b). Nach Dan 8,17f. wird Daniel auf die Annäherung des Engels ebenfalls von einem Schrecken erfasst, so dass er auf sein Angesicht fällt und dann während der

50 Auf den Bezug zwischen dem Offenbarungsendel und der Thronvision machte bereits Plöger 1965: 148. aufmerksam; eine detaillierte tabellarische Aufstellung der Entsprechungen mit einer Aufarbeitung der einschlägigen Literatur findet sich bei Grüninger 2018: 36–39.

51 Zum Zusammenhang zwischen Medium und dem Inhalt der Botschaft siehe McLuhan 1992: 18. mit dem vielzitierten Slogan »The medium is the message«. Zu diesen Zusammenhängen siehe Strecker 2023: 138–140.



Rede des Engels wie betäubt am Boden liegt. Erst die Initiative Gabriels, der ihn berührt (hebr. *n-g-c*), richtet ihn wieder an seinem Platz auf. Obwohl Daniels Vision durch diese Begegnung eine Deutung erfahren hat (Dan 8,20–26), liegt er im Anschluss daran noch tagelang darnieder und vermag das Geschaute letztlich nicht zu verstehen (Dan 8,27).

Ganz ähnliche Strukturen begegnen auch in Dan 10,1–11,1: Nach der Vorbereitung der Offenbarung durch ein dreiwöchiges Fasten und weitere Selbstminderungsriten wie verminderte Körperpflege (Dan 10,2–4) hat Daniel die Erscheinung eines Mannes, der sich durch seine Lichtgestalt auszeichnet und den nur Daniel, nicht aber seine Begleiter, schauen kann (Dan 10,5–7). So verlassen Daniel seine Kräfte, sein Antlitz verändert sich und er vermag sich nicht mehr zu halten; zudem fällt Daniel betäubt auf sein Angesicht (Dan 10,8f.), eine Hand rüttelt an ihm und lässt seine Knie und Handflächen beben (Dan 10,10). Dieser Zustand ändert sich erst, als die Erscheinung seine Lippen berührt (hebr. *n-g-c*; Dan 10,16), und erst jetzt kann Daniel das, was ihm durch die Begegnung mit dem Engelswesen widerfahren ist, in eigene Worte fassen und es wird nun explizit, dass Daniel durch die Berührung des Engels eine Stärkung erfahren konnte (Dan 10,18f.). Zwei Momente sind es, die in diesem Kontext bedeutsam sind: Wenn Daniel durch die Begegnung mit dem Engel kraftlos wird und zu Boden fällt, so wird die Differenz zwischen himmlischer und irdischer Welt auch in räumlich-körperlichen Kategorien veranschaulicht, Himmel und Erde scheinen zunächst in einer so großen Distanz voneinander zu stehen, dass das Verstehen einer Botschaft aus der Transzendenz unmöglich erscheint. Wenn die Überbrückung dann doch schlussendlich gelingen soll, so ist dies nur der Initiative des Engels zu verdanken, der Daniel wieder aufrichtet. Wie Uta Schmidt in ihrem Aufsatz zu anthropologischen Vorstellungen im Danielbuch betont hat, kommt in diesem Kontext der Verwendung des Begriffes *n-g-c* (berühren) eine tragende Bedeutung zu. Durch die Berührung des Engelswesens erfolgt die Verbindung zwischen dem himmlischen und dem irdischen Bereich, die wohl mit einer Kraftübertragung von der transzendenten Sphäre in die irdische Welt einhergeht.<sup>52</sup>

#### 4 Zusammenfassung und Ausblick

1. Eine Lektüre von der Geschichte vom Fall der Wächter aus der Henochüberlieferung (1 Hen 6–16) sowie der Danielvisionen in Dan 7–12 gibt Einblicke in die für die frühjüdischen apokalyptischen Texte typische Raumstruktur sowie deren Kommunikations- und Körperlichkeitsdiskurse.

52 Zu diesem Aspekt vgl. Schmidt 2018: 182 (mit weiterführenden Literaturangaben).

2. Das diesen Überlieferungen inhärente Raumkonzept ist ein duales Weltbild mit einem irdischen und einem himmlischen Bereich, der wiederum – wie es die Henochüberlieferung zeigt – auch aus mehreren Ebenen bestehen kann. Die himmlische Welt ist grundsätzlich positiv konnotiert, ist sie doch der Bereich der göttlichen Gegenwart und somit Ursprung von Gottes gerechtigkeitsstiftendem und helfendem Handeln. Dort in dieser Welt sind auch Prozesse bereits vorgezeichnet, die sich später im irdischen Bereich zum Wohle des Volkes Israels realisieren sollen. In raumtheoretischer Hinsicht lässt sich die himmlische Welt als ›Third Space‹ umschreiben, insofern sie Gottes ordnende Herrschaft und Richtermacht symbolisiert und damit einen klaren Kontrapunkt zu den chaotischen und zerstörerischen irdischen Verhältnissen darstellt, die ihren Grund in der hellenistischen Fremdherrschaft haben.

3. Ist der Ursprung allen Wissens in der himmlischen Welt, so ist es die Aufgabe von Engelsgestalten sowie besonderen menschlichen Wesen, diese Botschaften zu überbringen und damit zwischen dem Himmel und den Erdenbewohnern zu vermitteln. Henoch, der entrückt wurde und somit ein besonderer Mensch ist, bewegt sich vom Himmel auf die Erde und fährt auch wieder in die himmlische Welt hinauf; die Engelswesen wiederum kommen von der himmlischen Welt auf die Erde und verkünden dort ihre Botschaft.

4. Eine solche Botschaftsübermittlung kann störanfällig sein, insofern sie bereits Teil des Erlösungsgeschehens ist. Dieser Aspekt wird durch das Motiv der Engelskämpfe in der Danielüberlieferung besonders deutlich. »Gestört« ist aber auch die Botschaft der Wächterengel, insofern diese zu den himmlischen Geheimnissen gehört und gar nicht für die Menschen bestimmt ist und durch ihre Übermittlung nur Unheil und Gewalt auf die Erde bringt.

5. Dieses Kommunikationsgeschehen ist nun sowohl in der Henoch- als auch in der Danielüberlieferung deutlich mit unterschiedlichen Körperlichkeitsdiskursen verbunden. Dabei sind – jeweils in Abhängigkeit vom Kommunikationsgeschehen – verschiedene Linien zu erkennen. Typisch für die Figur eines Boten zwischen den Welten ist dessen körperliche Hybridität, die durch dessen Lichtgestalt oder durch dessen Flugbewegungen zum Ausdruck gebracht werden kann. Damit erfährt sowohl die Figur des Boten als auch der Inhalt seiner Botschaft eine ganz besondere Autorität. Körperlichkeit und Medialität stehen somit in einem engen Bezug.

6. Ein weiteres Muster des Körperlichkeitsdiskurses besteht in dem Motiv, dass die Figur, die dem Numinosen begegnet, von Zittern ergriffen wird und – so insbesondere bei Daniel – ohnmachtsgleich darnieder fällt, so dass es eines

Wortes oder einer Berührung durch die Gottheit selbst bzw. durch ein Engelswesen bedarf, das eine Art ›Empowerment‹ verursacht.

7. In beiden Fällen der Botschaftsübermittlung kommt der Körperlichkeit der Protagonisten somit eine signifikante Rolle zu, insofern sie zum Symbolträger sowohl der Verbindung als auch der Differenz zwischen irdischer und himmlischer Welt werden. Insbesondere hybride Körperlichkeitsphänomene tragen darüber hinaus dazu bei, die himmlische Botschaft in ihrer Besonderheit und Kostbarkeit zu charakterisieren und ihr somit eine besondere Aura zu verleihen.

Es wird die Aufgabe künftiger Forschungsarbeiten zu der frühjüdischen und rabbinischen Literatur sowie zu Überlieferungen der frühen jüdischen Mystik in den Hekhalot-Texten diesen Verbindungen zwischen Kosmos, Kommunikation und Körperlichkeit weiter nachzugehen. Dabei stellt sich insbesondere die Frage, welchen Einfluss der Kulturkontakt mit der griechischen und römischen Welt auf diese unterschiedlichen Parameter hat.

## Literatur und Quellen

- Bachmann, Veronika 2009: Die Welt im Ausnahmezustand. Eine Untersuchung zu Aussagegehalt und Theologie des Wächterbuches (1 Hen 1–36) (BZAW 409). Berlin, de Gruyter.
- Bartelmus, Rüdiger 1979: Heroentum in Israel und seiner Umwelt. Eine traditionsgeschichtliche Untersuchung zu Gen 6,1–4 und verwandten Texten im Alten Testament und der altorientalischen Literatur (ATHANT 65). Zürich, Theologischer Verlag.
- Beyerle, Stefan 2014: The Imagined World of Apocalypses. In: Collins, John J. (Hg.), *The Oxford Handbook of Apocalyptic Literature*. Oxford, Oxford University Press, 373–388.
- Bietenhard, Hans 1951: Die himmlische Welt im Urchristentum und Spätjudentum (WUNT 2). Tübingen, Mohr Siebeck.
- Bokhorst, Mirjam J. 2021: Henoch und der Tempel des Todes. 1 Henoch 14–16 zwischen Schriftauslegung und Traditionsverarbeitung (BZAW 530). Berlin, de Gruyter.
- Böttrich, Christfried 2014: Art. Apokalyptik (NT). In: Wibilex. <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/49908/> (zuletzt abgerufen am 15. 11. 2024).
- Coblentz-Bautch, Kelly 2016: Spatiality and Apocalyptic Literature. In: HeBAI 5, 273–288.

- Collins, John J. (Hg.) 2014: *The Oxford Handbook of Apocalyptic Literature*. Oxford, Oxford University Press.
- Collins, John J. 1993: *A Commentary on the Book of Daniel (Hermeneia. A Critical and Historical Commentary on the Bible)*. Minneapolis/Minn., Augsburg Fortress Press.
- Collins, John J. 1979: Introduction. Towards the Morphology of a Genre. In: *Semeia* 14: 1–19.
- Collins, John J. 1998: *The Apocalyptic Imagination. An Introduction to Jewish Apocalyptic Literature (The Biblical Resource Series)*. Grand Rapids/Mich., Eerdmans.
- Eckhardt, Benedikt 2018: Die »hellenistische Krise« und der Makkabäeraufstand in der neueren Diskussion. In: *ThLZ* 143: 983–998.
- Ego, Beate 1989: *Im Himmel wie auf Erden. Studien zum Verhältnis von himmlischer und irdischer Welt im rabbinischen Judentum (WUNT II/34)*. Tübingen, Mohr Siebeck.
- Ego, Beate 2005: Denkbilder für Gottes Einzigartigkeit, Herrlichkeit und Reichermacht. Himmelsvorstellungen im antiken Judentum. In: *Jahrbuch für Biblische Theologie* 20: 151–188.
- Ego, Beate: Art. Henoch. In: *Wibilex*, 2007. <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/20989/> (zuletzt abgerufen am 15. 11. 2024).
- Ego, Beate 2020: Die Thronvision Ezechiels und die frühe jüdische Mystik. In: Marksches, Christoph (Hg.), *Jüdische und Christliche Mystik. Gemeinsamkeiten und Unterschiede (Studien zu Kirche und Israel. Neue Folge 15)*. Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt: 29–50.
- Ego, Beate 2023: Review of Mirjam Bokhorst, *Henoch und der Tempel des Todes* (2021). In: *Dead Sea Discoveries* 30/2: 166–168.
- Förg, Florian 2013: *Die Ursprünge der alttestamentlichen Apokalyptik (Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte 45)*. Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt.
- Geiger, Michaela 2012: Art. Raum. In: *Wibilex*, einsehbar unter: <http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/65517/> (zuletzt abgerufen am 15. 11. 2024).
- Grüninger, Ann-Christin 2018: *Die Engel und der Krieg. Ein angelologisches Motiv bei Daniel und im 2. Makkabäerbuch und seine traditionsgeschichtlichen Voraussetzungen (ABG 60)*. Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt.
- Hahn, Ferdinand 1998: *Frühjüdische und urchristliche Apokalyptik. Eine Einführung (BThSt 36)*. Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlagsgesellschaft.
- Heininger, Bernd 1996: *Paulus als Visionär. Eine religionsgeschichtliche Studie (Herders biblische Studien 9)*. Freiburg/Brsg., Herder.
- Helms, Dominik 2018: Art. Daniel/Danielbuch. In: *Wibilex*, einsehbar unter: <http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/16161/> (zuletzt abgerufen am 15. 11. 2024).

- Himmelfarb, Martha 1993: *Ascent to Heaven in Jewish and Christian Apocalypses*. New York, Oxford Univ. Press.
- Koch, Klaus 1995: Das Reich der Heiligen und des Menschensohns. Ein Kapitel politischer Theologie. In: Rösel, Martin (Hg.), *Die Reiche der Welt und der kommende Menschensohn. Studien zum Danielbuch, Gesammelte Aufsätze 2*. Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlagsgesellschaft, 140–173.
- Koch, Klaus 1970: Ratlos vor der Apokalyptik. Eine Streitschrift über ein vernachlässigtes Gebiet der Bibelwissenschaft und die schädlichen Auswirkungen auf Theologie und Philosophie. Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus.
- Koch, Klaus 1996: Die Anfänge der Apokalyptik und die Rolle des astronomischen Henochbuchs. In: Koch, Klaus (Hg.): *Vor der Wende der Zeiten. Beiträge zur apokalyptischen Literatur, Gesammelte Aufsätze 3*. Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlagsgesellschaft: 3–44.
- Krämer, Sybille 2008: *Medium, Bote, Übertragung. Kleine Metaphysik der Medialität*. Frankfurt/M., Suhrkamp.
- Kvanvig, Helge 1988: *Roots of Apocalyptic. The Mesopotamian Background of the Enoch Figure and the Son of Man (WMANT 61)*. Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlagsgesellschaft.
- Lefebvre, Henri 1991: *The Production of Space*. Oxford, Blackwell (französisches Original 1974).
- Lopez, Kathryn M. 2008: *Standing Before the Throne of God: Critical Spatiality in Apocalyptic Scenes of Judgment*. In: Berquist, Jon L./Camp, Claudia V. (Hg.): *Constructions of Space II: The Biblical City and Other Imagined Spaces (Library of Hebrew Bible/Old Testament Studies 490)*. New York, T&T Clark, 139–155.
- McGinn, Bernard/Collins, John J. (Hg.) 1998: *The Encyclopedia of Apocalypticism, I: The Origins of Apocalypticism in Judaism and Christianity*. New York, Continuum.
- McLuhan, Marshall, 1992: *Die magischen Kanäle. Understanding Media*. Düsseldorf u. a., Econ (1968).
- Newsom, Carol 2014: *The Rhetoric of Jewish Apocalyptic Literature*. In: Collins John J. (Hg.): *The Oxford Handbook of Apocalyptic Literature*. New York, Oxford University Press, 201–217.
- Nickelsburg, George W. E. 1981: Enoch, Levi and Peter: Recipients of Revelation in Upper Galilee. In: *JBL* 100, 575–600.
- Nickelsburg, George W. E. 1991: *The Apocalyptic Construction of Reality in 1 Enoch*. In: Collins, John J./Charlesworth, James H. (Hg.): *Mysteries and Revelations. Apocalyptic Studies since the Uppsala Colloquium (JSOTSupp 9)*. Sheffield, Sheffield Academic Press: 51–64.
- Plöger, Otto 1965: *Das Buch Daniel (Kommentar zum Alten Testament)*. Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus.

- Portier-Young, Anthea 2011: *Apocalypse against Empire. Theologies of Resistance in Early Judaism*. Grand Rapids/Mich., Eerdmans.
- Portier-Young, Anthea 2014: *Jewish Apocalyptic Literature as Resistance Literature*. In: Collins, John J. (Hg.): *The Oxford Handbook of Apocalyptic Literature*. Oxford, Oxford University Press, 145–162.
- Reed, Annette Y. 2004: *Heavenly Ascent, Angelic Descent, and the Transmission of Knowledge in 1 Enoch 6–16*. In: Boustan, Ra’anan S./Reed, Annette Y. (Hg.): *Heavenly Realms and Earthly Realities in Late Antique Religions*. Cambridge, Cambridge University Press, 47–66.
- Sasse, Markus 2004: *Geschichte Israels in der Zeit des Zweiten Tempels. Historische Ereignisse – Archäologie – Sozialgeschichte – Religions- und Geistesgeschichte*. Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlagsgesellschaft.
- Schmidt, Uta 2018: *Menschen, Engel und Gott. Implikationen der Rolle der Engelwesen in Dan 7–12 für das Menschen- und Gottesbild*. In: van Oorschot, Jürgen/Wagner, Andreas (Hg.): *Gott und Mensch im Alten Testament. Zum Verhältnis von Gottes- und Menschenbild*. (Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie 52). Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt: 179–192.
- Schwindt, Rainer 2005: *Weltbilder im Umbruch. Himmelsvorstellungen in der Antike*. In: *Jahrbuch für Biblische Theologie*, 20: 3–34.
- Soja, Edward 1996: *Thirdspace. Journeys to Los Angeles and Other Real-and-Imaged Places*. Cambridge/Mass., Blackwell.
- Stokes, Ryan A. 2010: *Art. Watcher, Book of the (1 Enoch 1–36)*. In: Collins, John J./Harlow Daniel C. (Hg.): *The Eerdmans Dictionary of Early Judaism*. Grand Rapids/Mich., Eerdmans: 1332–1334.
- Strecker, Christian 2023: *Buch – Buchstabe – Bildung. Zur »kleinen Heiligkeit« der Bibel des antiken Christentums*. In: Landmesser, Christoph/Schüle, Andreas (Hg.): *Eigenanspruch – Geltung – Rezeption. »Heilige Texte« in der Bibel (Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte 72)*. Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt.
- Suter, David W. 2003: *Why Galilee? Galilean Regionalism in the Interpretation of 1 Enoch*. In: *Henoch* 25 (2): 167–212.
- Tilly, Michael 2012: *Apokalyptik*, utb Profile 3651. Tübingen, Francke.
- Uhlig, Siegfried 1994: *Das Äthiopische Henochbuch (JSHRZ V/6)*. Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus.
- Venter, Pieter M. 2014: *Allotted Place and Cursed Space in 1 Enoch 12–36*. In: *Old Testament Essays*, 27 (2): Old Testament Society of South Africa: 666–683.

- Venter, Pieter M. 2003: Spatiality in Enoch's Journeys (1 Enoch 12–36). In: García Martínez, Florentino (Hg.): *Wisdom and Apocalypticism in the Dead Sea Scrolls and in the Biblical Tradition* (BETL 168). Leuven, Peeters/Leuven University Press: 211–230.
- Wright, J. Edward J. 2000: *The Early History of Heaven*. New York/Oxford, Oxford University Press.





# Synchronisation und Entwicklung

Eine Fallstudie zur Digitalisierung menschlicher Tätigkeit

Barbara Grüter

## A Einleitung

Die Digitalisierung menschlicher Tätigkeit wird hier mit dem Fokus auf die Synchronisation von Mensch und Maschine und die damit einhergehende Entwicklung des Menschen auf der Grundlage einer Fallstudie untersucht.

Die Fragen, die sich dabei stellen, sind: Was ist digitalisierte Tätigkeit? Worin unterscheidet sich digitalisierte von nicht-digitalisierter Tätigkeit, wie entsteht sie und was ist das Neue dabei?

Bei dem Fall geht es um Rita Leggett (Rita L.), eine Epileptikerin, die an dem weltweit ersten Test eines Gehirnimplantats im Rahmen einer Machbarkeitsstudie teilgenommen und von 2010 bis 2013 damit gelebt hat. Es geht um die Digitalisierung ihrer Lebenstätigkeit. Mit *Synchronisation* von Mensch und Maschine thematisieren wir den *Prozess der Digitalisierung* ihrer Tätigkeit. Mit *Entwicklung* thematisieren wir die Entwicklung von Rita L. beim *Gebrauch der digitalen Technologie*, indem wir einen Blick darauf werfen, wie sie die Digitalisierung ihrer Tätigkeit verarbeitet. Die Daten der Fallstudie wurden nicht vom Autor erhoben. Sie stammen aus der Machbarkeitsstudie und aus Interviews, die Jahre danach mit Rita L. geführt wurden.

Was ist nun das Neue? Neu ist die *digitale Organisation* der Tätigkeit. Es soll jedoch gezeigt werden, dass das Neue, was hier entsteht, nicht nur strukturell-organisatorischer Art, sondern zugleich gegenständlicher, substanzieller, organischer Natur ist. Es bildet sich eine *neue organische Einheit* in der Beziehung

von Subjekt und Objekt, die sich nicht auf die digitale Organisation reduzieren lässt.

In diesem Artikel gehen wir der Idee nach, dass Synchronisation und Entwicklung ineinandergreifende Zusammenhänge sind und in der Tätigkeit notwendigerweise zusammenwirken. Unsere Annahme ist, dass (1) *Synchronisation* Spannungen, die in der Tätigkeit beim Einsatz der digitalen Technologie entstehen, verarbeitet, reguliert und die dabei involvierten Prozesse in ein zeitliches Miteinander überführt, während (2) *Entwicklung* das zeitliche Nacheinander, den Übergang von nicht-digitaler zu digital organisierter Tätigkeit vermittelt, und dass (3) *Neues im Moment des Zusammenspiels von Synchronisation und Entwicklung* entsteht.

Mit der Fallstudie versuchen wir obige Fragen zu beantworten. Dabei gehen wir in mehreren empirisch-theoretischen Schritten vor. Mit einer kurzen Einführung in die *Zeitlichkeit individueller Tätigkeit* eröffnen wir Problemstellung und Lösungsansatz (B). Wir umreißen die *Seite des Menschen*, die Situation für Rita L. vor und nach der Transplantation und deren Ergebnis (C). Und wir kennzeichnen die *Seite der Maschine* unter dem Stichwort *Digitalisierung* mit dem Blick auf digitale Transformation und digitale Technologie, besonders das Implantat, das im Fall von Rita L. zum Einsatz kommt (D). Erst im Anschluss daran untersuchen wir den Prozess der Vermittlung im Fall Rita L. durch *Analysen des empirischen Materials* aus Sicht der *Synchronisation* (E) und der *Entwicklung* (F) und *reproduzieren ihn*, indem wir uns das Zusammenwirken beider Arten der Vermittlung in ihrer Tätigkeit vergegenwärtigen (G).

## **B Zur Zeitlichkeit individueller Tätigkeit und deren Untersuchung**

Die *Zeitlichkeit von Tätigkeit* hat verschiedene Gestalten. Im Fall von Rita L. und ihrer Tätigkeit geht es um das zeitliche Nebeneinander und die Synchronisation von Mensch und Maschine und um das zeitliche Nacheinander und die Entwicklung im Übergang zur digitalen Tätigkeit.

Beide Theorien befassen sich mit der *Zeitlichkeit von Prozessen*. *Synchronisation*<sup>1</sup> lässt das zeitliche Nebeneinander, *Entwicklung*<sup>2</sup> das zeitliche Nacheinander erfassen. Bei *Synchronisation* kommt es zur *Bildung einer Ordnung* zwischen Rhythmen verschiedener Prozesse.<sup>3</sup> Dabei stimmen sich Rhythmen aufeinander ein, in unserem Fall Rhythmen der Tätigkeit des Menschen und

1 Pikovsky et al. 2001; Rosenblum et al. 2001; Strogatz 2008.

2 Beurton 1975a; Beurton 1975b; Beurton 1979; Grüter 1990a; Grüter 1990b.

3 Vgl. Strogatz 2008.

Rhythmen der maschinellen Datenverarbeitung. Bei Entwicklung erschließt sich der Mensch eine Beziehung zur Welt, die dem Inhalt nach über die bisherige hinausgeht.

Entwicklung wurde mit Darwins Evolutionstheorie 1838 zum Gegenstand der Biologie, dann der Psychologie und der Sozialwissenschaften. Synchronisation wurde 1665 vom Mathematiker und Physiker Christiaan Huygens entdeckt. Er zeigte, dass sich zwei gekoppelte Pendeluhrn auf eine gemeinsame Schwingungsfrequenz einstellen. Das Phänomen gilt »heute« als »der erste, wissenschaftlich genau untersuchte nichtlineare, dynamische Effekt«<sup>4</sup>, und wird erst in jüngerer Zeit systematisch auf dem interdisziplinären Gebiet nichtlineare Dynamik<sup>5</sup> erforscht mit den sich daraus ergebenden Impulsen für verschiedene Einzelwissenschaften.<sup>6</sup> Beide Ideen sind philosophisch von Bedeutung.<sup>7</sup> Uns interessiert die empirische Begegnung beider Phänomene<sup>8</sup> und, damit einhergehend, eine Verständigung über das, was menschliche Lebens-tätigkeit ist.<sup>9</sup>

Mit der Fallstudie bilden wir ein Modell<sup>10</sup> der Digitalisierung menschlicher Tätigkeit, ein Bild vom Menschen und seinen Beziehungen zur Welt<sup>11</sup>. Was lässt sich damit erreichen und wo sind die Grenzen? In dem Prozess der weltweiten Umwälzung der gesellschaftlich-technischen Verhältnisse, in dem wir uns befinden, den wir erfahren und betreiben, ändern sich unsere Beziehungen zur Welt, zu uns selbst, das Verhältnis von Körper und Geist und das Verhältnis von Mensch und Maschine. Was das konkret bedeutet, ist umstritten und muss umstritten sein. Jedes Modell ist eine Positionierung und ein Gestaltungsversuch. Das birgt die Gefahr von Spekulation.

Unsere Studie basiert auf der Auswertung von Publikationen zum Fall Rita L.<sup>12</sup> Gebunden an die Daten und an das Herangehen der Machbarkeitsstudie und an

---

4 Parlitz et al. 2006: 33.

5 A. a. O.: 33 f.

6 A. a. O.: 39.

7 Synchronisation verweist auf Schleiermacher, vgl Moxter 1992: 7. Kap; Entwicklung und Tätigkeit auf Hegel und Marx in der Lesart von Ruben 1976.

8 Vgl. Brose/Kirschsieper 2014.

9 Wir erneuern damit das dreigliedrige Konzept der Tätigkeit und Entwicklung (Grüter 1990a) durch konzeptionelle und methodologische Berücksichtigung der Synchronisation. Bisher hatten wir Phasensynchronisation nur als Methode der Analyse eingesetzt, z. B. Grüter et al. 2017.

10 Ruben 1976.

11 Vgl. den Beitrag von Antonio Lucci in diesem Band.

12 Einzelfall: Kenneally 2021; Machbarkeitsstudie Cook et al. 2013; Kurzbericht Kingwell 2013; zur Technologie DiLorenzo et al. 2019; zum Unternehmen DiLorenzo 2019; Interviews mit Rita L.: Gilbert et al. 2015, 2019; Drew 2019, Drew 2020; Wissenschaftstheoretische und methodologische Aspekte Holmes 2014.

*weitere Aussagen* zu und von Rita L. soll der Prozess der Digitalisierung ihrer Tätigkeit mittels der Konzepte Synchronisation und Entwicklung qualitativ reproduziert werden. Mit der Bindung der Fallstudie an die vorherigen Untersuchungen, sollen konkret verallgemeinerbare Antworten gefunden werden. Zu zeigen ist, dass sich Digitalisierung menschlicher Tätigkeit auf diese Weise erschließen und gestalten lässt und Antworten auf die oben gestellten Fragen erlaubt.

## I Synchronisation

Synchronisation wird notwendig, sobald ein Prozess Wirkungen eines anderen, ihm fremden Prozesses ausgesetzt ist.<sup>13</sup> Dies gilt in unserem Fall sowohl für Rita L., die das Gehirnimplantat nutzen will, als auch für die Ingenieure und Mediziner, die das Gehirnimplantat entwickeln und am Menschen testen wollen.

Wie lässt sich eine Beziehung zwischen diesen Prozessen herstellen, die eigenständig und voneinander unabhängig sind und durch kein gemeinsames Subjekt gesteuert werden? Was heißt Synchronisation mit anderen, von mir unabhängigen Prozessen? Wie ist Synchronisation, die Bildung einer gemeinsamen Ordnung der voneinander unabhängigen Prozesse, vorstellbar? Wie kommt die gemeinsame Ordnung, die Einheit von menschlichem und technischem Prozess, zustande?

## II Entwicklung

Im Fall der *Entwicklung* von Rita L. geht es um den Übergang von der nicht-digitalisierten zur digitalisierten Tätigkeit. Wir betrachten hier individuelle Entwicklung als Folge von Stufen menschlicher Tätigkeit. Dabei ist jede nachfolgende Stufe mächtiger als die vorangehende Stufe.<sup>14</sup> Das wirft die Frage auf, wie die mächtigere Stufe aus der weniger mächtigen hervorgehen kann. Der Verweis auf die Lösung durch das digitale System, das nur implantiert werden muss, verschiebt das Problem, löst es aber nicht.

---

13 Vgl. Pikovsky et al. 2001: 8; die qualitative Erfassung von Prozessen der Synchronisation ist ein Schritt auf dem Weg der mathematischen Erfassung. Ein Beispiel mathematischer Synchronisationsanalyse von Herz und Gang, Teilprozessen einer Tätigkeit, findet sich bei Niizeki/Saitoh 2014; s. a. Bogutzky et al. 2017; Grüter et al. 2017.

14 Vgl. Theorie der kognitiven Entwicklung von Piaget – die sensomotorische, prä-operationale, konkret-operationale und formal-operationale Stufe der Abstraktion – und das mit jeder Stufe gegebene Niveau des Handelns. Vgl. Piaget 1971: 135–175.

In der Frage nach der Entstehung der digitalisierten Tätigkeit begegnet uns das *Entwicklungsparadoxon*. Das Neue, was entsteht, kann nicht aus dem Alten abgeleitet werden, sonst wäre es nicht neu, und zugleich geht es aus dem Alten hervor, sonst wäre es keine Entwicklung.<sup>15</sup> Die Frage wird traditionell für unlösbar gehalten.<sup>16</sup> Wie ist dieser Übergang vorstellbar, wenn das handelnde Subjekt, Rita L., nur über die Mittel verfügt, die die nicht-digitalisierte Tätigkeit auszeichnen?

### III Tätigkeit

Synchronisation realisiert das zeitliche Neben- und Miteinander der voneinander unabhängigen Prozesse. Entwicklung ereignet sich im zeitlichen Nacheinander. In der Tätigkeit kommen beide Arten der Vermittlung zusammen.

Tätigkeit ist der spezifisch menschliche Prozess der Lebenserhaltung und über alle Stufen hinweg, vom Stoffwechsel bis zur geistigen Tätigkeit, und über alle biologischen, kulturellen, gesellschaftlichen Differenzen hinweg, ein Naturprozess.

Bei jeder Tätigkeit geht es dabei um *doppelte Reproduktion*, um *gegenständliche* und um *soziale Reproduktion*. Gegenständliche Reproduktion, elementar Stoffwechsel, heißt: Gebrauch der Ergebnisse des Erkennens und Handelns für eigene Zwecke. Soziale Reproduktion, elementar Fortpflanzung, heißt: Nachkommen erzeugen durch Vereinigung des Subjekts mit Anderen.

Tätigkeit ist *vermittelt* und *vermittelnd* (Abbildung 1). Vermittelnd sind Momente der organischen Einheit, die sich im Gebrauch und in der Verbindung des Subjekts mit Anderen einstellen. Mittel sind Einheiten substanziell-gegenständlicher Natur – Gegenstände, Konzepte, Technologien, virtuelle Objekte,<sup>17</sup> die im Gebrauch und in der Verbindung mit anderen zu Medien werden können.

Tätigkeit hat einen *Doppelcharakter*: Struktur und Kontext (Abbildung 2). Struktur kennzeichnet die Identität, Kontext die Differenz von subjektiven und objektiven Bedingungen. Die Struktur zeigt sich in der Ausrichtung und Organisation der Tätigkeit in Form von Ebenen und Bereichen der Regulation. Sich orientierend und handelnd setzt das Subjekt den in der Struktur angezeigten

15 Vgl. »das Paradoxon der Evolution«, Beurton 1979: 558.

16 Fodor 1980; vgl. Boom 1991; An der Frage der Entstehung von Neuem entzündet sich auch der Konflikt zwischen Evolutionisten und Kreationisten, Neukamm o. J.

17 Siehe Piaget 1971: der permanente Gegenstand. Das Konzept des *extended self* (vgl. Beitrag von Antonio Lucci und Tobias Friesen in diesem Band), hat u. E. seine Basis in den gegenständlichen Mitteln der Tätigkeit.

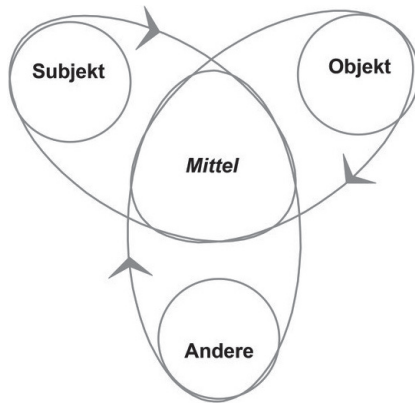


Abbildung 1 Tätigkeit © Grüter

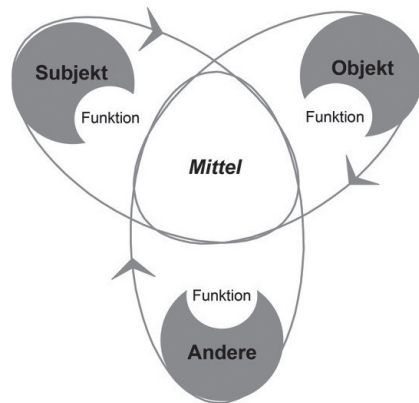


Abbildung 2 Doppelcharakter © Grüter

Erkenntnis- und Handlungsraum. Es überschreitet die Grenze des Raums und erfährt den Kontext, sobald es zur Reproduktion übergeht. Den Kontext spürt es als Differenz zu dem, was seine Identität ausmacht, als Intuition.

Dieses Konzept der Tätigkeit geht in der Psychologie auf Leontjew und Wygotsky<sup>18</sup> und in der Philosophie auf Hegel und Marx in der Lesart von Ruben<sup>19</sup> zurück, wobei es sich von diesen zugleich durch den Zusammenhang mit sexueller Reproduktion<sup>20</sup> unterscheidet.

Mit seiner Hilfe erschließen wir uns den Fall und vertiefen zugleich unser Verständnis menschlicher Tätigkeit.

## C Rita Leggett: ein Fall der Digitalisierung menschlicher Tätigkeit

Rita Leggett, geboren 1961, alleinerziehende Mutter von vier Kindern, lebt in Australien und ist zum Zeitpunkt der Implantation 49 Jahre alt.<sup>21</sup> Sie leidet seit ihrer Geburt unter epileptischen Anfällen. Vom 12. bis zum 18. Lebensjahr ist sie frei von Anfällen. Im Alter von 18 Jahren setzen die Anfälle wieder ein. Manche sind leicht, manche so heftig, dass sie zu schweren Körperverletzungen führen.<sup>22</sup>

18 Leontjew 1982; Wygotski 1969.

19 Ruben 1976.

20 Grüter 1990a.

21 Kenneally 2021: 2.

22 Ebd.

Die Möglichkeit eines Anfalls und die Unberechenbarkeit des Zeitpunkts schließen subjektiv und objektiv jede Tätigkeit aus, die in unsicheren Umgebungen stattfindet oder schränkt sie zumindest ein.

Die Folgen der Epilepsie: Rita L. hat keine Kontrolle über ihren Alltag. Tätigkeiten wie Auto fahren und Schwimmen sind nicht möglich. Sie fühlt sich erniedrigt und gedemütigt in sozialen Beziehungen. Die Anfälle gehen immer mit einem Verlust von Erinnerung einher. Sie hat das Vertrauen in sich selbst verloren.<sup>23</sup>

Eine Veränderung ist nicht vorstellbar. Eine Überwindung der Grenze ist nicht in Sicht. Jede weitergehende Tätigkeit ist auf die Verfügbarkeit über den eigenen Körper und das Gehirn angewiesen und unterliegt damit der gleichen Einschränkung.

Die Implantation: Da kommt über ihren Neurologen im Spätsommer 2010 das Angebot der Firma NeuroVista aus Seattle, USA: Ein Gehirnimplantat, das vor Anfällen warnt, soll erstmals am Menschen getestet werden. Rita L. nimmt das Angebot an. Im November 2010 erfolgt die Operation. Das Implantat wird eingesetzt.<sup>24</sup>

Die Folgen der Implantation: Rita Leggett erhält die Warnungen vor einem Anfall durch ein mobiles Gerät. Die Warnungen ermöglichen ihr, sich vorzubereiten: Sie kann sich in eine sichere Umgebung begeben und ein Medikament zu sich nehmen. Und in der Tat hat sie in der Folge drei Jahre lang keinen Anfall und kann wieder am Leben teilnehmen.<sup>25</sup>

Die Entfernung des Implantats: Bei dem Versuch, weitere Investoren zu gewinnen, gerät die Firma NeuroVista an ihre Grenzen und geht pleite. Das wirft die Frage auf, was mit Rita L.s Implantat geschieht. »But the demise of NeuroVista – after spending seventy million dollars to develop the technology and conduct the trial, it struggled to find further investors – made removal inevitable. If the battery ran out, or a lead broke, or the site of implantation became infected, the company would no longer be there to provide support.«<sup>26</sup> Sie lebt mit dem Implantat bis 2013. Dann wird es entfernt.

---

23 A. a. O.: 3

24 A. a. O.: 2.

25 A. a. O.: 3.

26 A. a. O.: 5.

## D Digitalisierung

Digitale Transformation beschreibt den Übergang von der industriellen zur digitalen (oder medialen) Form der Organisation gesellschaftlicher Verhältnisse, dessen Wurzeln bis in den 2. Weltkrieg zurückgehen.<sup>27</sup> Sein Kern ist Digitalisierung. In den 1990ern, als das Internet, ein weltweiter Verbund von Netzen, zu einem massenhaft genutzten Medium wird, kommen programmatische Visionen der Transformation in die Debatte.<sup>28</sup> Die *digitalen Technologien*, um die es dabei geht, die auch im Fall Rita L.s zum Einsatz kommen, sind interaktive, vernetzte Systeme.

### I Konvergenz und Gleichzeitigkeit von Prozessen

Digitale Transformation ist bis heute für viele mit der Formel der Konvergenz<sup>29</sup> verbunden. Dabei geht es um die *horizontale und vertikale Integration von Bedingungen und Funktionen der Arbeit*.<sup>30</sup>

Die *industrielle Form* ist hierarchisch-sequentiell<sup>31</sup>, die *digitale Form* vernetzt und interaktiv. Die Formel der Konvergenz richtet den Prozess des Übergangs programmatisch aus. Horizontal gesehen geht es um die *Gleichzeitigkeit* von bislang sequentiell angeordneten Elementen und deren Prozesse. Vertikal gesehen geht es um die *Gleichwertigkeit* von bislang hierarchisch angeordneten Elementen und Prozessen. Das setzt die hierarchisch-sequentielle Form der Organisation in Bewegung. Schon in den 1990ern zeigt sich, dass »Grenzlinien der klassischen Industrieproduktion zwischen Oben und Unten, zwischen Innen und Außen eines Unternehmens durchlässig werden.«<sup>32</sup> Dies hat Folgen für den Einzelnen: »Die Durchlässigkeit von bisher stabil geglaubten Grenzen wird die Architektur und ›Logik‹ jeder Tätigkeit in Frage stellen, ob es sich dabei um Unternehmer oder Beschäftigte, um Arbeitslose, Freiberufler oder Angestellte, um Kinder, Jugendliche, Erwachsene oder Alte handelt.«<sup>33</sup>

27 Vgl. Shannon et al. 1963; Wiener 1963.

28 Tapscott 1996; Grüter 1998 und 2002.

29 Rede zum Information Superhighway von John Malone CEO Tele-Communications Inc., TCI 1992.

30 Vgl. Tapscott 1996: 94 ff.

31 Das Konzept der hierarchisch-sequentiellen Organisation basiert auf dem TOTE (Test-Operation-Test-Exit)-Modell von Miller et al. 1960: 32. Es wurde von Hacker 1973: 92 und von Volpert 1974: 32 f. als Regulationsmodell menschlicher Handlungen entwickelt und kennzeichnet als industrielle Form die Regulation von Prozessen der Industrieproduktion.

32 Grüter 1998: 6; vgl. Tapscott 1996.

33 Grüter 1998: 8.



Die sich in den 1990ern abzeichnende Schlüsselindustrie der Informationsgesellschaft, die Neuen Medien, ist das Produkt von drei konvergierenden Industrien: Computer-, Kommunikations- und Inhalte-Industrie. Zur Inhalte-Industrie gehören alle Unternehmen, die Inhalte und Metadaten bereitstellen wie Film, Musik, Massenmedien, Buch usw. Die Neuen Medien bilden die Infrastruktur der Wertschöpfung aller Bereiche. Sie sind Vorbild der digitalen Form. Das *Grundelement der digitalen Form* ist eine integrierte und vernetzte Interaktionseinheit von Algorithmus, Daten und sinnlich wahrnehmbarer Gestalt. Die einzelnen Elemente sind in Netzwerke von Elementen integriert. Bewegungen einzelner Elemente übertragen sich auf andere. Die Organisation ist so beschaffen, dass die Bewegung eines Einzelnen Wirkung auf das Ganze haben kann.

Das für uns interessante Merkmal ist das sich mit der digitalen Transformation durch Vernetzung systemisch ereignende und aktiv herbeigeführte Merkmal, die *Durchlässigkeit von Grenzen*. Das handelnde Subjekt, das in seinen eigenen Prozess involviert ist, wird unkontrollierbaren Wirkungen gleichzeitig ablaufender Prozesse ausgesetzt, die es nicht beeinflussen kann. *Es muss sich synchronisieren.*

## II Krisen und Versuche der Krisenlösung

Seit der Jahrtausendwende sind die Prozesse der Transformation durch Krisen gekennzeichnet: Weltwirtschaftskrise<sup>34</sup>, geopolitische Krise, Pandemie und Gesundheitskrise<sup>35</sup>, Klimawandel und Migrationsbewegungen. Diese Krisen werden als Chance für die breite Einführung von Maßnahmen der Transformation gesehen.<sup>36</sup> Hierzu gehören Instrumente der digitalen Steuerung wie digitale Identität, digitales Geld, Social Credit Systeme und Schritte zur Stärkung der Rolle globaler Institutionen wie der UN und der Weltgesundheitsorganisation (WHO).<sup>37</sup>

---

34 Maier 2022.

35 Bundesministerium für wirtschaftliche Zusammenarbeit und Entwicklung 2024.

36 Bundesregierung 2022: Punkt 23 und 47

37 Bundesministerium für Gesundheit 2024.

### III Neuro-Industrie, Militärisch-industrieller Komplex, Transhumanismus

Durch Entwicklung und Einsatz von Künstlicher Intelligenz (KI) wird die Schlüsselindustrie zur Bewusstseinsindustrie oder Industrie der Neurowissenschaften, kurz Neuro-Industrie.<sup>38</sup> Dabei geht es um *funktionale Zusammenarbeit* von menschlichem Bewusstsein und Künstlicher Intelligenz durch technische Optimierung, um *direkte Verschaltung* von Mensch und Maschine in Form von Neuro- und Biotechnologien oder auch um die *Ersetzung des Menschen*.<sup>39</sup> Führende Akteure sind Amazon, Apple, Meta/FB, Google, IBM, Microsoft und Unternehmen wie Neuralink. Digitale Technologien sind auch für die Zukunft von Waffentechnologien von Bedeutung. Es ist daher nicht zu verwundern, dass Neuro-Industrie und Militärisch-industrieller Komplex weltweit zusammenwachsen.<sup>40</sup>

Der ökonomische Aufstieg der Neuro-Industrie ist verbunden mit dem kulturellen Aufstieg des Transhumanismus.<sup>41</sup> Die von Vertretern dieser Bewegung formulierten Ideen und Prognosen betreffen die Verschmelzung von KI und Biotechnologie, eine dem Menschen überlegene eigene Entwicklung der KI, die Ablösung der technischen von der menschlichen Natur und die Ersetzbarkeit des Menschen durch KI.

Auch der *Körper des Menschen* ist ein *Computer* und lässt sich programmieren, wie der Executive Order 14081 entnommen werden kann, einer Rechtsverordnung, die vom Präsidenten der Vereinigten Staaten Joe Biden am 12. September 2022 erlassen wurde: »We need to develop genetic engineering technologies and techniques to be able to write circuitry for cells and predictably program biology in the same way in which we write software and program computers.«<sup>42</sup>

### IV Industrie 4.0

Die Vision der 1990er konkretisiert sich 2011 in dem Leitbild der vierten industriellen Revolution, das auf der Hannover Messe vorgestellt wird<sup>43</sup> und die

---

38 Benedikter et al. 2022: 55.

39 Ebd.

40 Vgl. a. a. O.: 54.

41 Harari 2020; Kurzweil 2005.

42 Federal Register 2022: Executive Order 14081 of Sept. 12, 2022, Section 1.

43 Steinhoff 2016: 1.

High Tech Strategie 2025 der Bundesregierung Deutschlands<sup>44</sup> kennzeichnet. Dabei geht es um das *Internet der Dinge*, verteilte und vernetzte Künstliche Intelligenz und Big Data. »Industrie 4.0« beschreibt eine neue Stufe der Planung, Produktion, Organisation und Steuerung der gesamten Wertschöpfungskette über den Lebenszyklus von Produkten und damit verbundenen Dienstleistungen hinweg.«<sup>45</sup> An die Stelle der linearen Wertschöpfungsketten treten »flexible, hochdynamische Wertschöpfungssysteme in weltweit vernetzten Wertschöpfungsnetzwerken mit neuen Arten der Kooperation. Somit verändert sich auch die Arbeitswelt der Beschäftigten. Zudem ersetzen datengetriebene Geschäftsmodelle die Produktzentrierung als vorherrschendes Paradigma industrieller Wertschöpfung.«<sup>46</sup>

## V Das Internet der Körper

Das Internet der Körper ist eine besondere Ausprägung des Internets der Dinge. Das *Internet der Dinge* sind Technologien einer globalen Infrastruktur der Vernetzung von Objekten, die mittels Informations- und Kommunikationstechniken zusammenarbeiten. Dinge, physische und virtuelle Gegenstände, sind mit Sensoren ausgestattet, können untereinander Informationen austauschen, Informationen verarbeiten und Bearbeitungsfunktionen auslösen. Dabei kommt Künstliche Intelligenz zum Einsatz. Alle Prozesse, die durch eindeutige Regeln beschreibbar sind, das heißt auch menschliche Tätigkeiten der Informationsverarbeitung, sofern sie sich formal eindeutig beschreiben lassen, können durch Künstliche Intelligenz realisiert werden.<sup>47</sup> Ausschlaggebend sind Algorithmen. »Algorithmen sind eindeutige formale Prozeduren zum Lösen von Aufgaben. Sie können große Datenmassen (Big Data) bearbeiten.«<sup>48</sup> Beim *Internet der Körper* geht es um Technologien der Datenerfassung und Vernetzung des menschlichen Körpers. Hierfür werden Sensoren in die Kleidung eingenäht, direkt auf der Haut platziert oder in den Körper implantiert. Die Sensoren sind verdrahtet oder drahtlos vernetzt.

---

44 Bundesministerium für Bildung und Forschung 2020.

45 A. a. O.: 5.

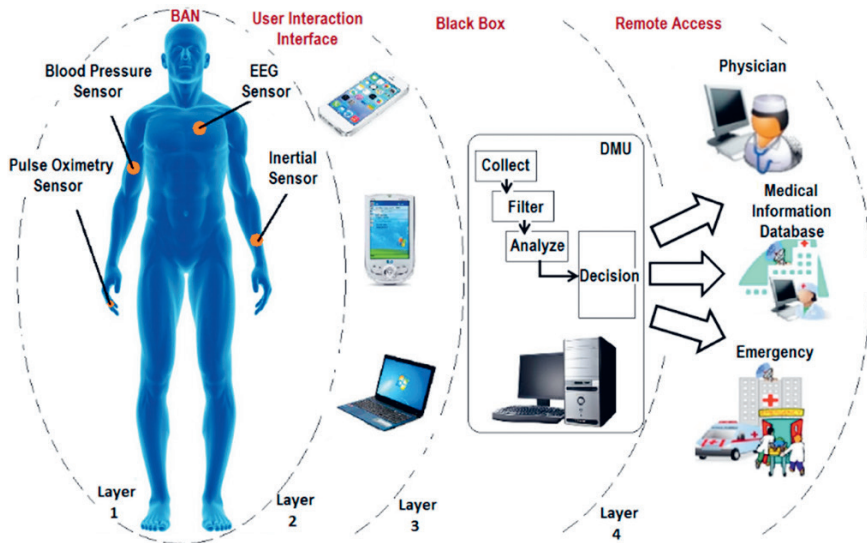
46 A. a. O.: 7.

47 Vgl. Hacker 2016.

48 A. a. O.: 6f.

## VI Der vernetzte Mensch

Der Körper dient als Plattform für den Einsatz von Technologien. In Abbildung 3, dem Beispiel eines Körper-Netzwerkes, sehen wir den vernetzten Menschen. Die Architektur des Körper-Netzwerkes definiert den technischen Prozess der Datengewinnung und Verarbeitung.



**Abbildung 3** Ein Beispiel für die Architektur eines Körper-Netzwerkes (Ghamari et al. 2016)

Das Netzwerk hat 4 Schichten: 1. menschlicher Datenlieferant mit Biosensoren am oder im Körper; 2. mobiles Gerät, mit dem man interagieren kann; 3. Black-Box-Datenanalyse und -auswertung auf externen Servern des Herstellers; 4. Weiterleitung der gesammelten Daten an Ärzte, Datenbanken des Gesundheitswesens und Datenbanken, die die Verwertung der Daten in weltweit vernetzten Wertschöpfungssystemen der globalen Gesundheitsindustrie ermöglichen.<sup>49</sup>

49 Ghamari et al. 2016: 831; Vgl. Pedersen 2020: 6.

## 1 Digitale Abstraktion

Die Algorithmen definieren das, was technisch erfasst, interpretiert und uns zurückgemeldet wird.

»In cybercapitalism, algorithms make decisions for us, and computers filter what we read and what we buy (or consider buying), map our whereabouts, remember faces of people we know, and often inform our next move. For us, this leads to estrangement rather than cohesion because data processes are operating covertly. Paradoxically, quantified health/self applications report some information back to us with seemingly overt precision and clarity. In a sense, we are coming to terms with a new self – a datafied body – that negotiates itself differently with selective information.«<sup>50</sup>

Mit der technischen Sicht auf den Menschen wird das Verhältnis von Mensch und Maschine als durch die Maschine dominiert definiert und festgeschrieben.<sup>51</sup> Dem Menschen bleibt der digitale Handlungsraum, im Rahmen dessen er sich bewegt.

## 2 Das unsichtbare Machtverhältnis

Die mit dem Körper-Netzwerk gegebenen Beziehungen zwischen Mensch und Technologie erscheinen als neutral, aber verbergen ein Machtverhältnis. Die Unternehmensinteressen, die beim Filtern, Analysieren und Entscheiden wirksam werden, sind in die Black Box der 3. Schicht des Netzwerkes »eingebakken«.<sup>52</sup> Einsatz und letztendlicher Zweck der Algorithmen sind für den Nutzer intransparent, vom Hersteller abhängig.

Auch der ›Datenschutz‹ von Daten, die in die 4. Schicht weitergereicht werden, stößt an Grenzen. De-identifizierte Daten können immer auch re-identifiziert und missbraucht werden.<sup>53</sup> Es hilft jedoch nicht, diesen Sachverhalt zu beklagen und nur moralisch zu argumentieren.

---

50 Pedersen 2020: 13.

51 Hildebrandt 2014; Pedersen 2020.

52 Vgl. Pedersen 2020: 6.

53 Rocher et al. 2019.

### 3 Zur gesellschaftlich-technischen Seite der Problemstellung

Der Einzelne ist der digitalen Transformation, wie es scheint, ausgeliefert. Das digitale, interaktive, vernetzte System dominiert. Die obigen Fragen lassen sich jedoch nicht ohne den Einzelnen beantworten. Die Antworten der Maschine auf unsere Fragen sind Antworten der Maschine. Individuelle Entwicklung ist *aber ein Moment gesellschaftlich-technischer Entwicklung!* Es reicht nicht Digitalisierung programmatisch-ideologisch vorwegzunehmen und die Ohnmacht des Menschen zu behaupten oder zu beklagen. Eine empirische Untersuchung von Prozessen der Digitalisierung steht aus.

## VII Rita Leggett: das Gehirnimplantat, eine Möglichkeit individueller Entwicklung

Das Gehirnimplantat, das »der Vorhersage der Wahrscheinlichkeit eines Epilepsie Anfalls durch ein langfristig implantiertes Beratungssystem«<sup>54</sup> dient, ist ein Körper-Netzwerk.<sup>55</sup> Es wurde von der Firma NeuroVista<sup>56</sup>, Kanada, in Zusammenarbeit mit Medizinerinnen und Gehirnforschern von drei klinischen Zentren in Melbourne, Australien, entwickelt und erstmals am Menschen getestet.<sup>57</sup>

### 1 Das Gehirnimplantat, die Architektur des Netzwerkes

Das Gehirnimplantat warnt den Patienten vor drohenden Anfällen und ermöglicht ihm, sich in Sicherheit zu begeben und ggf. Medikamente einzunehmen. Die Architektur des Systems, das zum Einsatz kommt, ist mit der Architektur des Körper-Netzwerks in Abbildung 3 vergleichbar. Wir finden alle Komponenten in einer für die Zwecke der Machbarkeitsstudie variierten Form.

1. Ein kreuzförmiger Silikonstreifen mit 16 Elektroden wird unter der Schädeldecke auf der Gehirnoberfläche platziert; er ist durch ein Kabel – unter

---

54 Cook et al. 2013; Übersetzung durch die Verfasserin.

55 Gehirnimplantat bezeichnet hier immer das gesamte Netzwerk der Datenerhebung, Analyse und Auswertung. Es sei denn, es werden einzelne Komponenten des Netzwerks wie z. B. Transmitter oder einzelne Schritte des Prozesses wie z. B. Datenerhebung angesprochen.

56 Cook et al. 2013: 563.

57 A. a. O.: 564.

der Haut hinter dem Ohr den Nacken hinunter – mit einem Transmitter in der Brust verbunden; dieser sendet Daten an ein mobiles Gerät.

2. Das mobile Gerät, das immer mitzutragen ist,<sup>58</sup> speichert Erhebungsdaten und Prognosen und unterstützt Tonaufnahmen, die für die manuelle Tagebuchführung durch den Patienten oder durch das System automatisch ausgelöst werden können, sobald ein Anfall entdeckt wird, um später ein klinisches Korrelat zur intrakraniellen Elektroenzephalographie (EEG) herstellen zu können; die so gewonnenen und klinisch geprüften Daten dienen dem späteren Training des Algorithmus; sobald der Algorithmus trainiert ist, filtert, analysiert und klassifiziert das Gerät die Daten automatisch; beide Komponenten, Implantat und mobiles Gerät, kommen direkt beim Patienten zum Einsatz; die Datenstände und Tonaufzeichnungen werden von der zweiten in die dritte Komponente, den externen Server, weitergeleitet.
3. Die ›Black Box‹: Das Training des Algorithmus erfolgt auf dem NeuroVista Server auf Basis der Analyse und Interpretation der EEG-Daten des einzelnen Patienten, die klinisch geprüft epileptisch bedeutsame Ereignisse anzeigen.
4. Übergeordnete Datenbanken: Da es sich um einen Test handelt, werden die Daten nicht an übergeordnete Datenbanken und weltweite Wertschöpfungsnetzwerke weitergeleitet, stehen aber für weitere Forschung zur Verfügung.<sup>59</sup>

## 2 Machbarkeitsstudie

Die Machbarkeitsstudie startet März 2010 und endet Oktober 2012.<sup>60</sup> Aus technischer Sicht geht es darum, das Implantat zu installieren, EEG-Daten zu erheben, den Algorithmus zu trainieren und das Implantat zu testen.

Von anfangs 17 Patienten<sup>61</sup> fallen zwei vor Beginn,<sup>62</sup> einer während der Studie aus.<sup>63</sup> Von 14 werden erfolgreich EEG-Daten gesammelt,<sup>64</sup> elf verfügen schließlich über einen trainierten Algorithmus<sup>65</sup> und werden getestet. Bei

---

58 Kenneally 2021: 2.

59 Holmes 2014: 348.

60 Cook et al. 2013: 564.

61 A. a. O.: 567.

62 Ebd.

63 Tabelle 3 Patient 5, a. a. O.: 568.

64 Ebd.

65 Ebd.

zwei von elf Patienten<sup>66</sup> zeigt sich eine einhundertprozentige Sensitivität<sup>67</sup> des Implantats. Eine von den zweien ist Rita L.

### 3 Eine Möglichkeit individueller Entwicklung

Für Rita L. eröffnet sich mit dem Angebot der Gehirnimplantation eine Möglichkeit der Entwicklung: Epilepsie, bislang unkontrollierbar, kann kontrolliert werden. Ob und auf welche Weise diese Möglichkeit Wirklichkeit wird, ist damit nicht gesagt. Es handelt sich um eine abstrakte Möglichkeit, die auch scheitern kann. Gelingt der Test, und er gelingt bekanntlich, dann öffnen sich ihr neue Räume. Die Frage ist, wie die Möglichkeit zur Wirklichkeit wird. Rita L. nimmt das Angebot an. Das Implantat wird November 2010 installiert<sup>68</sup> und 2013 entfernt.<sup>69</sup> Sie ist Nummer 14 unter den Patienten der Machbarkeitsstudie.<sup>70</sup>

## E Synchronisation als Bildung einer gemeinsamen Ordnung

Die mit der digitalen Transformation einhergehende Durchlässigkeit von Grenzen konfrontiert das handelnde Subjekt mit unkontrollierbaren Wirkungen nebenläufiger Prozesse. Eine neue Ebene der eigenständigen Organisation des tätigen Subjekts ist gefordert. *Es muss sich selbständig und aktiv synchronisieren.*

›Synchronisation‹ ist »ein universelles Ordnungsprinzip für Oszillationen und Rhythmen«, <sup>71</sup> ein Prozess der Integration von Prozessen, die gleichzeitig ablaufen, voneinander unabhängig sind und aufeinander wirken. Dabei entstehende Spannungen werden durch Anpassung von Rhythmen verarbeitet. »This adjustment of rhythms due to an interaction is the essence of synchronization.« <sup>72</sup> Dabei kommt es zur Bildung einer gemeinsamen zeitlichen Ordnung der Prozesse.<sup>73</sup>

66 Tabelle 3, Patient 2 und 14 in a. a. O.: 567.

67 Def. Sensitivity, a. a. O.: 566.

68 Kenneally 2021: 2.

69 A. a. O.: 3.

70 A. a. O.: 2; Cook et al. 2013: 567.

71 Parlitz et al. 2006: 33. Hervorhebung d. Verf.

72 Vgl. Pikovsky et al. 2001: xviii; die Einführung in die nonlineare Theorie der Synchronisation sei Physikern und Nicht-Physikern empfohlen; Beispiele: Pendeluhrn, Parlitz et al. 2006: 33; Glühwürmchen, ebd. 36; Millenium Brücke, Strogatz et al. 2005.

73 Strogatz 2008.



Synchronisation findet sich in physischen, biologischen, sozialen und kognitiven Systemen ebenso wie übergreifend zwischen diesen Systemen und in der Beziehung der Systeme zu ihrer Umgebung.

Die Prozesse des Menschen sind wie die Prozesse aller Lebewesen, Populationen und Ökosysteme durch rhythmische Zeitstrukturen gekennzeichnet. Wir, unsere Körper, alle unsere Aktivitäten, alle Prozesse und Funktionen, Schlaf, Nahrungsaufnahme, Körpertemperatur, zeitgebundene Hormonausschüttungen, neuronale Prozesse unterliegen solchen Rhythmen.<sup>74</sup>

»Synchronisation ist kein Zustand, sondern ein Prozess der Anpassung von Rhythmen aufgrund von Interaktion«<sup>75</sup>, stellen Rosenblum und andere fest. Synchronisation ist also kein mechanischer, unverändert wiederholbarer Vorgang. Die beteiligten Prozesse müssen sich unter sich ändernden Bedingungen immer wieder aufs Neue synchronisieren. Dies hat Folgen für die Untersuchung von Synchronisation:

»As synchronization is not a state, but a process of adjustment of rhythms due to interaction, we cannot validate its existence if we do not have access to the system parameters and cannot check experimentally that the synchronous state is stable towards variation of the parameter mismatch within a certain range (i. e., if we cannot plot the frequency vs. detuning curve). If we are not able to do such experiments, but just have some data sets registered under freerunning conditions, the only way to get some confirmation (but certainly not a proof) on the existence of synchronization is to make use of the fact that the data are nonstationary.«<sup>76</sup>

Nichtstationäre Daten sind Daten von Prozessen, deren Eigenschaften sich in der Zeit ändern.

## I Rita Leggett: Etappen der Synchronisation von Mensch & Maschine

Die Synchronisation von Mensch und Maschine umfasst in unserem Fall zwei eigenständige Prozesse: die Tätigkeit von Rita L. und den technischen Prozess, Entwicklung und Test des Implantats. Es zeigen sich fünf Etappen der Synchronisation: 1. Die Zeit davor; 2. Die Kopplung von technischem und menschlichem Prozess; 3. Die Entwicklung des Brain-Computer-Interfaces; 4. Der Test des Brain-Computer-Interfaces; 5. Die Zeit danach.

74 Anonymus o. J.: Uhren-Synchronisation; Sobiella & Langrock-Kögel 2020.

75 Rosenblum et al. 2001: 36. Hervorhebung und Übersetzung durch die Verfasserin.

76 Ebd.

## 1 Die Zeit davor

Beide Prozesse, Mensch und Maschine, sind in der Zeit vor dem Angebot September 2010 unabhängig voneinander.

*Auf der Seite der Maschine* sei erinnert, dass die Datenverarbeitung der Maschine hier darauf basiert, dass das Gehirn ein elektrisches Organ ist, dass sich elektrische Aktivität des Gehirns in Oszillationen an der Oberfläche des Kopfes zeigt, dass diese mit dem Elektroenzephalogramm, dem EEG, grafisch aufgezeichnet werden und dass dabei Muster der Häufigkeit von Schwingungen wahrzunehmen sind, die in Hertz oder Hz, der physikalischen Einheit der Frequenz, angegeben werden. So sind seit langem *Wellenmuster des Gehirns* bekannt, denen Zustände von Schlaf und/oder Wachheit zugeordnet werden können. Über Epilepsie selbst gibt es wenig fundiertes Wissen. Auf elementarster Ebene lässt sich ein epileptischer Anfall als eine Folge von synchron auftretenden unkontrollierten elektrischen Entladungen verstehen. In der Hirnforschung geht es um die Berechenbarkeit von unberechenbaren Prozessen und die Entwicklung von Algorithmen »capable of unearthing the ›deep rhythms‹ buried in the numbers«. <sup>77</sup>

Das Gehirnimplantat bei NeuroVista besteht 2010 im Kern aus dem Prototyp eines Algorithmus mit der Funktion der Vorhersage des Auftretens und des Ausbleibens von epileptischen Anfällen. <sup>78</sup> Das fertige Gerät mit seiner Warnfunktion ist, sinnlich wahrnehmbar, der verkörperte Algorithmus.

Für den Prototypen waren mittels eines Cluster Computing Systems Beziehungen zwischen möglichen Vorzeichen/Biomarkern und Anfallsereignissen bei einer genügend großen Anzahl von EEG-Daten von Epileptikern untersucht worden. Aus anfänglich 5 000 Biomarkern waren so 288 Biomarker geworden, die in die Machbarkeitsstudie eingingen. In der Studie sollte der Prototyp auf Basis von EEG-Daten des einzelnen Patienten anhand von klinisch geprüften epileptisch bedeutsamen Ereignissen dieses Patienten dahingehend trainiert werden, dass Erkenntnis und Prognose der für diesen Patienten geltenden spezifischen Anzeichen möglich werden.

*Die Seite des Menschen* ist zusammengefasst: Rita L. hat 2010 im Alter von 49 Jahren etwa drei Mal im Monat einen Anfall, <sup>79</sup> wobei der Zeitpunkt unberechenbar ist. Sie hat keine Kontrolle über ihr Leben. Das Angebot zur Teilnahme am Test erhält sie im Spätsommer 2010.

---

<sup>77</sup> Holmes 2014: 348.

<sup>78</sup> Vgl. Cook 2013: 564.

<sup>79</sup> Vgl. Tabelle 4 in Cook et al. 2013: 569.

## 2 Kopplung von technischem und menschlichem Prozess

Die zweite Etappe, die Kopplung von technischem und menschlichem Prozess, beginnt mit der Annahme des Angebots durch Rita L. Was leistet die Kopplung? Die Kopplung ist eine Bedingung der Synchronisation von Prozessen. Sie stellt eine lose Verbindung von Prozessen her und ermöglicht eine Kommunikation zwischen den voneinander unabhängigen Prozessen. Kopplung ist selbst noch keine Synchronisation und auch keine Garantie derselben.<sup>80</sup>

Nach der Annahme des Angebots folgen die Erstellung einer Baseline und im November 2010 die Implantation.<sup>81</sup> Dazu wird ihr Schädel geöffnet. Die Streifen werden, wie oben beschrieben, mit einem Transmitter in der Brust verbunden. Bevor die Wunde geschlossen wird, wird noch einmal die Funktionsfähigkeit des Geräts geprüft. Das Zusammenspiel von Mensch und Maschine beginnt.

Rita L. macht sich mit dem mobilen Gerät vertraut. Die Warnung vor der Wahrscheinlichkeit eines Anfalls soll durch ein farbiges Licht, blau = niedrige, weiß = mittlere, rot = hohe Wahrscheinlichkeit, und durch Vibration und/oder einen Beep erfolgen. Rita L. empfindet den Beep als unangenehm laut und stellt ihn ab. Bei der Wahl, das Gerät um die Schulter oder in einem Holster zu tragen, entscheidet sie sich für das Holster. Sie weiß, dass sie, sobald sie die Warnung erhält, eine Dosis des Medikaments einnehmen muss, um den Anfall aufzuhalten. Sie soll ein Tagebuch führen, wo sie jedes Mal Einträge machen soll, wenn sie einen Anfall erlebt. Mit all diesen Aktivitäten bereitet Rita ihre aktive Teilnahme am Test vor.<sup>82</sup>

Das Zusammenspiel scheitert jedoch. Es erfolgt keine Synchronisation von Mensch und Maschine. Die mit dem Gehirnimplantat erhobenen Daten ergeben keinen Sinn. Es sind weder Anzeichen normaler Gehirnaktivität noch Anzeichen eines epileptischen Anfalls erkennbar. Dieser Zustand dauert bei einigen Patienten so lange, dass der Abbruch des Tests erwogen wird.<sup>83</sup>

»Later, the researchers realized that the brain was simply reacting to having been tampered with – the electrical equivalent of a postoperative wound.«<sup>84</sup> Das hatten die Forscher nicht erwartet. »We did not expect the transient effects of surgery, which varied in length from weeks to months, on features of EEGs that temporally change.«<sup>85</sup> Diese Feststellungen lassen sich dahingehend

80 Vgl. Pikovsky et al. 2001: 11.

81 Vgl. Kenneally 2021: 2.

82 Vgl. ebd.

83 A. a. O.: 3; Cook et al. 2013: 569.

84 Kenneally 2021: 3. Hervorhebung der Verfasserin.

85 Cook et al. 2013: 569.

übersetzen, dass die Operation eine *Verwundung* der fortlaufenden zeitbasierten Prozesse im Gehirn bedeutet, und dass sich diese erst wieder verbinden müssen. Erst mit der *Heilung* der postoperativen Wunde ist die Kopplung abgeschlossen.

Für die Maschine bedeutet die Heilung der Wunde, dass die Daten beginnen Sinn zu machen. Die zeitbasierten Prozesse der Veränderung des Gehirns synchronisieren sich. Damit scheint es möglich zu sein, die zeitabhängigen Prozesse des Gehirns, die elektrografisch aufgezeichnet als EEG-Daten vorliegen, mit Blick auf relativ stationäre, zeitunabhängige Eigenschaften zu untersuchen.

### 3 Entwicklung des Brain-Computer-Interfaces

Die Etappe der Entwicklung des Brain-Computer-Interfaces (BCI), der Hirn-Computer-Schnittstelle, kann beginnen. Das technische Ziel ist ein funktionsfähiges Gerät, das Perioden mit hoher, mittlerer oder geringer Anfallswahrscheinlichkeit identifizieren, den Patienten warnen und getestet werden kann. Das bedeutet für diese Etappe: 1. Erhebung von Daten, 2. klinische Überprüfung der Daten und Datenanalyse durch Mediziner und 3. Training des Algorithmus mit dem klinisch geprüften Datenmaterial.

Training des Algorithmus heißt »to fine-tune the algorithm to the *unique electrical signatures of her brain*«. <sup>86</sup> Voraussetzung ist, dass mindestens fünf für Rita L. typische, von Medizinern klinisch beurteilte Anfälle in den elektrografischen Zeitreihen der Gehirndaten identifiziert werden. Das Datenmaterial, das für das Training der Maschine eingesetzt wird, umfasst zeitbasierte Prozesse mit den fünf elektrografisch erfassten Ereignissen und mit elektrografischen Ereignissen, die diesen ähnlich sind.

Der Algorithmus und seine Leistung der Analyse, Berechnung und Prognose der Anfallswahrscheinlichkeit basieren auf stationären Daten, setzen also deren Unveränderbarkeit in der Zeit voraus. Aber genau diese ist nicht gesichert. <sup>87</sup> »The stability of the features detected by the algorithm with increasing time is not yet clear.« <sup>88</sup> In einzelnen Fällen driftet der Raum, den der Algorithmus abdeckt und ändert das, was als individuelle Signatur in Erscheinung getreten war. »Algorithm performance was generally maintained until study termination, but periodic retraining (roughly every 4 months) was sometimes

---

86 Kenneally 2021: 3. Hervorhebung der Verfasserin.

87 Cook et al. 2013: 568. 569. 570.

88 A. a. O.: 569.

necessary to either maintain or improve performance affected by feature temporal drift. «<sup>89</sup>

Die Synchronisation von Rita L. und dem ingenieurstechnischen Prozess erfolgt in dieser Etappe im *durch Forscher vermittelten Zusammenspiel von Daten und Algorithmus*. Sobald der Algorithmus die Leistungskriterien erfüllt,<sup>90</sup> kann die vierte Etappe beginnen.

#### 4 Der Test des Brain-Computer-Interfaces

Das Gerät ist funktionsfähig. Das System zur Vorhersage der Wahrscheinlichkeit eines Anfalls kann getestet werden. Voraussetzung ist, dass Rita L. das Gerät in ihrem Alltag gebraucht.

Das erste Prognose-Ereignis: In einem Interview beschreibt Rita L. die Situation, in der sie erstmalig vor einem Anfall gewarnt wird. Sie ist beim Friseur in der Nähe ihrer Wohnung. In dem Moment erhält sie eine Warnung durch das Gerät. Erst leuchtet ein weißes, dann ein rotes Licht auf.<sup>91</sup> »She still remembers the shock of it – the strangeness of having a machine communicate with her and advise her what was about to happen in her head.«<sup>92</sup> Sie weiß, dass sie etwa 15 Minuten hat. Rita L. kommt früh genug nach Hause und kann die notwendigen Maßnahmen ergreifen.

Der weitere Test verläuft ähnlich. Dank rechtzeitiger Warnungen in drei Fällen hat Rita L. in den vier Monaten keinen Anfall mehr.<sup>93</sup> Auch nach Abschluss des Testes kann sie sich auf die Vorhersage der Maschine verlassen und die Epilepsie kontrollieren. Ihre Zuversicht kehrt zurück. Tätigkeiten wie Autofahren und Schwimmen werden selbstverständlich. Sie beginnt mit »Online Dating«, lernt ihren Mann kennen, lieben und heiratet ihn. Ihr Selbstvertrauen lebt auf, wie sich auf ihrer Hochzeit im souveränen Umgang mit dem mobilen Gerät zeigt: »They got married, and on the day she walked down the aisle she took her external processing unit off and put it aside. It didn't go with her dress, she said, and she had a feeling that she was going to be O. K.«<sup>94</sup>

Die Entwicklung findet ein jähes Ende, als die Firma keine Investoren mehr findet. Die Machbarkeitsstudie wird im Oktober 2012 beendet.<sup>95</sup> Das Gehirn-

89 Cook et al. 2013: 569 f.

90 A. a. O.: 566.

91 Vgl. Kenneally 2021: 3.

92 Ebd.

93 Cook et al. 2013: 567.

94 Kenneally 2021: 8.

95 Cook 2013: 564.

implantat muss entfernt werden. Rita L. zögert die Operation so lange wie möglich heraus. Sie hat sich mit dem Gerät identifiziert. Es ist zu einem Teil ihrer selbst geworden.<sup>96</sup> In 2013 ist es so weit.

Was den Test betrifft, so war dieser erfolgreich. Das Ziel wurde erreicht, das Konzept validiert und eine Fülle an Daten gewonnen. Und trotz der Entfernung des Geräts war der Test auch für Rita L. ein Erfolg. Sie hatte drei Jahre lang keinen Anfall. Das Gerät hatte ihr ermöglicht, Kontrolle über die epileptischen Anfälle zu gewinnen und ihr Leben zu verändern, ihre Beziehungen zur Welt, zu Anderen, zu sich selbst neu zu erschließen; mehr noch, »she had never had a self that she could trust before«. <sup>97</sup>

## 5 Die Zeit danach

Doch die Geschichte geht weiter. In der Zeit danach zeigt Rita L. ein *Sensorium* für sich anbahnende Epilepsie-Anfälle, das sich in der vorangehenden Etappe, also während des BCI-Tests, herausgebildet haben muss, ohne dass es bemerkt wurde.

»Leggett's identity changed again once the device was gone. Now she knew great loss, but she also knew things that had been impossible to understand before the device. Like many people with epilepsy, she had often found herself fuzzy for a considerable amount of time after a seizure. That state made it very difficult to notice the signs that preceded seizures which could act as a natural warning light. These days, when she gets a funny, flip-floppy feeling inside, she takes antiseizure medication. She's not always sure. Sometimes she gets her husband to weigh in. He says, ›Go with your first instinct,‹ and usually she takes a pill. She is now seizure-free.«<sup>98</sup>

Das hat niemand erwartet. Das war nicht vorhersehbar. Da ist etwas entstanden, was sich nicht mehr allein durch Synchronisation von Mensch und Maschine erklären lässt.

---

96 Kenneally 2021: 3.

97 Ebd.

98 A. a. O.: 9. Hervorhebung der Verfasserin.

## II Eine gemeinsame Ordnung von Mensch und Maschine im Fall Rita Leggett

Dass im Fall Rita L. von einer *gemeinsamen Ordnung* der Rhythmen von technischem und menschlichem Prozess ausgegangen werden kann, lässt sich aus der einhundertprozentigen Prognoseleistung des Geräts in ihrem Fall schließen. Worin besteht nun diese gemeinsame Ordnung? Sie besteht in einer sich bewegendem Einheit von zwei Prozessen, dem *prozessierenden Algorithmus* zum einen und *Perioden des Erlebens- und Tätigkeitszusammenhangs* von Rita L. zum anderen.

Was markiert Rhythmen der eigenen Tätigkeit für das Subjekt? Somatische Marker,<sup>99</sup> körperliche Änderungen, die sich als Emotionen zeigen, markieren Rhythmen. Was erfasst der Algorithmus? Er erfasst körperliche Hinweise in Form von Daten, die im Fall von Rita L. mit einhundertprozentigen Wahrscheinlichkeit die Prognose eines neuronalen Zustands ermöglichen. Das Warnsignal verbindet in unserem Fall beide, den prozessierenden Algorithmus und Perioden des Erlebens- und Tätigkeitszusammenhangs.

Die so wahrnehmbare Einheit der Prozesse wird von der Maschine festgestellt. Rita L.s Handlung ist eine von der digitalen Messung abhängige Größe, auch wenn diese ihrerseits auf der Tätigkeit der Forscher und den elektrischen Prozessen von Rita L.s Gehirn basiert. Für ein tieferes Verständnis wenden wir uns nun dem Prozess des Menschen zu.

## F Entwicklung als Funktionswechsel

Bei dem Versuch Digitalisierung und die damit einhergehende Entwicklung des Menschen zu verstehen, wurde bisher die Synchronisation von Mensch und Maschine betrachtet. Nun soll der Prozess des Menschen und seine Entwicklung im Übergang von der nicht-digitalen zur digitalen Organisation der Tätigkeit untersucht werden.

### I Rita Leggett: Individuelle Entwicklung

In der Entwicklung von Rita L. über den gesamten Zeitraum von 2010 bis 2013 hinweg lassen sich drei Stufen der Organisation ihrer Tätigkeit unterscheiden: 1. ihre nicht-digitale durch Epilepsie begrenzte Tätigkeit vor 2010; 2. ihre digitalisierte Tätigkeit von 2010 bis 2013 und 3. ihre durch ein Sensorium für

---

99 Damasio 2023.

Epilepsie vermittelte Tätigkeit nach 2013. Das, was im Fall Rita L. neu ist und nicht nur hier, sondern übergreifend neu und unerwartet, ist ihr *Sensorium für epileptische Anfälle* und ihre damit einhergehende eigene, nicht mehr von der Maschine abhängige Beziehung zur Epilepsie.

## 1 Funktionswechsel

Bis 2010 befand sich Rita L. aufgrund der Epilepsie in einer Situation, die jede Entwicklung auf den kontrollierbaren Nahbereich beschränkte und jede raumzeitliche Erweiterung ihrer Lebenstätigkeit ausschloss. Der Test zeigt nun schon beim ersten Ereignis, dass es Rita L. gelingt, die Epilepsie zu kontrollieren.

Die sich hier zeigende Entwicklung lässt sich als Funktionswechsel<sup>100</sup> der nicht-digitalen Mittel verstehen, der sich im Kontakt mit dem digitalen Gerät und der darüber vermittelten Beziehung zur Epilepsie einstellt.

Im Kontakt mit dem digitalen Gerät kann Rita L. mit den ihr bisher verfügbaren Mitteln nicht-digitaler Art die Wirkungen der Epilepsie kontrollieren. Rita L. versteht das im Fluss ihrer Lebenstätigkeit auftauchende Signal der digitalen Maschine als Warnsignal, das sie zu Maßnahmen der Kontrolle veranlasst. Der Gebrauch des Geräts setzt auf Seiten von Rita L. Vertrauen in die Prognosen des Geräts, aber keine besonderen Kenntnisse und Fertigkeiten voraus. Die subjektiven Voraussetzungen, die notwendig sind, um ein digitales Gerät zu bedienen und die erhaltene Information umzusetzen, reichen. Subjektiv muss Rita L. sich nicht verändern, um die Hinweise des digitalen Geräts zu verstehen und umzusetzen. Rita L. muss den Algorithmus nicht kennen, sie muss den neurologischen Zusammenhang von Vorzeichen und Anfallsereignissen nicht wahrnehmen, sie kann das Warnsignal registrieren und berücksichtigen. Objektiv haben sich ihre Beziehungen zur Welt erweitert.

## 2 Kooperation

Im Zusammenwirken von Rita L. mit der Maschine hat die Maschine beim Friseur-Ereignis die Abstraktion übernommen, die digitale Form der Organisation.<sup>101</sup> Rita L., der Mensch, lässt sich organisieren, indem sie sich an dem Warnsignal orientiert. Sie bringt in das Zusammenwirken mit der Maschine ihre Lebenstätigkeit ein, die damit, soweit vorhersehbar, zum Inhalt wird, zu

---

100 Beurton 1975a.

101 Das Zusammenwirken lässt sich mit Wygotski auch als Zone der nächsten Entwicklung kennzeichnen, Wygotski 1960: 259 ff.



dem, was digital organisiert wird, und, soweit nicht vorhersehbar, unorganisierter, aber wirksamer Kontext der Maschine bleibt.

## **II Eine neue organische Einheit von Subjekt und Objekt im Fall Rita Leggett**

Was zeigt sich beim Friseur-Ereignis? Seitens der Technik bestätigt der Test, dass ein funktionsfähiges digitales Gerät entstanden ist, das einen für Rita L. spezifischen Algorithmus einsetzt. Seitens des Menschen bestätigt der Test beim Friseur, dass es Rita L. mit Hilfe der Maschine gelingt, die Epilepsie zu kontrollieren. Ihre Tätigkeit bei diesem Ereignis ist nicht, aber wird digital. Die nicht-digitale Struktur der Tätigkeit wandelt sich in der Tätigkeit durch den Funktionswechsel der Mittel. Das nicht-digitale Mittel/Organ wandelt seine Funktion in Verbindung mit dem Warnsignal des digitalen Systems und der darüber vermittelten Beziehung zur Epilepsie. Die bisherige organische Einheit von Subjekt und Objekt wird erweitert.

## **G Tätigkeit: Zusammenspiel von Synchronisation und Entwicklung**

In der Tätigkeit gehen synchrone und konsekutive Vermittlung eine Verbindung ein, ohne sich ineinander aufzulösen.

### **I Empfindung**

Entscheidend ist der empirische Moment des *Übergangs* von der Datenverarbeitung zur Wahrnehmung und Umsetzung der Warnung durch Rita L. In diesem Moment ereignet sich die *Aufhebung der (digitalen) Abstraktion*, der Übergang von den Daten zum Körper. Es kommt zur Verdichtung von Zeit und Raum, es ändert sich die raumzeitliche Konstellation und es entsteht eine *Empfindung*: gleich und doch anders. Das, was wahrgenommen wird, gleicht mit Bezug auf die Maschine den durch die Messung vorgegebenen Daten und unterscheidet sich doch in seiner Bedeutung in dieser Situation für diesen Menschen.

Das Zusammenwirken von Synchronisation und Entwicklung führt für Rita L. zu einer *raumzeitlichen Verdichtung im Hier und Jetzt des Handelns* und damit zur Entstehung von Neuem. Beide Impulse wirken zusammen, der Impuls, der aus der Wahrnehmung des *Lichtsignals* resultiert und der Impuls, der aus ihrem Motiv resultiert, das auf die Kontrolle der Epilepsie gerichtet ist.

Das Lichtsignal liefert Rita L. in einer für sie *erfahrbaren Form Zugang zur objektiven Rahmenbedingung Epilepsie*. Dank des algorithmisch gesteuerten Lichtsignals ist Rita L. dieser bisher unkontrollierbaren Macht Epilepsie nicht mehr ausgeliefert. Sie wird zugänglich, weil das Lichtsignal im Einklang mit den Rhythmen der Gehirnprozesse von Rita L. erfolgt, die dem epileptischen Geschehen vorausgehen. Rita L. kann einen aktiven Part übernehmen. Das Lichtsignal dient ihrer Orientierung. Es richtet ihre Aufmerksamkeit auf das Hier und Jetzt des Geschehens, unterstützt sie die erforderlichen Maßnahmen zu ergreifen und sich auf den ihr eigenen Rhythmus einzulassen.

Wie kann Rita L. mit ihrer Tätigkeit, der einfachen Reproduktion, der bloßen Sicherung der Existenz unter den jeweiligen Bedingungen diese schöpferische Leistung erbringen. Wie kann Neues in der Sicherung des Alten entstehen? Im Gebrauch des Gehirnimplantats für die eigene Reproduktion kommen die zuvor voneinander getrennten subjektiven und objektiven Bedingungen der Tätigkeit zusammen. Dort, wo dies nicht geschehen kann, bleiben sie getrennt, oder verletzen, unterdrücken, (zer-)stören sich. Sie gehen eine letztendlich nicht berechenbare, nicht vorhersagbare, nicht kontrollierbare Verbindung ein.

## II Erweiterte Reproduktion

Die einfache Reproduktion ihres Lebens wird für Rita L. im Gebrauch des Geräts zur *erweiterten Reproduktion*. Weder die Synchronisation von Mensch und Maschine noch die Entwicklung von Rita L. ist mit dem Friseur-Ereignis abgeschlossen.

Wir führen das Sensorium, das sich Rita L. in der fünften Etappe zeigt, auf ihre Tätigkeit in der vierten Etappe und auf Rita L.s Entwicklung beim Gebrauch des Geräts zurück. Daten zu den damit einhergehenden Änderungen stammen jedoch nicht aus der Machbarkeitsstudie, sondern aus Interviews, die Gilbert mit sechs Teilnehmern der Machbarkeitsstudie geführt und gemeinsam mit Cook, dem Erstautor der Machbarkeitsstudie, und anderen Autorinnen und Autoren publiziert hat. Rita L. wird in dieser Publikation als Patientin 6 geführt.<sup>102</sup>

Patient 6: »[The device] was like an alien at first, [...] you grow gradually into it and get used to it, so it then becomes a part of everyday, it's there every day, it's there every night you go to bed and you put it in a place that it can still read you so it's like

102 Das Zitat »With the device, I found myself«, das Kenneally Rita Leggett zuschreibt (vgl. Kenneally 2021: 5), wird bei Gilbert Patientin 6 zugeschrieben: Gilbert et al. 2019: 87, Tabelle 1.

a teddy bear. Really it's there and you can see it, you know that if you open your eyes so it's always there, it follows you through the shower everywhere and it becomes part of you. Because that's what it did, it was me, it became me, [...] with this device I found myself. «<sup>103</sup>

Das Zitat öffnet den Blick für den weiter- und tiefergehenden Prozess der Entwicklung Rita L.s.

Zu Beginn dominiert die digitale Abstraktion den Ablauf und Rita L. handelt, selbst entschieden, in weitgehender Abhängigkeit vom Gerät. Rita L. sieht das Gerät in dieser Zeit als ›Fremden‹. Die *Erfahrung* lehrt sie, dass sie sich auf die Prognosen des Geräts verlassen kann und das eigentliche Motiv ihrer Teilnahme an dem Test wird wirksam. Sie beginnt ihre Beziehungen zur Welt, zu anderen und zu sich selbst zu erweitern. Das Gerät wird Mittel und Begleiter. In den verschiedensten Situationen variiert und spezifiziert Rita L. den Mitteleinsatz mit Blick auf Zeit, Bedingungen und Bedürfnisse. So bildet sie im Gebrauch des digitalen Mittels eine eigene Abstraktion über den Zusammenhang von Warnsignal und Wirkung der Maßnahmen, Zweck des Mittels und Möglichkeiten ihr Leben zu führen. Sie wird eins mit dem Gerät. Rita L. bildet ein eigenes Mittel und *Sensorium*: Sie kompensiert eine Schwäche der Maschine, die Unbeweglichkeit derselben, durch eigene Flexibilität. Spätestens mit der Ankündigung, dass das Implantat entfernt werden muss, realisiert sie den Prozess mit geschärfter Aufmerksamkeit und sucht, was wir nur vermuten können, aktiv nach Hinweisen, die sie in der Zeit danach unabhängig machen. Dabei wird sie für den Übergang das digitale Warnsignal als Prüfinstanz für ihre eigene Mittelbildung nutzen.

Die Aussagen Rita L.s lassen ahnen, wie die digitale Struktur individuell differenziert und aufgehoben wird und wie sich für Rita L. der organische Zusammenhang mit der Epilepsie als Lebensbedingung erweitert und vertieft. Das Mittel ist anfangs das Warnsignal, dann das Implantat und schließlich der individuell reproduzierte Zusammenhang. Erweiterte Reproduktion kann als ein Prozess der Einheit von zwei Bewegungen verstanden werden: Abstraktion und Konkretion, Strukturbildung und Vertiefung der organischen Vermittlung mit der Welt.<sup>104</sup>

Was die Erkenntnis menschlicher Tätigkeit angeht, zeigt das Modell die Grenzen linearer Methoden und den notwendigen Zusammenhang von Synchronisation und Entwicklung. Beide Theorien setzen einander voraus.

103 Gilbert et al. 2019: 88.

104 Abstraktion lässt sich durch Konkretion aufheben und vertiefen.

## H Schluss

Der Fall Rita Leggett ist ein Modell der Digitalisierung menschlicher Tätigkeit, mit Hilfe dessen sich die einleitend gestellten Fragen beantworten lassen: Was ist digitalisierte Tätigkeit? Worin unterscheidet sich die digitalisierte von der nicht-digitalisierten Tätigkeit, wie entsteht sie und was ist das wirklich Neue dabei?

Digitalisierte Tätigkeit ist eine neue Art der Reproduktion des Menschen und nur teilweise vorhersagbar. Die Maschine, der prozessierende Algorithmus, wird in der digitalisierten Tätigkeit als Struktur wirksam. Sie reduziert den Menschen auf einen Datenlieferanten und seine Tätigkeit auf ein System der Gewinnung und Verarbeitung von Daten, das durch die Black Box kontrolliert wird. Diese Maschine ist blind für den Kontext, für die einzigartigen, nicht vorhersehbaren Aspekte der Tätigkeit.

Zwischen digitaler Struktur und Kontext, zwischen digital erfassten und nicht erfassten Eigenschaften subjektiver und objektiver Bedingungen entstehen Spannungen, die in der Reproduktion durch Synchronisation und Entwicklung auf die eine oder andere Art und Weise vermittelt werden müssen. Dabei kann sich eine neue organische Einheit bilden, die, wie gezeigt, die Grenzen des digitalen Raums überschreitet.

## Literatur

- Anonymus o. J.: Uhren-Synchronisation. In: Uni Lübeck: Institut für Neurobiologie. <https://www.neurobio.uni-luebeck.de/forschung/uhren-synchronisation> (abgerufen am 15. 11. 2024).
- Benedikter, Roland/Fahti, Karim 2022: Die Zukunft des menschlichen Bewusstseins: techno-anthropologische Hybridisierung? In: Kovec, Philip/Priddat, Birger P. (Hg.): Selbstverwandlung. Weimar, Metropolis: 47–70.
- Beurton, Peter 1975a: Zur Dialektik in der biologischen Evolution. In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, 7: 913–925. <https://doi.org/10.1524/dzph.1975.23.7.913>.
- Beurton, Peter 1975b: Einige Bemerkungen zur Mosaikevolution. In: Zeitschrift für geologische Wissenschaften 5. Verlag für Geowissenschaften Berlin: 539–545.
- Beurton, Peter 1979: Biologische Evolution und Subjekt-Objekt-Dialektik. In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 5: 558–570.

- Bogutzky, Simon 2017: Objektivierung und Messung von Flow-Erleben beim Gehen und Laufen für mobile Applikationen (zugleich Dissertation Universität Bremen 2017) <https://media.suub.uni-bremen.de/handle/elib/1223> (abgerufen am 01. 09. 2022).
- Brose, Hanns-Georg/Kirschsieper, Dennis 2014: Un-/Gleichzeitigkeit und Synchronisation. Zum Verhältnis von Diachronie und Synchronie in der Theorie sozialer Systeme. In: *Zeitschrift für Theoretische Soziologie* 2: 172–219.
- Boom, Jan 1991: Collective Development and the Learning-Paradox. In: *Human Development* 34 (5): 273–287.
- Bundesministerium für Bildung und Forschung 2020: Industrie 4.0: Innovationen im Zeitalter der Digitalisierung. High Tech Strategie 2025. In: BMBF. [https://www.bmbf.de/SharedDocs/Publikationen/de/bmbf/5/30916\\_Industrie\\_4\\_0.pdf](https://www.bmbf.de/SharedDocs/Publikationen/de/bmbf/5/30916_Industrie_4_0.pdf) (abgerufen am 15. 11. 2024)
- Bundesministerium für Gesundheit 2024: Weltgesundheitsorganisation (WHO). In: BMG. 20. 09. 2024. <https://www.bundesgesundheitsministerium.de/themen/internationale-gesundheitspolitik/global/who> (abgerufen am 15. 11. 2024).
- Bundesministerium für wirtschaftliche Zusammenarbeit und Entwicklung 2024: Gemeinsames Engagement gegen Pandemien. In: BMZ. <https://www.bmz.de/de/themen/corona-pandemie> (abgerufen am 15. 11. 2024).
- Bundesregierung 2022: Bali-Erklärung der Staats- und Regierungschefinnen und -chefs der G20. G20 Gipfel Indonesia 2022. <https://www.consilium.europa.eu/media/60201/2022-11-16-g20-declaration-data.pdf> (abgerufen am 15. 11. 2024) <https://www.bundesregierung.de/resource/blob/992814/2143372/17b8004be8ecf7b48a06ef3d2849b5cf/2022-11-16-declaration-g20-deu-data.pdf>.
- Cook, Mark J/O'Brien, Terence J./Berkovic, Samuel F./Murphy, Michael/Morokoff, Andrew/Fabinyi, Gavin/D'Souza, Wendy/Yerra, Raju/Archer, John/Litewka, Lucas/Hosking, Sean/Lightfoot, Paul/Ruedebusch, Vanessa/Sheffield, W. Douglas/Snyder, David/Leyde, Kent/Himes, David 2013: Prediction of seizure likelihood with a long-term, implanted seizure advisory system in patients with drugresistant epilepsy: A first-in-man study. In: *Lancet Neurology*, 12 (6): 563–571. [https://doi.org/10.1016/S1474-4422\(13\)70075-9](https://doi.org/10.1016/S1474-4422(13)70075-9).
- Damasio, Antonio 2023: Consciousness begins with feeling, not thinking. In: IAI News. <https://iai.tv/articles/consciousness-begins-with-feelings-hanna-damasio-auid-2462> (abgerufen am 15. 11. 2024).
- DiLorenzo, Daniel J. 2019: Neurovista: Concept to first-in-man: The war story behind launching a venture to treat epilepsy. In: *Surg Neurol Int.* 10: 175.

- DiLorenzo, Daniel J./Leyde, Kent W./Kaplan, Dmitry 2019: Neural State Monitoring in the Treatment of Epilepsy: Seizure Prediction – Conceptualization to First-In-Man Study. In: *Brain Sci.* 9 (7): 156. <https://doi.org/10.3390/brainsci9070156>.
- Drew, Liam 2019: Agency and the algorithm. In: *Nature* 571: 19–21.
- Drew, Liam 2020: »Like taking away a part of myself« – life after a neural implant trial. *Nature Medicine* 26 (8): 1154–1156. <https://doi.org/10.1038/d41591-020-00028-8>.
- Federal Register 2023: Executive Order 14081 of September 12, 2022. 88 (819). <https://www.federalregister.gov/documents/2023/04/27/2023-08841/executive-order-14081-advancing-biotechnology-and-biomanufacturing-innovation-for-a-sustainable-safe> (abgerufen am 15. 11. 2024).
- Fodor, Jerry 1980: Fixation of Belief and Concept Acquisition. In: Piattelli-Palmarini, Massimo (Hg.): *Language and Learning. The Debate between Jean Piaget and Noam Chomsky*. London, Henley, Routledge & Kegan Paul: 143–149.
- Ghamari, Mohammad/Janko, Balazs/Sherratt, Simon/Harwin, William/Piechocki, Robert J./Soltanpur, Cinna 2016: A Survey on Wireless Body Area Networks for eHealthcare Systems in Residential Environments. In: *Sensors*, 16 (6): 831. <https://doi.org/10.3390/s16060831>.
- Gilbert, Frédéric/Cook, Mark 2015: Are Predictive Brain Implants an indispensable feature of autonomy? In: *Bioethica Forum* 8 (4): 121–127.
- Gilbert, Frédéric/Cook, Mark/O'Brien, Terence J./Illes, Judy 2019: Embodiment and Estrangement: Results from a First-in-Human »Intelligent BCI« Trial. In: *Sci Eng Ethics* 25 (1), 83–96. <https://doi.org/10.1007/s11948-017-0001-5>.
- Grüter, Barbara M. 1990a: Widerspruch. Individuelle Entwicklung als Systemerneuerung. Heidelberg, Asanger.
- Grüter, Barbara M. 1990b: »Individuelle Entwicklung als Systemerneuerung« – Zu einigen Problemen der genetischen Erklärung. Entwicklung von Denkprozessen und Argumentationsfiguren. 9. Tagung Entwicklungspsychologie in München 16.–20. Sept. 1989. Arbeitsgruppe 3. Fribourg: Pädagogisches Institut der Universität Fribourg: 13–21.
- Grüter, Barbara, M. 1998: Transformation zur Informationsgesellschaft und das Projekt AIKO. Ein Forschungsbericht. Berlin, Freie Universität Berlin.
- Grüter, Barbara M. 2002: Mensch-Maschine-Interaktion. Über die Rolle der Erfahrungen der Nutzer beim Gebrauch und der Gestaltung von Maschinen und Medien. Beitrag zum Teilprojekt A 3 »Grenzen der wissenschaftlich-technischen Beherrschung und »anderes Wissen« – Umbrüche im gesellschaftlichen Umgang mit sinnlicher Erfahrung« im Rahmen des Son-

- derforschungsbereiches »Reflexive Modernisierung« (SFB 536) Bremen. Hochschule Bremen.
- Grüter, Barbara/Bogutzky, Simon/Hajinejad, Nassrin 2016: Flow-Maschinen: Körperbewegung und Klang – Schlussbericht 2016. Schlussbericht für das Bundesministerium für Bildung und Forschung. Förderkennzeichen: 03FH084PX2.
- Hacker, Winfried 1973: Allgemeine Arbeits- und Ingenieurspsychologie. Berlin, VEB Deutscher Verlag der Wissenschaften.
- Hacker, Winfried 2016: Vernetzte künstliche Intelligenz/Internet der Dinge am deregulierten Arbeitsmarkt: Psychische Arbeitsanforderungen. In: Journal Psychologie des Alltagshandelns 9 (2): 4–21.
- Harari, Yuval Noah 2020: Homo Deus. Eine Geschichte von Morgen. München, C. H. Beck.
- Hildebrandt, Mireille 2014: Location data, purpose binding, and contextual integrity. In: Floridi, Luciano (Hg.): Protection of Information and the Right to Privacy – A New Equilibrium? New York, Springer: 31–62. [https://doi.org/10.1007/978-3-319-05720-0\\_3](https://doi.org/10.1007/978-3-319-05720-0_3).
- Holmes, David 2014: Can technology reveal the natural history of epilepsy? In: The Lancet Neurology IN CONTEXT 13 (4): 347–348. [https://doi.org/10.1016/S1474-4422\(14\)70058-4](https://doi.org/10.1016/S1474-4422(14)70058-4).
- Kenneally, Christine 2021: Do brain implants change your identity? In The New Yorker April 26 & May 3, <https://www.newyorker.com/magazine/2021/04/26/do-brain-implants-change-your-identity> (abgerufen am 15.11.2024).
- Kingwell, K. 2013: Implantable device advises patients with epilepsy of seizure likelihood. In: Nat Rev Neurol 9 (297). <https://doi.org/10.1038/nrneurol.2013.94>.
- Kurzweil, Ray 2005: Singularity Is Near: When Humans Transcend Biology. New York, Viking Press.
- Leontjew, Alexei N. 1982: Das Problem der Tätigkeit in der Psychologie. In: Ders.: Tätigkeit, Bewusstsein, Persönlichkeit. Frankfurt/M., Campus, 75–120.
- Maier, Michael 2022: Hat der Ausstieg aus dem Petro-Dollar begonnen? In: Berliner Zeitung. <https://www.berliner-zeitung.de/wirtschaft-verantwortung/hat-der-ausstieg-aus-dem-petro-dollar-begonnen-li.255669> (abgerufen am 15.11.2024).
- Miller, George A./Galanter, Eugene/Pribram, Karl H. 1960: Plans and the structure of behavior. New York, Holt.
- Moxter, Michael 1992: Güterbegriff und Handlungstheorie. Eine Studie zur Ethik Friedrich Schleiermachers. Kampen, Kok Pharos.

- Neukamm, Martin o. J.: Evolution der Vierbeiner – Die evolutionäre Zwischenform Tiktaalik roseae. In: AG Evolutionsbiologie <https://www.ag-evolutionsbiologie.net/html/2008/tiktaalik.html> (abgerufen am 15. 11. 2024).
- Niizeki, Kyuichi/Saitoh, Tadashi 2014: Cardiolocomotor phase synchronization during rhythmic exercise. In: *The Journal of Physical Fitness and Sports Medicine*. 3 (1): 11–20. <https://doi.org/10.7600/jpfsm.3.11>.
- Parlitz, Ulrich/Pikovsky, Arkady/Rosenblum, Michael/Kurths, Jürgen 2006: Schwingungen im Gleichtakt. Synchronisation – ein universelles Ordnungsprinzip für Oszillationen und Rhythmen. In: *Physik Journal* 5 (10): 33–40.
- Pedersen, Isabel 2020: Will the Body Become a Platform? Body Networks, Datafied Bodies, and AI Futures. In: Pedersen, Isabel/Iliadis, Andrew (Hg): *Embodied Computing: Wearables, Implantables, Embeddables, Ingestibles*. Cambridge/Mass., MIT Press: 21–48. <https://doi.org/10.7551/mitpress/11564.003.0004>.
- Piaget, Jean 1971: *Psychologie der Intelligenz*. Olten, Walter-Verlag.
- Pikovsky, Arkadi/Rosenblum, Michael/Kurths, Jürgen 2001: Synchronization. A universal concept in nonlinear sciences. Cambridge, Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511755743>.
- Rocher, Luc/Hendrickx, Julien M./de Montjoye, Yves-Alexandre 2019: Estimating the success of re-identifications in incomplete datasets using generative models. In: *Nature Communications* 10: 1–9. <https://doi.org/10.1038/s41467-019-10933-3>.
- Rosenblum, Michael/Pikovsky, Arkady/Kurths, Jürgen/Schäfer, Carsten/Tass, Peter A. 2001: Phase synchronization. From theory to data analysis. In: Moss, Frank/Gielen, Stan (Hg.): *Handbook of Biological Physics* 4: 279–321. North-Holland, Elsevier Science. [https://doi.org/10.1016/S1383-8121\(01\)80012-9](https://doi.org/10.1016/S1383-8121(01)80012-9).
- Ruben, Peter 1976: *Wissenschaft als allgemeine Arbeit*. In: Ders.: *Dialektik und Arbeit der Philosophie*. Köln, Pahl-Rugenstein 1978: 9–51.
- Shannon, Claude E./Weaver, Warren 1963: *The Mathematical Theory of Communication*. Urbana/Ill., University of Illinois Press.
- Steinhoff, Christine 2016: Aktueller Begriff – Industrie 4.0. In: *Wissenschaftliche Dienste Deutscher Bundestag* 23/16.
- Strogatz, Steven 2008: The science of sync. In: TED. [https://www.ted.com/talks/steven\\_strogatz\\_the\\_science\\_of\\_sync](https://www.ted.com/talks/steven_strogatz_the_science_of_sync) (abgerufen am 15. 11. 2024).
- Strogatz, Steven/Abrams, Daniel M./McRobie, Allan/Eckhardt, Bruno/Ott, Edward 2005: Crowd synchrony on the Millennium Bridge. In: *Nature* 438: 43–44. <https://doi.org/10.1038/438043a>.
- Sobiella, Christian/Langrock-Kögel, Christiane 2020: Andechser Bunker-Experiment: die innere Uhr erforschen, In: *enorm Magazin*. 23 <https://enormmagazin.de/gesellschaft/wissenschaft/zeit/chronobiologie-das-bunker-experiment> (abgerufen am 13. 12. 2022).



- Tapscott, Don 1996: Die digitale Revolution. Verheißungen einer vernetzten Welt – die Folgen für Wirtschaft, Management und Gesellschaft. Wiesbaden, Gabler. <https://doi.org/10.1007/978-3-322-82739-5>.
- Volpert, Walter 1974: Handlungsstrukturanalyse als Beitrag zur Qualifikationsforschung. Köln, Pahl-Rugenstein.
- Wiener, Norbert 1963: Kybernetik. Regelung und Nachrichtenübertragung im Lebewesen und in der Maschine. Mit Ergänzung von 1961 zu lernenden und sich selbst reproduzierenden Maschinen. Zweite, revidierte und ergänzte Auflage. Düsseldorf, Econ-Verlag.
- Wygotski, Lev Semjonowitsch 1969: Denken und Sprechen. Frankfurt/M., Fischer.



## Realpräsenz

### Abendmahlstheologie als Medien-Anthropologie?

Michael Moxter

Gustav Radbruch erklärt im ersten Paragraphen seiner Rechtsphilosophie, wie sich das Recht zu anderen Kulturererscheinungen verhalte. Da zu letzteren auch die Religion gehört, bestimmt der Jurist, Sozialdemokrat und spätere Justizminister der Weimarer Republik diese als eine Bejahung der Welt, die deren Abgründigkeit ertrage und der Ambivalenz der Welterfahrung trotze<sup>1</sup>. Recht und Religion seien demzufolge auf denselben Kontrast zwischen Wert und Wirklichkeit, zwischen Soll-Erwartung und Faktizität bezogen, aber jeweils auf eigene Weise. Das Recht und in seiner Folge auch die Rechtswissenschaft seien auf diesen Gegensatz bleibend und wesentlich ausgerichtet, die Religion dagegen verhalte sich zu ihnen wertüberwindend, sie operiere ›jenseits von Gut und Böse«. Nachdem Radbruch die Eigenständigkeit der Religion innerhalb der Kultur auf diese Weise gewürdigt hat, merkt er an, sie könne ihre typische Leistung nur im Vollzug erbringen, nur in einer Bindung an den jeweiligen Augenblick. Religion »darf niemals ein Dauerzustand werden [...] Sie ist nicht ein Kloster, in das man eintritt, um nie wieder herauszukommen, sondern eine Wegkapelle, in der man zu kurzer Andacht den Wanderstecken an die Mauer lehnt«<sup>2</sup>.

---

1 In Nachbarschaft zu Tillich heißt es: »Religion ist Bejahung alles Seienden trotz alledem«. Radbruch 2003: 10.

2 A. a. O.: 10 f.

Ich zitiere das wegen der zwischen Raum und Zeit oszillierenden Metaphorik. Klöster sind besondere Orte, die das Zeiterleben auf eine spezifische Weise gestalten und reglementieren. Sie sind auf Dauer gestellt und integrieren die Vielfalt und Diversität alltäglicher und lebensgeschichtlicher Ereignisse in eine konstante, dem Ablauf des Sonnentages folgende, rhythmisierte Zeit, einer vom Ritus erzeugten Gleichförmigkeit. Intervalle zwischen den Stundengebeten sind für temporale Prozesse der Weltveränderung wie der Arbeit reserviert, das liturgisch gestaltete, dem Gotteslob gewidmete Gebet verheißt dagegen Partizipation am himmlischen Chor und bindet durch Wiederholung des Vertrauten den Glauben an Gottes ewige Gegenwart. Der Anspruch der *vita contemplativa*, sich am Unendlichen, an der Betrachtung Gottes auszurichten, hat den Preis, auf andere Lebensformen definitiv zu verzichten (man tritt in das Kloster ein, um nie wieder herauszukommen). Ganz anders die Rolle der Alltagsreligion, zumal in der Moderne. Sie kann (und darf) nach Radbruch nur Unterbrechung sein. Der mimetische Nach- und institutionell gesicherte Mitvollzug der himmlischen Liturgie wird durch die Kurzandacht abgelöst, weil diese der in der Neuzeit zu sich selbst kommenden *vita activa* am besten entspricht.

## 1 Beobachtungen zur medialen Temporalisierung

Korrelationen zwischen Zeiterfahrung und Zeitgestaltung einerseits und Religion bzw. liturgischer Praxis andererseits wurden unter vielfältigen Perspektiven beschrieben<sup>3</sup> und spielen selbstverständlich auch im Kontext von Säkularisierungsdebatten eine Rolle (etwa als Umstellung von einer zyklischen Zeiterfahrung der griechischen Antike auf die Linearität einer die Heilsgeschichte nachahmenden Fortschrittsgeschichte bei Hermann Cohen<sup>4</sup> und Karl Löwith<sup>5</sup> oder als Gegensatz zwischen der Zeit drängender Entscheidung und der Permanenz endloser Debatten<sup>6</sup> bzw. als soteriologische Qualifikation des Augenblicks der Entscheidung bei Kierkegaard und Bultmann<sup>7</sup>). Im Kontext der in diesem Band dokumentierten Konsultation unter dem Denktitel ›Menschsein 4.0‹ gelten in verwandter Weise die Transformationen des Zeiterlebens und korrespondierend der Religion(en) durch digitale Medienpraktiken als einschlägige Phänomene für die Beschreibung der *conditio humana*. Ich

3 Vgl. Georgi et al. 1994.

4 Cohen 1929: 290 ff., 304 ff.

5 Löwith 1976.

6 Vgl. Schmitt 1972: §§ 35 u. 51 ff.

7 Vgl. Moxter 1994.

nenne in diesem ersten Abschnitt einige Aspekte, die m. E. in dieser Hinsicht Aufmerksamkeit verdienen.

Im Blick auf die Raumerfahrung gehört zur Eigenart der Medien ihre Fähigkeit, Abwesendes anwesend sein zu lassen, Fernes in die Nähe zu holen oder im digital vernetzten *home office* eine *global agency* zu entfalten. In dieser Formulierung manifestiert sich bereits eine zeittheoretische Dimension der Medien, wenn das Telefon Präsenz der Abwesenden ermöglicht, in und durch Schrift das *Vergangene* aktuelle Bedeutung gewinnt oder, um von noch älteren Medien zu sprechen, wenn im Bild die Toten unter den Lebenden bleiben. Friedrich Kittler hat in diesem Sinne als spezifische Leistung der Medien ihre Macht zur »Zeitachsenmanipulation«<sup>8</sup> identifiziert. Zu ihr gehört auch die Möglichkeit der Beschleunigung, mit der Eisenbahnfahrt und Produktionsabläufe maschineller Herstellung zur Signatur der industriellen Revolution wurden, die mit Heinrich Heine<sup>9</sup> gesprochen, den Raum tötet, um nur Zeit übrig zu lassen. Digitalisierung ist insofern ein weiteres Mittel zur exponentiellen Steigerung von Verknüpfungsgeschwindigkeiten und der Reaktion auf Information mit Information, was Maurice Blanchot in Analogie zu Flugzeugen, die schneller als der Schall sind, als ein Durchbrechen der Zeitmauer beschrieben hat.<sup>10</sup> Die Frage, wie in der digitalen Revolution unserer Tage die Mediengebundenheit des menschlichen Zeiterlebens die religiöse Praxis verändert oder – in umgekehrter Blickrichtung – wie Religion den Umgang mit der Zeit prä- und refiguriert, impliziert Aufgaben einer humanen Selbstbeschreibung, die keine anthropologische Wesensbestimmung beansprucht oder intendiert, wohl aber Aufmerksamkeit für die *conditio humana* fordert und anregt.

Unter ›Temporalisierung‹ wird hier mit Niklas Luhmann ein Verfahren verstanden, das Komplexität dadurch reduziert, dass ein System in ein Nacheinander bringt (sequenziert),<sup>11</sup> was im Zugleich ein unüberschaubares Chaos wäre und bliebe. Das System investiert Zeit als Mittel des Aufbaus und der Stabilisierung von Ordnungen. Umso weniger Zeit verbraucht wird, um Unterscheidungen zu generieren und applizieren, desto effektiver die Gestaltung. Insofern ist die Möglichkeit eines nahezu instantanen Austauschs von Informationen nicht allein ein Effizienzgesichtspunkt bei der Optimierung von Übertragungswegen durch Rechenmaschinen, sondern auch ein Indikator der Veränderungsdynamik sozialer Praktiken. Medienrevolutionen erhöhen nicht allein die Geschmeidigkeit der Transportkanäle, sondern transformieren die

8 Kittler zitiert nach Krämer 2020: 293.

9 Vgl. seinen Bericht über die Geschwindigkeit der Eisenbahn anlässlich der Eröffnung der Bahnstrecken Paris–Rouen bzw. Paris–Orleans vom 5. Mai 1843, in: Heine 1843: 250.

10 Stiegler 2009: 29.

11 Luhmann 1980: 235–300, 238 f.

Art, wie gehandelt wird. In der Alltagswelt zeigt sich das zum Beispiel daran, dass der Einsatz zeitsparender Technologien sich nicht als Gewinn von Freizeit manifestiert, sondern es vielmehr erlaubt, mehrere Dinge gleichzeitig zu tun (multitasking) – was paradoxerweise das Gefühl permanenter Zeitknappheit befördert. Mediennutzer sparen Zeit, aber unter erhöhtem Zeitdruck.

Judy Wajcman, deren Diagnose ich in dieser Beobachtung folge, zitiert das berühmte ›Futuristische Manifest‹ von 1909, das die Faszination für Geschwindigkeit angesichts des Zeitalters des Automobils auf die Formel brachte: »Time and Space died yesterday. We are already living in the absolute, since we have already created eternal, omnipresent speed«<sup>12</sup>. Nun mag es mit dieser neuen Form des Ewigen, die den Tod der Zeit nach sich ziehen soll, nicht allzu weit her sein, wenn die Beschreibung ein *yesterday* und mithin den Unterschied zwischen dem, was ›nicht mehr‹ und was ›schon jetzt‹ (*already*) ist, im Munde führt. Aber das damals artikulierte quasi-mystische Gefühl eines temporalen Mitgerissenseins, einer Entrückung im Geschwindigkeitsrausch verdient Erwähnung, zumal das Zitat einen Zusammenhang von Zeiterleben und Ewigkeitsgedanken in säkularer Gestalt deutlich erkennbar werden lässt. Mitten in der Beschwörung einer kulturellen ›Zeitenwende‹ bekräftigt das Zitat die traditionelle Opposition von Zeit und Ewigkeit, die offenbar keiner platonischen Zweiweltentheorie verpflichtet sein muss, sondern die humane Zeiterfahrung, die Bestimmtheit des Menschen durch Vergänglichkeit, im Horizont eines Anderen der Zeit, hier also des Ewigen und Omnipräsenten, begreift. Vergleichbare Korrelationen begegnen in der räumlichen Dimension, wenn Georg Simmel das städtische Leben darin durch Allgegenwart (Omnipräsenz) charakterisiert sieht, dass in der Stadt alle Möglichkeiten der weiten Welt vorgehalten werden,<sup>13</sup> also (wenn ich aktualisieren darf) zum Beispiel auf dem vermeintlich traditionellen Wochenmarkt mitten im Winter frische Himbeeren und Heidelbeeren im Selbstverständlichkeitsmodus neben den Kartoffeln, Eiern und Äpfeln aus der Region feilgeboten werden. Die Gegenwart aller fabelhaften Dinge innerhalb der Reichweite des öffentlichen Nahverkehrs ist ein Raumphänomen, an dem deutlich wird, dass die Kategorie der ›Allgegenwart‹ in ihrer genuin zeittheoretischen Dimension überhaupt erst freigelegt werden muss, da sie zunächst räumlich konnotiert ist. Synchronisation, Wiederholung,<sup>14</sup> aber auch Verdichtung von Präsenz sind Dimensionen der Temporalisierung eines Gegenwartfeldes. Dass Zeit nicht einfach gegeben ist, sondern durch Akte erzeugt, mithin ein Resultat von Temporalisierung ist,

12 Marinetti zit. n. Wajcman 2015: 47.

13 Zu Simmel vgl. a. a. O.: 52.

14 Vergleiche zu beiden Phänomenen die Analysen von Lorenz Engell zur Zeitlupe in diesem Band.

deutete sich bereits in der von Aristoteles stammenden Verbindung von Zeit und Zählbarkeit an.<sup>15</sup>

Nun ist Beschleunigung nicht nur unter der modernitäts- und kulturkritischen Perspektive der Zeitdruckerzeugung, etwa durch Kolonialisierung der Lebenswelt, zu beklagen. Es legen sich auch andere Perspektiven nahe, etwa im Blick auf Techniken der Zeitmessung, auf immer genauer synchronisierte Uhren, die die Koordination komplexerer Entscheidungen und Handlungsabläufe ermöglichen und an denen sich beobachten lässt, wie sich das Zeiterleben (mit ihm auch das Zeitbewusstsein) verändert. Unterstellt man, dass es nicht nur die objektive Zeit einer äußeren Natur gibt, wie sie in der Abfolge der Jahreszeiten oder von Ebbe und Flut wahrnehmbar wird, und auch nicht nur sogenannte innere Uhren, die einen eigenen Rhythmus des Organismus ausbilden (deren Selbstbezüglichkeit zu Ungenauigkeiten etwa bei der Abkopplung der Schlafenszeit von äußeren Einflüssen führt<sup>16</sup>), sondern auch so etwas wie einen subjektiven, inneren Sinn für Zeit als eines kontinuierlichen Stroms, in dem ein intentional verfasstes und also in retentional-protectionalen Abwandlungen begriffenes Bewusstsein gleichsam schwimmt oder treibt, wird auch die Frage wichtig: Wie kommt es überhaupt zu solchem Fürsichsein des Zeitbewusstseins? Bilden Messinstrumente Basis und Außenhalt präziser Wahrnehmung von objektiver Zeit, so wäre, nach Praktiken (und Medien?) der Verfeinerung auch des Erlebens subjektiver Zeit zu fragen, nicht illegitim. Eine entsprechende Suchbewegung könnte an Überlegungen zum Verhältnis von Anthropogenese und Technikentwicklung anknüpfen, etwa an das, was im Anschluss an Hans Bürger-Prinz von Arnold Gehlen als ›Verlagerung innerer Antriebsmomente in den äußeren Gegenstand‹<sup>17</sup> beschrieben wurde. Menschliches Handeln und auch schon natürliches Verhalten entspringen nicht immer Entscheidungen wie Athene dem Haupte des Zeus, als Kopfgeburten im inneren Willen eines autonomen Subjektes vorbereitet und hernach exekutiert, sondern werden sachgemäßer aufgefasst, wenn man sie als in Situationen und Routinen eingebettet, und in dem Sinne als *responsorisch*<sup>18</sup> begreift, dass ihnen Aufforderungscharaktere aus Gegenständen entgegenkommen. So sind der Stein, mit dem ein Feuer entzündet, oder die zerbrochene Straußeneischale, in der Wasser gesammelt und aufbewahrt werden kann, ›externe Möglichkeiten‹, die nicht aufgrund rationaler Prüfung einem Repertoire zweckdienlicher Instrumente hinzugefügt werden, sondern sie sind sozusagen der Zweckset-

15 Die Zeit als Zahl der Bewegung hinsichtlich ihres Früher und Später setzt Zählbarkeit voraus; vgl. Aristoteles Physik IV/11, 219 b 2.

16 Vgl. Aschoff 1990: 133–144. 140.

17 Vgl. Gehlen 1986: 25.

18 Um einen Begriff von Bernhard Waldenfels aufzunehmen.

zung vorgelagerte Zwecke im Zeug,<sup>19</sup> äußere Verhaltens- oder Handlungstrigger. Dass die Straußeneierschale Wasser zu transportieren anregt, ist darin begründet, dass es sich in ihr sammelt, und die Wahrnehmung dieses Umstandes ist ursprünglicher als der Gedanke an Aufbewahrung und Transport des Wassers, sozusagen eine in den Gegenstand eingelagerte Darstellung der Chance, mit Wasser umsichtig, also *vorausschauend* umzugehen. Man könnte das als ein subjektiven Zwecken vorgängiges und verkörpertes Verhältnis zur Zeit beschreiben. Es gehört zum Charakter solch aufforderungsimprägnierten Zeugs, dass *jetzt und hier* Wasser sich darbietet, das man *später und dort* brauchen kann. Was es heißt, Zeit zu haben, wird an Praktiken bewusst. Entsprechend entwickeln die in einer bestimmten Umgebung möglichen Tätigkeiten einen eigenen Zeitsinn, wenn Feuer nicht einfach als durch einen Blitz Erzeugtes, gleichsam als plötzlich aus dem Götterhimmel herabfahrende Urgewalt, sondern als durch Transport eines brennenden Astes, als durch Funken entzündetes Gras erscheint, also als eingehogter Brand, der wieder angefacht werden kann. Feuer und Wasser werden dann weder ausschließlich als Göttermächte noch als reine Elementarkräfte der Natur erlebt, sondern sind in Praktiken erschlossen, die ein Zeitlichkeitsbewusstsein ausbilden.<sup>20</sup> Vor diesem Hintergrund identifizieren Paläoanthropologen etwa Fundstücke in einer Höhle als Indizien menschlicher Lebensformen aufgrund der internen, jenen gleichsam eingeschriebenen Möglichkeiten der Bereithaltung (*maintenance*), ihrer Tauglichkeit als Handlungsmittel. Die Form der Gegenstände qualifiziert sie in Affinität zu Praktiken.

Bernard Stiegler kontrastiert den in dieser Fassung einschlägigen Zusammenhang von technologischer und anthropologischer Evolution mit Rousseaus Bild vom Naturzustand, demzufolge der von aller Kultur freie Naturmensch in einer Welt lebte, in der er nicht nur anderen Vertretern seiner Art desinteressiert aus dem Wege ging, sondern in der der Wilde auch am Morgen seine Schlafstätte aufgab, um dann am Abend in ein Wutgeheul über den Verlust seines Bettes auszubrechen, vom Einbruch der nächsten Nacht vollkommen überrascht.<sup>21</sup> Rousseaus Urmensch steht also nicht nur relationslos zu Seinesgleichen, sondern auch zeitlos zur Welt, so dass er – wenn mir der Kallauer erlaubt ist – in diesem Setting keine Zukunft haben kann. Was ihn allererst zum Kulturmenschen macht und den Urmenschen als bloß fiktiven Ausgangspunkt aus den weiteren Phasen der Anthropogenese verschwinden lässt,

---

19 Um Heideggers Begriff aufzunehmen. Zur Außenwelt-Auslösung von Handlungen (Straußenei) vgl. Gehlen 1986: 23. 52. 55.

20 Stiegler 2009: 255.

21 Rousseau 1971: 139.



erklärt Stiegler<sup>22</sup> mit Rückgriff auf Heidegger aus der Konstitution eines Zeitbewusstseins. Dieses entspringe aus dem Bewusstsein eines Seins-zum-Tode und zugleich eines Schon-Da-Seins, also zwischen dem Ausgriff auf ein Enden und einem Sinn für Abkünftigkeit bzw. Schon-Angefangen-haben. Gräber sind Orte und Bestattungsriten Praktiken, deren Bildlichkeit Medien schafft, in denen sich ein menschlicher Sinn für Zeitlichkeit sozusagen thanatologisch konstituiert. Dessen Vermitteltheit durch äußere Darstellungsformen zeige sich an den von anderen übernommenen Produkten oder überlassenen Traditionen, in denen eine Vergangenheit aufgehoben sei, die keine selbst erlebte sein müsse, um Relevanz für die Gegenwart zu haben. Der Außenhalt im Objektiv-Objektivierten ermöglicht oder stützt die Ausbildung von innerem Zeiterleben.<sup>23</sup> Erst so bildet sich der Kontrast von innerem Zeitbewusstsein und objektiver, messbarer Zeit. Zeiterfahrung entsteht nach dieser Auffassung in der Spannung von Erinnerung und Antizipation und zwar in der Form, dass beide weder *mental acts* noch *natural facts* sind, sondern in einem Zwischenfeld, am Zuhandenen, am Zeug oder in der Berührung der Toten bzw. der Partizipation an Begräbnisriten ›begriffen‹ werden. Zeitbewusstsein gehört nicht unmittelbar und immer-schon zum Menschsein, zählt also nicht zu sogenannten anthropologischen Kontanten, sondern bedarf des Außenhalts, der Vermittlung, es erwächst mit und an Gegenständen und Handlungen und ist folglich Implikat sich ändernder Bedingtheiten menschlichen Lebens.<sup>24</sup> Philosophiehistorisch läuft diese These wohl darauf hinaus, dass der kontinuierliche Strom des inneren Zeitbewusstseins, von dem Husserls Phänomenologie fasziniert war, erst auf dem Umweg über Medien entsteht, die Heidegger als Existenzialien der Zeitigung zu fassen suchte, etwa in Phänomenen der Sorge oder des Vorlaufens zum Tode. Dem Einwand, die Medientheorie beanspruche an dieser Stelle zu viel, weil sie basalere Verhältnisse, etwa ein vorprädikatives Zeiterleben oder natürliche Rhythmen unsichtbar mache bzw. von ihnen schweige,<sup>25</sup> wird man wohl durch Ausweitung des Medienbegriffs begegnen. Nicht erst Riten, Opfer oder Uhren vermitteln ein Zeitbewusstsein, auch Naturprozesse können als Medien der Zeit aufgefasst werden.

Dieser natürlich nicht unproblematischen Ausweitung entsprechend, würde die Leitthese daher lauten, ›Zeit‹, sei sie nun linear als Ablauf eines unumkehrbaren Nacheinanders, oder dreidimensional als Ineinander von

---

22 Stiegler 2009: 167 f.

23 Im Grunde ist das schon die Pointe von Kants Widerlegung des Idealismus (Kritik der reinen Vernunft B 274 f.); [= AA III, 190 f.].

24 Stiegler 2009: 212.

25 So der Einwand meines Doktoranden Michel Steinfeld, dem ich für Kommentierungen danke.

Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft gedacht oder durch Begriffe wie Augenblick, Punktualität oder Verweilen qualitativ bestimmt, werde nie direkt und unmittelbar, sondern stets medial erfahren.<sup>26</sup> Wenn dem so sein sollte, ergibt sich die Aufgabe, konkrete Unterschiede zwischen Medien im Blick auf die von ihnen jeweils ermöglichte Konfiguration des Zeitbewusstseins zu beschreiben.

Régis Debray hat das auf seine Weise in Angriff genommen, wenn er die von ihm skizzierte ›Mediologie‹ hinsichtlich der jeweils präferierten Zeitdimension ordnet, eine Ordnung, die idealtypisch gemeint ist, bei der es also immer auch Überschneidungen und Gegenbeispiele gibt. Unter dieser Einschränkung unterschied Debray eine Sphäre des Wortes, die in Mythos, Magie und Religion auf die vielzitierten ›Anfänge von allem‹ zentriert sei und ihre typische Form der Temporalisierung in der Repetition, im wiederholenden Gedächtnis habe – bis hin zum als Kreis von Kreisen gedachten Hegelschen Begriff. Typisch für diese Logosphäre sei daher eine zyklische Konfiguration von Zeit. Mit den Schriftkulturen gewinne dagegen die Linearität, die im Schreiben von links nach rechts oder umgekehrt und im Summieren von unten nach oben ihren charakteristischen Ausdruck findet, eine eigene Sphäre (*Graphosphäre* genannt). An und mit ihr öffne sich der Sinn für Zukünftiges und darum auch für die Abfolge je einmaliger, unwiederholbarer Ereignisse. Und schließlich vollendet sich der Drei-Viertel-Takt dieser Mediologie in einer sogenannten *Videosphäre*, die autozentriert Zeit wesentlich als Präsenz figuriere.

Ein religionstheoretisches Begleitprogramm ordnet diese medialen Formen: Die zyklische Bindung an die Anfänge geht als mündliche Erzählung von Gottes Handlungen bzw. von Gottesbegegnungen der Patriarchen der radikalen Transformation der Religion durch Schrift vorher. Diese ist als Schriftprophetie Öffnung auf Zukunft und zugleich Deutung historischer Ereignisabfolgen, während die *Videosphäre* als ein Kult der Gegenwart (*gen. subiectivus et obiectivus*) operiert, in dem vor allem oder nur noch das zählt, was jetzt direkt übertragen werden kann. Prägungen des Zeitbewusstseins im Horizont des entsprechenden Religionstyps richten sich am Aktuellen und Momenthaften, am je einzeln und individuell Erlebten aus. In der *Videosphäre* gilt alles das, aber auch nur das als wirklich, was sich der Anschauung zum sofortigen Gebrauch oder Verbrauch darbietet. Sein und Zeit vermitteln sich in allen drei Sphären, in dieser letzteren aber nicht mehr als Privilegierung von Vergangenheit oder Zukunft, sondern als *Real Presences*, so sehr sie sekundär mit Erinnerung oder Erwartung verknüpft sind.

---

26 Wir erfahren »die Präsenz eines jeden Augenblicks nur noch vermittelt, erleben die Gegenwart immer bereits als verschoben in Sphären kultureller Ausarbeitung, Durcharbeitung und Konservierung«, meint jedenfalls Stefan Münker, Münker 2015: 74.

Unter der Voraussetzung dieser gewiss dilettantischen Beobachtungen eines Fachfremden frage ich im Folgenden im Horizont meines eigenen systematisch-theologischen Arbeitsfeldes nach der Prägung der Zeiterfahrung bzw. den Weisen der Temporalisierung im Zusammenhang einer evangelisch angelegten Abendmahlstheologie.

## 2 Realpräsenz und Hybridisierung

Wenn in der traditionellen Architektur evangelischer Lehrstücke neben der Lehre von Gott und Mensch und den Prinzipien des Heils auch und zwar umfangreich von den *media salutis* gesprochen wurde,<sup>27</sup> und auf diesem weiten Feld so unterschiedliche Themen wie Gottes Wort, Gesetz und Evangelium, Glaube, Predigt, Kirche und weltliche Obrigkeit, Schrift, vor allem aber die sog. Sakramente einschlägig waren, so deutet sich in dieser Terminologie die Einsicht an, dass es sich jedenfalls um mehr und anderes als um bloße Werkzeuge und Instrumente handelt.<sup>28</sup> Natürliche Gegenstände oder technische Hilfsmittel blieben dem, was zu vermitteln ist, bloß äußerlich; Medien dagegen sind in dem Sinne des zitierten Quenstedtschen Wortes ›übernatürlich‹, dass sie mit den von Gott begründeten ›Heilsgütern‹ intern verbunden sind, also dem Umstand entsprechen, dass Gott als Heiliger Geist sich in ihnen selbst vermittelt. Alles, was weniger bliebe, fiel unter das die Passion eröffnende Verwunderungswort: »Ihr kommt mit Stangen, mich zu fangen?« (Mt 26,55). Was auch immer die systematischen Vordenker der lutherischen Orthodoxie unter der Geburt des neuen Menschen gemeint haben mögen, als Zangengeburt war sie ihnen nicht vorstellbar, wenn anders bei Gott und beim Menschen alles allein auf das Wort ankommt. Auch müsste eine instrumentalistisch geprägte Antwort auf die Frage, wie Gottes Geist Versöhnung bewirkt und Heil in der Welt verbreitet, harte Konkurrenzen erzeugen und Probleme des Typs generieren: Wenn Heil allein durch den Glauben an Christus zu erlangen ist, wofür bedarf es dann noch der Sakramente? Zählt allein das Wort der Zusage oder sollen sich die Glaubenden dem Regiment der Seelsorger und ihrer pastoralen Macht anvertrauen? Und in der Tat: Wäre Wasser ein äußeres Instrument, ließen sich Zwangstaufen als Königsweg der Heiliszueignung theologisch nicht ausschließen oder liefen die Abgrenzung gegenüber Formen der Magie ins Leere. Die Verwendung des Medienbegriffs ist also ein Indiz für das Inter-

27 Vgl. den Abschnitt *De mediis salutis*, in: Pöhlmann 1979: §§ 50–61.

28 *Distinguuntur inter Instrumenta mere naturalia, qualia sunt baculus Mosis, virga Aaronis [...] et media sua essentia supernaturalia*, stellt etwa Quenstedt klar (zit. n. Pöhlmann 1979: 323 f.).

esse, verdinglichende Terminologie zu vermeiden. Spricht die Orthodoxie von Medien, mitunter auch von *Organen*, so tritt an die Stelle der Ausübung äußerlicher Kräfte ein Ineinander von Innerem und Äußerem, von Sinnlich-Materiellem und Sinnhaftem. Medien sind Vermittlungsumwege des Geistes, die eine Unterwerfung des religiösen Bewusstseins unter Ritus und Institution, Heilige Schrift oder Tischgemeinschaft ebenso ausschließen wie dessen vollständige Entbindung von Bezügen auf Äußeres und Anderes (also: den Spiritualismus in der Vielheit seiner reformatorisch perhorreszierten Formen). Die scholastische Theologie, die in Fragen der Heilszueignung mit einer Auffächerung der Ursachenlehre Ordnung stiften wollte und daher an Differenzen wie *causa formalis*, *causa efficiens* und *causa instrumentalis* das von Gott prinzipiell gewollte und von Ewigkeit her bejahte, von Christus erwirkte und durch den Geist im Leben des Einzelnen wirksam werdende Heil zu beschreiben suchte, geriet reformatorisch wegen ihrer aristotelischen Herkunft und ihrer Prominenz bei den Altgläubigen unter den Verdacht, die Taufe oder das gottesdienstliche Handeln zu menschlichen Werken zu machen. Die Einführung des Medienbegriffs erschien folglich als alternative Logik, um mit Luther die Singularität des *meritum Christi* in eine *distributio meriti* zu überführen, die eine Vielzahl von subjektiven Erfahrungen ermöglichen und jeden Schematismus abwehren konnte. Im Begriff der in unserem Kontext besonders interessierenden Zeitlichkeit gesagt: Christus war *einmal* und ist *ein für allemal* gestorben und dieses Ereignis keiner Wiederholung oder Ergänzung bedürftig. Sein Leben und seine Tat aber blieben stumm und folgenlos, würden sie nicht kommuniziert, ausgeteilt und also vermittelt (mediatisiert). Das Evangelium und seine Medien zu unterscheiden, war vor Marshall McLuhan und seiner Identitätsthese ›the medium is the message‹<sup>29</sup> eine Strategie, die sich gegen die Vorstellungen richtete, bloßes Wasser verfüge über soteriologische Kraft oder Brot und Wein könnten durch Konsekration in ihrer bzw. in eine andere Substanz verwandelt werden. Bewusstsein für Medialität auszubilden, war mithin der aufgegebene Weg, um zwischen ontologischem Realismus und bloßem Symbolismus, zwischen Instrumentalismus und Spiritualismus hindurch zu kommen.

War Luthers Nachdenken über das Abendmahl zunächst auf die Dimension der Bedeutung des Sakramentes fokussiert, so vollzog er später eine Umakzentuierung, die im Vergleich zwischen der formativen Phase der Reformation und seiner in der zweiten Hälfte der zwanziger Jahre ausgearbeiteten Abendmahlstheologie erkennbar wird. Während Luther 1518/19 seine Sakramentenlehre am Dreiklang von Zeichen, Bedeutung und Glaube, also von Sinnlich-Äußerem, Rechtfertigungsbotschaft und subjektiver Aneignung orientierte und aus ihm seine Kritik der altgläubigen Gottesdienstpraxis mit grundstürzenden

---

29 McLuhan 2001.

Folgen entwickelte, stellte er im binnenprotestantischen Streit ab 1523 auf das Ineinander von Einsetzungswort (Verheißung), Gabecharakter und Realpräsenz ab.<sup>30</sup> Alle drei Dimensionen reagierten je für sich und erst recht im Verbund miteinander auf ein Verständnis des Abendmahles, das die Disjunktion ›wirklich oder (bloß) symbolisch‹ für vollständig und also für unhintergebar hielt. Luthers Insistieren auf dem ›est‹ der Einsetzungsworte (»Dies ist mein Leib«) folgte nicht nur seinem eigenen massiven Heilsinteresse und -realismus, sondern immer auch (und bei genauerer Betrachtung: wesentlich) dem Interesse einer sprachphilosophischen Reflexion, einer grammatisch-rhetorischen Aufklärung über Metaphern und Symbole und die Gründe, warum man sie nicht erst über- und ersetzen müsse, um ihnen Sachgehalt, Wahrheitswert und Eigentlichkeit zutrauen zu können. Dieser Aspekt der Abendmahlslehre Luthers ist unter dem Denktitel ›Semiotischer Realismus‹ als Projekt einer Zeichentheorie diesseits von Nominalismus und Realismus systematisch expliziert worden.<sup>31</sup> Darauf kann an dieser Stelle nicht eingegangen werden, geht es doch im Zusammenhang dieses Teils unseres anthropologischen Projekts um die Zeitlichkeit, die im sakramentalen Gebrauch von Brot und Wein nach lutherischem Verständnis liegt und die Temporalisierung und Medialisierung verbindet. Im Zentrum meiner Ausführungen steht folglich der Begriff der Realpräsenz.

Historisch ist mit diesem Begriff gemeint: ›wirkliche Gegenwart‹ Christi in der stiftungsgemäßen Feier des Herrenmahls und d. h. näherhin: Empfang seiner Lebenshingabe in Leib und Blut im Essen von Brot und im Trinken von Wein aufgrund der entsprechenden Verheißung (»Das ist mein Leib, das ist mein Blut« etc.). Der Begriff ›Realpräsenz‹ markiert die Einheit von Gabe und Geber christologisch und sakramental im Kontrast und im polemischen Gegenüber zu einer *manducatio spiritualis*, die den (bloß) gemeinten Sinn, die im Glauben angenommene Bedeutung und darum den mentalen Mitvollzug einer symbolischen Handlung als die Angeln begreift, um die sich die gottesdienstliche Feier dreht. Die Bekräftigung der Realpräsenz konnte Kritikern als Residuum eines von Luther nur teilweise oder halbherzig überwundenen römischen Katholizismus erscheinen und als Rückfall in Magie und Naturalismus gedeutet werden (so der reformierte Vorbehalt). Man darf sie aber auch als Ausdruck einer modaltheoretischen Option würdigen, die den von Luther diagnostizierten platonischen Dualismus Zwinglis, den Chorismos zwischen Geistigem und Sinnlichem, Noetischem und Sensualem abwehren und Ausrichtung an der ›Wirklichkeit‹ sein wollte. Diese Realismusemphase richtete sich gegen einen Schluss, der von der richtigen Einsicht in die Unhintergebar-

30 Vgl. Lohse 1995: 325–333.

31 Vgl. Deuser 1993: 174–198; Vetter 1999: 143. 265.

keit von Sinn und Bedeutung auf die Überzeugung führt, alles sei überhaupt nur Deutung und ausschließlich subjektive Bedeutungsgebung, *Gegebensein* also nichts anderes als *Gesetzsein*. Akzentuiert man das Verhältnis der Kategorien ›möglich‹, ›wirklich‹, ›notwendig‹ auf diese Weise, kann die Gabe nicht als Gegebenes, sondern nur als Bild und Hinweis auf eine eigentliche und ganz andere Wirklichkeit verstanden werden.

Die kritische Funktion des Begriffs ›Realpräsenz‹ bei Luther ist also unverkennbar, weniger klar ist dessen semantischer Gehalt. Denn es wird zwar mit temporaler Terminologie von ›Gegenwart‹ (Präsens) gesprochen, im Grunde aber doch Räumliches gemeint: *Dasein* als realer Gegenhalt des gegebenen Wortes. Das macht die Konzentration der historischen Debatte zwischen Luther und Zwingli auf die Frage, wo Christus sei, verständlich: ob seit Auferstehung und Himmelfahrt an einem bestimmten Ort, nämlich sitzend zur Rechten Gottes, und darum aus Gründen seiner Leiblichkeit (auch die reformierte Seite hatte ihr Interesse am Realismus) und aufgrund der Bindung aller Körper an den Raum, den sie jeweils einnehmen bzw. in dessen Grenzen sie ausgedehnt sind, folglich nicht zugleich im Brot oder Wein. Gehört es zur Realität der menschlichen Natur Christi, dass diese nicht jetzt und hier, auf diesem Altar im Brot, und gleichzeitig auch an anderen Orten sein kann (sei es selbst auf Altären der Nachbargemeinden), so verspielt eine Abendmahlstheologie, die diese *conditio humana* verkennt, die Christologie, auf der sie beruht.

Zwingli stützt seine Interpretation der Abendmahlsfeier als eines Gedächtnismahles auf dieses Raumargument, während Luther umgekehrt eine Ubiquitätslehre entwickelt, nach der Christus als Gottmensch, in der als Kommunikation von Wesenseigenschaften gedachten Einheit mit Gott auch an dessen Allgegenwart partizipiert, so dass es zu keinem logischen Widerspruch zwischen der Lokalisierung seines Leibes im Himmel und im Brot oder Wein kommt. Um Luthers Text von 1528 zu zitieren, der mit einer Erinnerung an Joh 3 einsetzt:

»Hie wirstu mit Nicodemo sprechen: ›Wie kan das zugehen?‹ Sollen nu alle stet und raum ein raum und stet werden? odder (wie der toelpel geist nach seinem groben fleischlichen synn trewmet) sol die menscheit Christi sich ausbreiten und denen wie ein fell, so weit alle creatur sind?«<sup>32</sup>

Die Frage, ob gedacht werden kann, was als gemeinsamer Glaube gelten soll, ist also auf beiden Seiten *Movens* der Debatte. Sie betrifft die Vorstellung des Raumes, der als kontinuierlich zu denken ist und den Begriff eines Körpers, der

---

32 Lies: »dehnen wie ein Fell« (Martin Luther, Vom Abendmahl Christi. Bekenntnis [1528], WA 26, 333. 26 ff.)

aus analytischen Gründen als ›ausgedehnt‹ gilt und also in bestimmten Maßen diskret, also in bestimmbar Grenzen eingeschlossen sein muss, folglich hier (an diesem Ort) nur sein kann, wenn er dort (an einem anderen Ort) nicht ist. Zwingli sieht die Gefahr, dass die Wittenberger Theologen doketistisch den Leib Christi zu einem Scheinleib machen. Indem sie die begrifflichen Implikationen zwischen Räumlichkeit und Körperlichkeit missachteten, brächten sie den Leib um dessen Wirklichkeit. Luther Gegenargument rechnet mit unterschiedlichen Formen, in denen *Subjekte* (nicht einfach: Dinge) im Raum anwesend sein können – zu denen er, m. E. nicht ohne medientheoretisch nachvollziehbare Gründe, die Weise rechnet, in der ein Herrscher in seinem Bild präsent sei. Wie auch immer man in dieser Debatte entscheidet, ›Allgegenwart‹ war in ihr in erster Linie eine räumliche Bestimmung, an der die Souveränität Gottes insofern hing, als es keinen Ort geben kann, an dem Gott nicht da sein kann oder – in anderer Diktion – faktisch präsent ist. Dass der Raum (anders als Aristoteles vorgab und Newton unterstellte) kein zweites Absolutes<sup>33</sup> oder Unendliches sein kann, folgt gemäß scholastischer Entscheidung aus der Differenz von Gott und Welt, von Schöpfer und Geschöpf.

Der Abendmahlsstreit im reformatorischen Lager war ein Streit um die jeweils vorausgesetzte Christologie und darum auch um die Frage, mit welchem Wahrheitsstatus Gottesprädikate auf Christus angesichts seiner menschlichen Natur angewandt werden können. In dessen Zentrum werden folglich Überlegungen zur Leiblichkeit, Räumlichkeit und zur personalen Identität relevant.<sup>34</sup> Wie angekündigt, konzentriere ich meine Ausführungen zur Abendmahlsfeier auf die Frage nach ihrem immanenten Zeitsinn. Wie wird Zeiterleben medial figuriert?

Einen intrinsischen Bezug zu zeitlichen Bestimmungen zeigen schon die Einsetzungsworte, die für den evangelischen Abendmahlsgottesdienst essentiell sind. Sie verweisen auf eine bestimmte Nacht, auf deren Geschehnisse und narrativen Kontexte (›In der Nacht, da er verraten ward, nahm er das Brot, dankte, brach es‹ usw.<sup>35</sup>), und sie erinnern zugleich an die im Neuen Testament mehrfach bezeugte Feiern gemeinsamen Essens und Trinkens Jesu und seines Kreises.<sup>36</sup> Auch die narrative Funktion entsprechender Mahlfeiern

---

33 Kant begründet seine Entscheidung, Raum und Zeit nicht als für sich bestehende Absoluta, sondern als Anschauungsformen zu begreifen, die für Wesen unserer Art unhintergebar sei, auch in Erwartung der Zustimmung der Theologischen Fakultät: »Die Theologie, damit sie sich nicht selbst widerspreche, sieht sich genothigt, beyde nur zur Form unserer Sinnlichkeit zu machen« (Reflexion Nr. 6317 in: AA XVIII, 627).

34 Die hier erkennbare Nachbarschaft zu den unterschiedlichen Stationen unserer Konsultation dürfte sich dem Zusammenhang von Christologie und Anthropologie verdanken.

35 So die Überlieferung gemäß ihrer paulinischen Wiedergabe in 1. Kor 11,23.

36 Der Titel ›Fresser und Weinsäufer‹, mit dem Jesus bedacht wird, stammt wohl kaum aus sogenannter christologischer Gemeindeprouktion, sondern zählt als Vorwurf Außen-

in den Gleichnissen Jesu, sowie die Einbettung der Einsetzungsszene in das jüdische Passahfest und dessen eigener Erinnerungskultur laden die rituelle Handlung mit einer Vielzahl von Bedeutungen auf, die es jedenfalls nicht erlauben, die Rede von einer ›Gedächtnisfeier‹ apriorisch auszuschließen. Im Gegenteil: Die Abendmahlsfeier ist immer auch ein Stück christlicher Erinnerungsarbeit, ein Festhalten einer Vergangenheit, die narrativ, verbal und sakramental vergegenwärtigt wird. Doch keine Retention ohne Protention: Die sakramentale Feier weist zugleich voraus auf das Eschaton als einer Zeit der Erfüllung, deren Kommen Jesus als Interpretament seiner Rede von der anbrechenden Gottesherrschaft ankündigt und in der er, jenes Mahl erneut gemeinsam mit den Jüngern zu feiern, verspricht (cf. Mth 26,29 mit explizitem Bezug auf die Basileia-Theologie; in Lk 22,18 vielleicht als ein selbständiges Kelchwort, das nicht inhaltlich mit einer Heilsbedeutung des Todes Jesu, sondern mit dem Ausblick auf das Kommen der Basileia verbunden ist)<sup>37</sup>. So merkwürdig es ist, dass die frühchristlichen Gemeinden das Taufen wiederaufgenommen haben, obwohl der von Johannes getaufte Nazarener seine Jünger und Anhängerinnen nicht taufte, so unselbstverständlich ist es, dass die Gemeinden in der Kontinuität der in den Einsetzungsworten Angesprochenen das Abendmahl weiter feiern. Taufbefehl und Einsetzungsworte erfüllen diesbezüglich die Funktion der Legitimierung der Feiern durch ausdrückliche Anordnungen des Kyrios. Der Erinnerung an Passion, Tod und Abschied entspricht die Erwartung der Herrschaft Gottes – eine Zeitkonstellation, die apokalyptisch als Überwindung der Herrschaft des Chronos durch die Ewigkeit Gottes gedeutet wird. Vergangenes und Zukünftiges, Jetztzeit, zurückliegende Heilszeit und bevorstehendes Eschaton konfiguriert die Abendmahlsfeier temporal und verknüpft sie miteinander. Letztere ist wesentlich eine Performance, die Präsenz und Repräsentation, den Dagewesenen und den Kommenden, Abschied und Advent, Entzug und Gegenwart verbindet: Die Erinnerung an die als Handlungen Jesu vorgestellte Einsetzung und die Erwartung der Wiederkunft des Auferstandenen, der jetzt in der Gemeinde präsent ist, bestimmen die kultische Feier – wenn nicht gleichursprünglich, so doch *pari passu*. Vollzugszeit und erlebte Zeit, Zeit, von der erzählt, und Zeit, in der erzählt wird, in der Vergangenheit lokalisierte Zeit der Passion und gegenwärtige Gabe verschränken sich genauso wie neu gewährte und eschatologisch erhoffte Zeit. Insofern überrascht es nicht, dass zu den systematisch-theologischen Anschlussproblemen der Abendmahlstheologie auch die Frage gehört, »wie ein zeitlich Gewesenes,

---

stehender zu den Kennzeichnungen, die sich aufgrund ihrer Unwahrscheinlichkeit legitimieren.

37 Zur Differenz zwischen der soteriologischen Erinnerung an die Passion in den Versen 19–20 und der Differenz zwischen gegenwärtiger Situation und Zukunft des Reiches vgl. Bovon 2009: 246.



Einmaliges, jeder Zeit gleichzeitig sein kann, ohne mit der Pluralität die Singularität zu verlieren«?<sup>38</sup> Ob die Antwort, bei Gott seien nun einmal alle Dinge möglich, selbst die unmöglichen, befriedigen kann, sei dahingestellt. Deutlich aber ist, dass sich in der rituellen Handlung die Einmaligkeit und Unwiederbringlichkeit der erzählten Ereignisse mit der auf vorläufige Dauer gestellten Wiederholung (»solches tut, so oft ihr esset/trinket«) verbindet (während die Taufe durch Einmaligkeit markiert ist). Vor dem Hintergrund dieser Dimensionen halte ich es für legitim, im Blick auf das Abendmahl von einer im Gebrauch von Brot und Wein manifestierten »hybriden Zeit«<sup>39</sup> zu sprechen.

Die Prägung des Abendmahls durch Zeitverhältnisse herauszustellen, war Hegels Verdienst, worauf Jochen Hörisch, am Verhältnis von Theologie und Medienwissenschaft in besonderer Weise interessiert, in seinen Studien zu Brot und Wein<sup>40</sup> aufmerksam macht. Hegel vertrat nämlich eine negations-theoretische Deutung des sakramentalen Gebrauchs von Brot und Wein, die sich zu einer ›negativen Theologie der Zeit‹<sup>41</sup> extrapolieren lässt. Religion ist für Hegel Erhebung des endlichen Bewusstseins zu Gott<sup>42</sup> und steht deshalb in einem spannungsreich-kritischen Verhältnis zum Äußerlichen und Gegebenen als Inbegriff des Endlichen, über das sie ihrem Begriffe nach hinausführt (worüber sie sich ›erhebt‹). Vor diesem Hintergrund erklärt Hegel in anderem Kontext die katholische Auffassung der Transsubstantiation für unzulänglich und der Sache der Religion unangemessen, da diese Konzeption »in der Hostie Gott als *äußerliches Ding* der religiösen Anbetung präsentiert«, während »in der lutherischen Kirche die Hostie als solche erst und nur allein im *Genusse*, d. i. in der Vernichtung der Äußerlichkeit derselben, und im *Glauben*, d. i. in dem zugleich freien, seiner selbst gewissen Geiste, konsekriert und zum gegenwärtigen Gott erhoben«<sup>43</sup> werde – was der Eigenart der Religion besser entspreche. Historisch darf man dieser Verwendung des Konsekrationsbegriffs zur Charakterisierung des Protestantismus wie auch der Beschreibung katholischer Frömmigkeit mit Vorbehalt begegnen, man sollte aber nicht verken-

38 Diese Frage Odo Casels zitiert Gunther Wenz (1988: 153) und beantwortet sie mit der steilen Auskunft: »der Geist, der von der Gottesoffenbarung im auferstandenen Gekreuzigten ausgeht, vermag die bloß chronologische Fassung der Zeit in ihrem äußeren Nacheinander aufzuheben« (a. a. O.: 155).

39 Zum Begriff cf. Ricœur 1991: 196. Ricœur zielt in seiner Interpretation von Heideggers ›Sein und Zeit‹ auf die Vereinigung von vulgärem und phänomenologischem Zeitverständnis. Ich nutze den Begriff zur Kennzeichnung der Verschränkung temporaler Dimensionen. Vgl. die Überlegungen von Thomas Erne 2017.

40 Hörisch 1991.

41 Mit einem berühmten Buchtitel zu sprechen: *Negative Theologie der Zeit* (Theunissen 1991).

42 Hegel 1827: 265–338. 308 ff.

43 Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse [1830] III, § 552: 357.

nen, dass Hegel die Gemeinsamkeit der katholischen und evangelischen Kirchen betont, um ihren Unterschied auf ein noch unvollständiges, ein noch unfreies Verhältnis der Form zurückzuführen, unter der die katholische Variante des Christentums den auch ihr erschlossenen Inhalt fasse. Aus dieser elementaren Differenz ergeben sich alle anderen konfessionellen Unterschiede, insbesondere die Distinktion zwischen Klerus und Laien, die Priesterweihe, die Heiligen- und Reliquienverehrung, schließlich die Deutung der Werke und der Verdienste der Heiligen: »[A]lles dies bindet den Geist unter ein Außersichsein«<sup>44</sup>. Dass Wahrheit erst am Ort der Freiheit die ihr gemäße Form findet, ist die reformatorische Entdeckung, die nach Hegel den Weg der politischen Freiheiten einleitet. Die konfessionelle Differenz ergibt sich am Ort der Sakramentenlehre, insofern evangelisch auf den Gebrauch der Elemente Brot und Wein im Glauben an Gottes Wort abgestellt wird, der in der entscheidenden Hinsicht Verbrauch ist (Essen und Trinken, Vernichten durch Verdauen). Damit wird eine Figur immanenter Negativität als Alternative zum substanzontologisch geprägten Charakter der altgläubigen Abendmahlstheologie erkennbar. Die reformatorische Polemik gegen Äußerliches (vom äußeren Werk über die kirchlichen Hierarchien bis hin zur Messe) und die bereits in Schleiermachers fünfter Rede ›Ueber die Religion‹ identifizierte Wende der christlichen Religion gegen sich selbst<sup>45</sup> werden von Hegel auf seine Weise aufgenommen und fortgeschrieben. In seinen ›Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte‹ fasst er »Luthers einfache Lehre« dahingehend zusammen, dass »Christus[] auf keine Art in äußerlicher Weise gegenwärtig und wirklich ist, sondern als Geistiges [...] im Glauben und im Genusse. Diese zwei Worte sagen alles«<sup>46</sup>. Was in und durch Christus wirklich werde, beruhe nicht auf der Seite äußerer Sinnlichkeit, sondern auf »Entfernung der Äußerlichkeit«<sup>47</sup>. Medientheoretisch betrachtet ist der Glaube auf das *verbum externum* bezogen, aber er ist gerade kein äußerliches Verhältnis zu einem Äußeren. Vielmehr bezeugt das äußere Wort der Verkündigung die *extra nos* konstituierte Gabe, die »im Verzehren und Vernichten des Sinnlichen« empfangen und vom Glauben ergriffen wird. Einerseits knüpft sich die religiöse Bedeutung, der Sinn, an ein Wirkliches, Endliches und Gegebenes (sonst könnte von Inkarnation nicht die Rede sein). Andererseits gewinnt die Erhebung zu Gott ihre Signatur nicht an der Positivität sinnlicher Fakten, sondern in einem Akt der Negation, in dem Brot und Wein »als Objekte verschwinden«<sup>48</sup>. Letztere gehören nach Hegel einer Wirk-

---

44 Ebd.

45 Schleiermacher 1799: 316–320.

46 Hegel 1830: 494.

47 Ebd.

48 Hegel 1971: 367 f.

lichkeit an, die nur als aufgehobene<sup>49</sup> ist, was sie ist. Dem Entschwinden der Objekte entspricht im Übrigen eine Diskrepanzerfahrung der Subjekte. Bei der Einsetzung des Mahls sei nämlich der Kummer der Jünger wegen der angekündigten Ereignisse entstanden, in der sakramentalen Feier der christlichen Gemeinde melde sich dagegen eine Enttäuschung höherer Ordnung: »[E]s war etwas Göttliches versprochen, und es ist im Munde zerronnen«. <sup>50</sup>

Jochen Hörisch verbindet die Negativität der Zeichen und Symbole (die von sich weg auf anderes verweisen), der Bilder (die das nicht sind, was sie zeigen) und der Medien (die präsent sein lassen, was nicht anwesend ist) mit – und darauf kommt es mir hier an – der Zeitlichkeit. Das oben skizzierte ›Hinausgehen über die Sinnlichkeit‹, das nach dem Eingangskapitel von Hegels ›Phänomenologie des Geistes‹ zur ersten Erfahrung des Bewusstseins wird, ist bereits im ›consumere‹, also im Verzehr, auf elementare Weise verankert.<sup>51</sup> Das gilt nach Hegel schon für das animalische Leben, demgegenüber die Eigentümlichkeit des Menschen in seiner konstitutiven Sprachlichkeit darin bestehe, eben nicht nur zu verzehren, sondern Bedeutungen zu erfassen und also »das Verzehren des Seins bedeutend [zu] genießen. Die fundamentalsemiotische Einsicht, daß Sein bedeutend ist um seiner Zeitlichkeit, um seines Verschwindens willen, macht Menschen beredt, macht auch sie bedeutend«<sup>52</sup>. Diese Behauptung greift zwar weit aus, einerseits auf zeichentheoretische Vorstellungen zur konstitutiven Nichtidentität von Zeichen und Bedeutung, andererseits auf das Sprechen, das über die verklingenden Laute hinweg Sinn vermittelt und schließlich aufs Humane als das deutend-bedeutende. Sie beruht aber auf einer am Abendmahl entwickelten Beziehung von Medialität und Zeitlichkeit. Wie Zeichen Bedeutung nur haben und erhalten, indem sie in andere Zeichen übersetzt werden<sup>53</sup>, so sind Brot und Wein Leib und Blut Christi, indem die repräsentierenden Elemente zersetzt (und verdaut) werden. Brot und Wein sind *m e d i a salutis* in dem präzisen Sinne, dass sie über Negation Bedeutung, über Entzug Anwesenheit gewinnen, in und mit der Zeit Zeichen werden. Im Verhältnis von Wort und Sakrament verbinden sich beim Abendmahl Diskursivität und präsentisches Gegebensein,<sup>54</sup> der sukzessive Bericht

---

49 Ebd.

50 A. a. O.: 369. Beim frühen Hegel wird diese Enttäuschung durch das Gegeneinander von frommem Gefühl bzw. Empfindung und Verstandesurteil gespeist. Später wird sie stärker objektiviert und als Gegenläufigkeit von Sein und Nichtsein (Verschwinden) im Akt gedacht.

51 Hegel 1986: 90 f.

52 Hörisch 1991: 193.

53 Vgl. dazu in Anschluss an Peirce: Simon 1989: 47 f.

54 Ich folge einer Unterscheidung, die Dirk Westerkamp in Anschluss an Dieter Merschs Unterscheidung diskursiver und ästhetischer Medien für die Analyse von Bildlichkeit herausgearbeitet hat, und die hier abendmahlstheologisch aufgenommen wird: vgl. Westerkamp

der Einsetzungsworte samt dem ihm entsprechenden Verstehen und ein simultanes Sich-als-da-Geben des Todes Jesu im Essen und Trinken von Brot und Wein.

Diese konstitutive Negativität bringt auch Paul Tillich zur Geltung, indem er Dimensionen der Selbstnegation in seine Symboltheorie wie in seine Christologie einbaut und in der Folge dann das Kreuz Christi zum Symbol des Symbols erklärt: Leben vermittele sich über das Gegenteil seiner selbst, am Tod Jesu manifestiere sich die Göttlichkeit seines Lebens, das sich selbst zugunsten der anderen preisgibt.<sup>55</sup> Entsprechend steht die ›Vertilgung‹ der Gaben von Brot und Wein für die Tilgung von Schuld (bzw. des Schuldbriefes nach Kol 2,14). Sie bildet also ein zentrales Interpretament der Soteriologie. Wo die Abendmahlslehre zeichentheoretisch rekonstruiert wird, gilt die Erinnerung an Luthers Überzeugung, dass solche Zeichen nicht *signa a b s e n t i s* rei, sondern Zeichen einer anwesenden Sache sind.<sup>56</sup> Medientheoretisch könnte man sagen, dass Brot und Wein genau deshalb, aber auch nur insofern Präsenz vermitteln, als sich an ihnen zeigt und vollzieht, was das Verheißungs- und Einsetzungswort sagt. Genau so entsprechen sie dem Tod Christi. Das auf dieser Linie verstandene Verhältnis von Anwesenheit und Abwesenheit und das zeittheoretische Ineinander von Negation und Konstitution (Zeitfluss als Selbstnegation der Zeitpunkte) koppeln Hegel und Tillich mit der theologischen These der Selbsthingabe und Selbstzurücknahme als Sein und Wesen Gottes. Das sind wiederum gewiss weitreichende dogmatische Implikationen und Verflechtungen, aber sie machen m. E. deutlich, dass das protestantische Verständnis des Abendmahls nicht ausschließlich als Übergang von einer substantiellen Identität von Sein und Bedeutung in einen bloßen Funktionalismus interpretiert werden kann.<sup>57</sup>

### 3 Implikationen für die *conditio humana*

Ob medientheoretische Beobachtungen für das, was in dieser Konsultation – vorgängig zu einer ›Anthropologie‹ – humane Selbstbeschreibung heißt, Implikationen enthalten (und ob für diese im digitalen Zeitalter andere Bedingungen zählen) oder ob das Wort des Predigers: ›Nichts neues unter der Sonne‹

---

2015: 18 f. Zur Integration des Ikonischen ins Abendmahl vgl. Deuser 1993: 195 f. und Vetter 1999: 262 f.

55 Tillich 1957: vgl. dort 134 mit 15, 146 und 177 f.

56 Vgl. Jüngel 1978: 35.

57 Das sei gegen Hörischs Mediengeschichte im Dreierschritt von Abendmahl – Geld – Neue Medien gesagt.

auch in dieser Sache recht behält, ist für mich eine offene Frage. Sie zeigt aber eine Suchbewegung in Sachen Medienanthropologie an, die auf Dauer nicht ungeklärt lassen darf, worin sich die Kategorien *homo medialis*, *animal symbolicum* und *homo pictor* voneinander unterscheiden. Auch das kann hier nicht geleistet werden. Aber immerhin berührt die skizzierte Überführung einer am Dasein im Raum orientierten Abendmahlstheologie in eine Zeitlichkeit fokussierende Beschreibungsform die der Digitalisierung eigentümliche Tilgung von räumlicher Distanz zugunsten von Simultaneität. Das wirft innerkirchlich die Frage auf, ob zur Abendmahlsfeier (oder sagen wir zugespitzt: zum Sakrament des Altars) die Lokalisierung von Brot und Wein sowie die räumliche Anwesenheit der Partizipierenden erforderlich ist oder ob digital auf Gleichzeitigkeit umgeschaltet werden kann.<sup>58</sup> In dieser Debatte habe ich für neue und digital garantierbare liturgische Kopplungsformen zwischen Leiblichkeit und Simultaneität plädiert.<sup>59</sup> Hier beschränke ich mich auf die genannten ›Implikationen‹.

Unter den Bedingungen antiker Ontologien war alles, was ist, gleichzeitig, das wahrhaft Seiende daher von seinen veränderlichen Erscheinungsformen nicht nur logisch unterschieden, sondern durch eine Kluft getrennt. Auch im Internet entsteht eine Form der Gleichzeitigkeit, insofern alles, was überhaupt abrufbar ist, simultan zur Verfügung steht und dieses neue Medium multiple Synchronisationen<sup>60</sup> erlaubt. Suchergebnisse erscheinen instantan, und der digital entstandene Datenkosmos verspricht, Ereignisse, Bilder oder Mitteilungen auf Dauer zur Verfügung zu stellen, d. h. präsent zu halten. Damit ändern sich zuvor selbstverständliche Formen der Grenzziehung zwischen Vergangenen und Gegenwärtigen, zwischen Zeitverlauf und Dauer, auch zwischen Lebenszeit und Weltzeit mit Anschlussproblemen hinsichtlich der Rede von Ewigkeit. Auch die Balance zwischen Erfahrungsbildung, die schon immer der Zeit bedurfte, und Wissenserwerb wird destabilisiert, da Wissen im Modus der Information jetzt tendenziell im Nu bereitsteht. Wissenssuche verliert an Bedeutung für das Entstehen eines Wissensreservoirs. Die Prognosen der digitalen Rechner greifen zudem in den Haushalt der Erwartungen ein. Insofern konkurriert das Wissen der Individuen nicht nur unter diesen und auch

58 *Gemeinsam am Tisch des Herrn* hatte jedenfalls dazu erklärt: »(5.4.4) Die Mahlfeier ist an die leibliche Präsenz der Kommunikantinnen und Kommunikanten gebunden.« Auch Günter Bader bestreitet das Recht einer *telegustatio* (Die Abendmahlsfeier. Liturgik – Ökonomik – Symbolik, Tübingen 1993, 119). In (vielleicht auch: seit) der Corona-Epidemie ist die Debatte in vielen evangelischen Kirchen offener und kontroverser geworden. Vgl. exemplarisch den Studententag der Württembergischen Landessynode zum online-Abendmahl am 20. Februar 2021 und die einen Monat später erfolgte Stellungnahme des Theologischen Ausschusses dieser Landeskirche.

59 In einem Vortrag in der Kammer für Theologie der EKD am 28. Mai 2021.

60 Vgl. dazu den Beitrag von Barbara Grüter in diesem Band.

nicht mehr ausschließlich mit einer als göttliche Eigenschaft gedachten Allwissenheit, sondern mit einem Totum anderer und neuer Art. Die Ablösung der Enzyklopädie von Bildungsprozessen führt auch die Frage nach den Abwehrmöglichkeiten der Individuen gegenüber dem herauf, was das Netz alles über sie weiß und offenbart. Auch diese Sorge hat ihre temporalen Dimensionen. Es fehlt den Individuen die Zeit, um dem Hochladen persönlicher Daten zuvorzukommen und sie entgehen der Verfügbarkeit ihrer Daten auch Jahrzehnte später nicht. ›Allwissenheit‹ war schon immer ein Begriff in Spannung zu dem Wunsch, nicht durchschaut zu werden,<sup>61</sup> oder theologisch strikter gesprochen: zur Verborgenheit des Menschen vor den anderen und vor sich selbst. Dass Gott das Herz des Menschen anschaut, hatte evangelisch den unverzichtbaren Nebensinn, dass dieser Blick den Menschen gnädig ansieht und Sünder, dem Offensichtlichen zum Trotz, rechtfertigt und bejaht. Neue Formen der Allwissenheit entkoppeln diesen Zusammenhang von *usus elencticus legis* und Zuspruch des Evangeliums und lassen daher die Höllenfahrt der Selbsterkenntnis leicht zur Einbahnstraße geraten.

Im Blick auf den der Allwissenheit verwandten Begriff der ›Allgegenwart‹ hat Debray notiert, es sei ein »Glücksfall für den Nomaden«<sup>62</sup> gewesen, Gott nicht länger an einen bestimmten Ort, etwa den Tempel als Nabel der Welt, gebunden zu denken. Neben dieser Delokalisierung sei die Überführung der Fülle der Gottheit auf »ein winziges Scheibchen Brot« eine weitere bedeutende Transformation der Grammatik religiöser Vorstellungen. Wie die Tora als portables Heiligtum das Verhältnis der jüdischen Religionsgemeinschaft zum Raum veränderte (Diaspora), so schaffe die Hostie als »Kompression«, als Verdichtung heiliger Zeiten zu einer ewigen Gegenwart, ein anderes Verhältnis zur Zeit, einen neuen Standard fürs Ewige.<sup>63</sup> Im (katholisch verstandenen) Sakrament der Eucharistie kommt es auf eigene Weise zu einem »Verpuffen der Raum-Zeit«<sup>64</sup>. Diese Beschreibung darf man als Versuch lesen, die diachrone Linearität (Zeitverlauf), die Dauer am Ort implizierende Realpräsenz und die kommunizierte Gleichzeitigkeit mit Christus im Zusammenhang der Abendmahlsfeier in Synchronie zu überführen. Letztlich fällt alle Zeit in eins als Anker (oder Surrogat?) der Ewigkeit. Immerhin könnte man zu Gunsten dieser Beschreibung geltend machen, dass die von Marshall McLuhan analysierte medientechnische Revolution im Übergang zum elektrisch-elektronischen

61 Vgl. in Anschluss an Alfred Polgar: Blumenberg 1988: 92–94.

62 Debray 2003: 94.

63 A. a. O.: 133.

64 Debray sieht Bilder prinzipiell an die Gegenwart gebunden, mit einem strukturellen Defizit im Blick auf die anderen Dimensionen der Zeit (vgl. a. a. O.: 188). Darin liege ein Unbewusstes, das sich in der Videosphäre als Einheit von Ubiquität und Instantaneität zeige (a. a. O.: 189). Ich übertrage die Formulierung auf unseren Zusammenhang.

Zeitalter ihre charakteristische Urszene in einer Analogie zur katholischen Kommunion fand. 1746 versammelte nämlich der Abbé Jean-Antoine Nollet in Paris sechshundert, nach anderem Bericht siebenhundert, Kartäusermönche als Menschenkette zu einem Kreis mit dem Durchmesser eines halben Kilometers, verkabelte die Mönche mit Draht und schloss diesen Draht an eine Leidnerflasche an. Demonstriert wurde in dieser Versuchsanordnung die Gleichzeitigkeit und Geschwindigkeit des elektrischen Schlags durch synchrones Gliederzucken aller ›Brüder im Herrn‹. Eine Präsenzerfahrung und *communio*, die zurecht in Analogie zum Abendmahl gesehen wurde.<sup>65</sup> Während bei den sogenannten Quäkern ihr namengebendes geistliches Zucken unter aufwendiger Meditations- und Schweigepraxis nur allmählich auftritt und unkontrollierbar von einem zum anderen überspringt, war in dem Experiment Nolllets die Einheit Aller mit einem Schlag (*tout à coup*) hergestellt. Gemeinschaftsbildung in Gleichzeitigkeit (Echtzeit) gewann schon mit der Elektrifizierung und erst recht in den durch elektrischen Strom geschalteten Medien eine zuvor unbekannte Prägnanz, so sehr jene mit dem Versprechen realer Gegenwart im Abendmahl präfiguriert war. Alle Neuen Medien setzten Standards der Simultaneität bzw. prägten sie um.

Subjektivitätstheoretisch (und in der Folge anthropologisch) freilich gilt ›Verzögerung gegenüber sich selbst‹ (Diachronie<sup>66</sup>) als Eigenart eines Bewusstseins, das sich keiner reinen Identität mit sich erfreut, kein in-sich-geschlossenes, massives An-sich-Sein erreicht. Nach Jean-Paul Sartre ist in diesem Sinne die Situation des Menschen die eines Für-sich-seins, das sich darstellt, indem es sich verstellt (*mauvaise foi*<sup>67</sup>), und das nur umwegig, nur spielerisch sich zu sich selbst verhalten kann. Augustinus hatte wegweisend für die Geschichte des Subjektivitätsbegriffs die konstitutive Nicht-Identität als Unruhe des Bewusstseins anhand der Zeiterfahrung beschrieben, indem er die Aporien eines ontologischen Begriffs der Zeit angesichts des Übergangs von einer Zukunft, die noch nicht ist, in eine Vergangenheit, die nicht mehr ist, durch eine Gegenwart, die nichts als ein bloßer Umschlagspunkt zwischen beiden bleibt, auf einen Riss im Subjekt, auf eine unhintergehbare Dissonanz zurückführte.<sup>68</sup> Um noch einmal Ricœur zu zitieren:

»Der unschätzbare Fund des Augustinus bei seiner Zurückführung der Ausdehnung (*extension*) der Zeit auf die Zerspannung (*distension*) der Seele besteht darin, diese Zerspannung mit dem Riß verknüpft zu haben, der sich unaufhörlich mitten in die

65 Nowzad 2011: 108.

66 Lévinas 1995: 194–217.

67 Sartre 1993: 132–153.

68 Gut zugängliche Ausgabe in Flasch 1993.

dreifache Gegenwart einschleicht: als Riß zwischen der Gegenwart der Zukunft, der Gegenwart der Vergangenheit und der Gegenwart der Gegenwart. «<sup>69</sup>

Sind solche subjektivitätstheoretischen Beschreibungen in eine Medienanthropologie übersetzbar, die es zur *conditio humana* zählt, dass der Mensch seine Angelegenheiten umwegig betreibt, seine Kommunikation über Exteriorisierung vermittelt und darum auch sein lebensweltliches Verhältnis zur Zeit an Zeichen, Symbolen und Bildern gewinnt? Oder erscheint Medialität aufgelöst in eine Präsenz- und Simultankultur, deren Natives und Newcomers es nicht vermeiden können, in den Bann gezogen zu werden? Falls der Vorschlag einleuchtet, die Pneumatologie als Ganze und die Sakramentenlehre im Besonderen als eine Theorie derjenigen Medien zu entfalten, die konstitutiv zum christlichen Glauben gehören,<sup>70</sup> und Brot und Wein in ihrem gottesdienstlichen Gebrauch als Medien eines spezifischen Zeitbewusstseins zu interpretieren, so sollte jedenfalls ein Weiteres klar sein: Nach evangelischem Verständnis stellt sich die Gegenwart Christi in der Einheit von Gebrauch und Verbrauch der Elemente dar und darum ihre Medialität unter das Vorzeichen der Negativität. Gerade damit bestimmt sie Menschsein im Horizont der Zeit.

## Literatur

- Aristoteles 1984: *The Complete Works of Aristotle. The Revised Oxford Translation*. Herausgegeben von Jonathan Barnes. Bollingen Series 71,2. Princeton/NJ, Princeton University Press.
- Aschoff, Jürgen 1990: *Die innere Uhr des Menschen*. In: Gumin, Heinz/Meier, Heinrich (Hg.): *Die Zeit. Dauer und Augenblick*. 2. Auflage. München/Zürich, Piper.
- Bovon, François 2009: *Das Evangelium nach Lukas (Lk 19,28–24,53)*. EKK III/3. Neukirchen/Ostfildern, Patmos Verlag/Neukirchener Verlagsgesellschaft.
- Blumenberg, Hans 1988: *Matthäuspassion*. Frankfurt/M., Suhrkamp.
- Cohen, Hermann 1929: *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*. Herausgegeben von Bruno Strauß, Lizenzausgabe 1978. Wiesbaden, Fourier.
- Debray, Régis 2003: *Einführung in die Mediologie*. Übersetzt von Susanne Lötscher. Bern, Haupt Verlag.
- Deuser, Hermann 1993: *Semiotik und Sakrament*. In: Ders.: *Gott. Geist und Natur. Theologische Konsequenzen aus Charles S. Peirce' Religionsphilosophie*. Berlin/New York, de Gruyter.

69 Ricœur 1988: 39.

70 Dafür habe ich an anderer Stelle argumentiert Moxter 2022: 51–80.



- Erne, Thomas 2017: *Hybride Räume. Wozu wir heute noch Kirchen brauchen*, Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt.
- Flasch, Kurt 1993: *Was ist Zeit? Augustinus von Hippo. Das XI. Buch der Confessiones. Historisch-Philosophische Studie. Text – Übersetzung – Kommentar*. Frankfurt/M., Klostermann.
- Gehlen, Arnold 1986: *Urmensch und Spätkultur. Philosophische Ergebnisse und Aussagen*. 5. Auflage. Frankfurt/M., Klostermann.
- Georgi, Dieter/Heimbrock, Hans-Günter/Moxter, Michael (Hg.) 1994: *Religion und Gestaltung der Zeit*. Kampen, Kok Pharos.
- Heine, Heinrich 1843: *Lutetia. Berichte über Politik, Kunst und Volksleben*. Herausgegeben von Helmut Holtzhauer. 1960. Weimar, Klassikerverlag 1960, 248–258.
- Hegel, Georg W. F. 1827: *Der Begriff der Religion*. In: Jaeschke, Walter (Hg.): *Vorlesungen über die Philosophie der Religion. Einleitung*. 1993. Hamburg, Felix Meiner Verlag.
- Hegel, Georg W. F. 1971: *Der Geist des Christentums. Frühe Schriften. Werke in zwanzig Bänden 1*. Herausgegeben von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel. Frankfurt/M., Suhrkamp.
- Hegel, Georg W. F. 1986: *Die Phänomenologie des Geistes. Werke in zwanzig Bänden 3*. Herausgegeben von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel. Frankfurt/M., Suhrkamp.
- Hegel, Georg W. F. 1970: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse III. Werke in zwanzig Bänden 10*. Herausgegeben von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel. Frankfurt/M., Suhrkamp.
- Heidegger, Martin 1927: *Sein und Zeit*. 12. Auflage. 1972. Frankfurt/M., Klostermann.
- Hörisch, Jochen 1991: *Brot und Wein. Zur Poesie des Abendmahls*. Frankfurt/M., Suhrkamp.
- Jüngel, Eberhard 1978: *Zur Freiheit eines Christenmenschen. Eine Einführung in Luthers Schrift*. München, Chr. Kaiser.
- Kant, Immanuel 1900: *Kant's gesammelte Schriften*. Herausgegeben von der königlich preussischen Akademie der Wissenschaften [= AA]. Berlin, G. Reimer.
- Krämer, Sybille (Hg.) 2020: *Medium, Bote, Übertragung. Kleine Metaphysik der Medialität*. Berlin, Suhrkamp.
- Lévinas, Emmanuel 1995: *Diachronie und Repräsentation*. In: Ders.: *Zwischen uns. Versuche über das Denken an den Anderen*. München/Wien, Hanser.
- Löwith, Karl 1976: *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie*. 5. Auflage [deutsch 1953]. Stuttgart u. a., Metzler.

- Lohse, Bernhard 1995: *Luthers Theologie in ihrer historischen Entwicklung und in ihrem systematischen Zusammenhang*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.
- Luhmann, Niklas 1980: *Temporalisierung von Komplexität. Zur Semantik neuzeitlicher Zeitbegriffe*. In: Ders. (Hg.): *Gesellschaftsstruktur und Semantik 1*. Frankfurt/M., Suhrkamp.
- Martin Luther, *Vom Abendmahl Christi*. Bekenntnis [1528], WA 26, 333. 26 ff.
- McLuhan, Marshall 2001: *Das Medium ist die Botschaft/The Medium is the message*. Martin Baltes (Hg.). Dresden, Philo Fine Arts, Verlag der Kunst.
- Moxter, Michael 1994: *Gegenwart, die sich nicht dehnt. Eine kritische Erinnerung an Bultmanns Zeitverständnis*. In Georgi, Dieter et al. (Hg.): *Religion und Gestaltung der Zeit*. Kampen, Kok Pharos: 108–122.
- Moxter, Michael: 2022: *Pneumatologie als theologische Medientheorie*, in: *Medium und Botschaft (MJBTh XXXIII)*. Herausgegeben von Elisabeth Gräb-Schmidt und Volker Leppin. Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt: 51–80.
- Münker, Stefan 2015: *Philosophie nach dem ›medial turn‹*. Bielefeld, transcript Verlag.
- Nowzad, Ramin M. 2011: *Zeit der Medien. Medien der Zeit*. Berlin, Lit Verlag.
- Pöhlmann, Horst Georg 1979: *Die Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche, dargestellt und aus den Quellen belegt*. 9. Auflage [ursprünglich herausgegeben von Heinrich Schmid]. Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus Mohn.
- Radbruch, Gustav 2003: *Rechtsphilosophie*. Studienausgabe. Herausgegeben von Ralf Dreier und Stanley L. Paulson. 2. Auflage. Heidelberg, C. F. Müller Wissenschaft.
- Ricœur, Paul 1991: *Zeit und Erzählung III: Die erzählte Zeit*. Übersetzt von Andreas Knop. München, Wilhelm Fink Verlag.
- Rousseau, Jean-Jacques 1755: *Diskurs über den Ursprung der Ungleichheit unter den Menschen*. In: Ders.: *Schriften zur Kulturkritik*. Herausgegeben von Kurt Weigand 1971, Hamburg, Felix Meiner Verlag.
- Sartre, Jean-Paul 1993: *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie*. Herausgegeben von Traugott König. Reinbek bei Hamburg, Rowohlt.
- Schleiermacher, Friedrich 1799: *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*. Kritische Gesamtausgabe I/2. Herausgegeben von Günter Meckenstock. 1984. Berlin/New York, de Gruyter.
- Schmitt, Carl 1922: *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*. 8. Auflage 2004. Berlin, Duncker und Humblot.
- Simon, Josef 1989: *Philosophie des Zeichens*. Berlin/New York, de Gruyter.
- Stiegler, Bernard 2009: *Technik und Zeit. Der Fehler des Epimetheus*. Zürich, Diaphanes Verlag.

- Theunissen, Michael 1991: *Negative Theologie der Zeit*. Frankfurt/M., Suhrkamp.
- Tillich, Paul 1957: *Systematische Theologie 2*. Lizenzausgabe 1984. 8. Auflage. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Vetter, Martin 1999: *Zeichen deuten auf Gott. Der zeichentheoretische Beitrag von Charles S. Peirce zur Theologie der Sakramente*. Marburg, Elwert.
- Wajcman, Judy 2015: *Pressed for Time. The Acceleration of Life in Digital Capitalism*. Chicago/Ill., University of Chicago Press.
- Westerkamp, Dirk 2015: *Ikonische Prägnanz*. Paderborn, Wilhelm Fink Verlag.
- Wenz, Gunter 1988: *Einführung in die evangelische Sakramentenlehre*. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft.



## **Noch mal von vorn, ganz langsam**

Gegenwart, Tod und die Emergenz der Zeit:

Zur Medienanthropologie der Zeitlupenwiederholung im Fernsehen<sup>1</sup>

Lorenz Engell

Eine Anthropologie des Fernsehens und, davon ausgehend, der Bildschirmmedien überhaupt lässt sich am besten in Hinsicht auf die Zeit und die Zeitigungsprozesse entwickeln. Denn nicht nur die menschliche Existenz, sondern auch das Fernsehen ist zutiefst in der Zeit verwurzelt und mit ihr immer schon verstrickt. Das gilt anthropologisch wie auch in Sonderheit technologisch. Denn die Zeit wiederum wurzelt immer schon eben im anthropo-medialen Zusammenspiel; sie ist sogar eine seiner Formen: ohne Zeittechnik keine anthropologische Zeit<sup>2</sup> und ohne Fernsehen naheliegenderweise kein Mensch des Fernsehens. Die Zeitbindung des Fernsehens ruft deshalb gleich doppelt seine technische Basisbeschaffenheit auf. Sie hat sich zwar in mehreren Digitalisierungsschüben seit den Anfängen des Fernsehens gründlich verändert – im Grunde ist das Fernsehen diese Veränderung<sup>3</sup> – aber ihre zeitaufspannende Grundprägung ist dem Medium erhalten geblieben und umfasst alle seine Aufweitungen mit.

---

1 Bei diesem Text handelt es sich im Einvernehmen mit den Herausgeber\*innen um eine umgearbeitete (aktualisierte, neu fokussierte, verkürzte und erweiterte) Fassung des Kapitels ›Instant Replay‹ in meinem Buch ›Das Schaltbild. Philosophie des Fernsehens‹. Engell 2021: 153–182.

2 Elias 1984; Morin 1956.

3 Stauff 2015.

Zum einen ist das Fernsehen als paradigmatisches Übertragungsmedium grundsätzlich präsentisch und synchronisierend. Fernsehen macht etwas sichtbar, während es an einem anderen Ort abläuft.<sup>4</sup> Bis heute gilt das, z. B. für Live-Streaming und die Synchronisation der Ereignisse auf mehreren Bildschirmen, den *second screens*.<sup>5</sup> Zum anderen ist es seit dem Röhrenbild, das vom Kathodenstrahl auf der Innenseite der Röhre aber dennoch fortlaufend ›geschrieben‹ wurde, ohne je in Gänze als Bild zu erscheinen, überhaupt nur als Vollzug existent als ›Schreiben ohne Schrift‹. Auch wenn im Gegensatz dazu mit den digitalen Bildschirmen heute eine Arretierbarkeit des Fernsehbildes einhergeht, bleibt doch die – mittlerweile allerdings diskontinuierliche und diskrete – Plastizität des Bildes in der Zeit ein Charakteristikum des Mediums.

Vier Zeitfiguren sind es dabei, die das Fernsehen auszeichnen und die vom Fernsehen in besonderer Weise entfaltet werden: das *Live* als spezifische Organisation der Gleichzeitigkeit, das *Ereignis* als punktuell verdichtete und erfüllte Gegenwart,<sup>6</sup> die *Serie* als spezifische Organisation des sukzessiven Ablaufens und Andauerns von Zeit<sup>7</sup> und der *Flow* als eine eigentümliche Auflösungserfahrung linearer Zeitlichkeit.<sup>8</sup> Nur auf das *Live* werde ich hier eingehen können, und dabei speziell auf eine ganz besonders eigentümliche Zeiterfahrung, die in dieser Form ausschließlich vom Fernsehen zur Verfügung gestellt werden kann, nämlich die Zeitlupenwiederholung.

## 1 Live

In den Anfangsjahren des Fernsehens, dem sog. »Goldenen Zeitalter« des Fernsehens,<sup>9</sup> war alles Fernsehen grundsätzlich *live*, also Geschehen in Direktübertragung und damit gänzlich frei von aller Wiederholung. Die elektronischen Röhrenbilder des Fernsehens ließen sich in der prägenden Frühzeit grundsätzlich nicht aufzeichnen. Was allerdings schon seit den 1930er Jahren möglich war, war die Konvertierung von Zelluloidfilm in Fernsehsignale durch das Verfahren der sogenannten ›Bildabtastung‹. So wurden Kinospielefilme ein tragender Programmbestandteil des Fernsehens. Auch in der aktuellen Berichterstattung, in Deutschland sogar bis in die 1970er Jahre hinein, wurden, da ja

---

4 Engell 2021: 31.

5 Stauff 2015.

6 Doane 2006: 102–104.

7 Fahle/Engell 2006: 17–19.

8 Williams 1973: 82–88.

9 Marschall 1987.

die elektronischen Fernsehkameras nichts aufzeichnen konnten, was dann zur Nachrichtenzeit nachträglich hätte gesendet werden können, kleine 16-mm-Filmkameras eingesetzt, die Aufnahmen oft mit Motorradkurieren zum Sender gebracht, anschließend rasch entwickelt und durch den Abtaster geschickt. Es war die einzige Möglichkeit, Bewegtbild-Berichterstattung vor der Einführung der Magnetbildaufzeichnung, also des Videorecorders, zu leisten.

Dem amerikanischen Fernsehen jedoch, mit seiner Leitfunktion für die Entwicklung auf dem ganzen Globus, war dieser Umweg über das Zelluloid verstellt, und zwar aus rechtlichen Gründen.<sup>10</sup> Die Filmindustrie, die alle Patentrechte auf die Apparaturen der optomechanischen Bewegtbildherstellung besaß, hatte dem Fernsehen die Verwendung von Zelluloidtechnologie untersagen lassen. Den Fernsehveranstaltern blieb nur, Spielfilm- und Wochenschaumaterial teuer bei den Filmproduzenten einzukaufen.

Deshalb war die Liveübertragung in der Frühzeit die einzig dominante und überdies originäre, einzigartige Form des Fernsehens – selbst in fiktionalen Formaten wie im Fernsehspiel und in der Fernsehserie. Sie fanden als Live-Theatervorstellung, wenngleich meist ohne Publikum, im Studio statt und wurden von dort übertragen. Das galt sogar für die zentral wichtige Werbeeinblendung, die ebenfalls live immer wieder neu von einer Bühne des Studios aus erfolgte. All diese Formate waren deshalb auch in einem strengen Sinn genau unwiederholbar. Sie konnten allenfalls erneut aufgeführt, nicht aber reproduziert werden. So entwickelte sich auch die Form der Serie und überhaupt die serielle Anordnung, komplementär zur Live-Übertragung und mit ihr verschränkt, zur zweiten Hauptkategorie genuiner Fernsehproduktion neben der Live-Übertragung. In der seriellen Anordnung konnte das Fernsehen auch ohne eigene Aufzeichnungstechnologie oder -praxis eine Gedächtnisleistung erbringen, verteilt auf die Bilder selbst und die von ihnen in Anspruch genommenen Gedächtnisse der Zuschauerinnen und Zuschauer, als mehr oder weniger gesteuertes oder motiviertes anthropomediales Leihgedächtnis gleichsam, aber das ist heute nicht unser Thema.

Entsprechend der Dominanz des Live nicht nur in den USA, sondern trotz anderer Rechtslage auch in Europa, sahen viele der frühen Fernsehtheorien im Livecharakter der Bildübertragung das entscheidende Wesensmerkmal des Mediums. Eine frühe Fernsehphilosophie wie die von Günter Eckert in Deutschland oder André Bazin in Frankreich stellte zentral auf das Live als Proprium des Fernsehens ab.<sup>11</sup> Fernsehen kann zu dieser Zeit aufgrund technischer und rechtlicher Bedingungen nichts aufzeichnen und hält nichts fest. Es hat keinen Speicher und ist kein Speicher-, sondern ein reines Übertra-

10 Barnouw 1990: 193–195; Winston 1986: 81–83.

11 Bazin 2014: 67–74.

gungsmedium. Obwohl es Bilder generiert, ist es dem Telefon oder dem Teleskop oder sogar dem Theater ähnlicher als dem Film oder der Photographie. Es dient allein der Herstellung eines »Stroms simultaner Ereignisrezeption«. <sup>12</sup> Bis heute wird dem *Live* in der Philosophie des Fernsehens eine zentrale Funktion besonders in anthropologischer und existenzieller Hinsicht zugeschrieben, so im Hinblick auf die Daseinsanalyse Heideggers von Paddy Scannell und von Richard Dienst. <sup>13</sup>

Fernsehspiele und auch Serienepisoden waren so eigentlich Theaterübertragungen; und so hießen frühe Fernsehspielreihen auch ›The Kraft Theatre‹ oder ›The Philco Playhouse‹ (jeweils nach den Privatfirmen, die die Sendezeit nebst Werbeblock gekauft hatten). Allerdings wurde in diesen Formaten der Eindruck einer Live-Übertragung genau vermieden. Die Zuschauer\*innen sollten denken, es handele sich eben um die Aufzeichnung eines eingespielten, in seinem Verlauf bereits feststehenden und prinzipiell so auch wiederholbaren Geschehens. Dazu wurden Schemata, Blaupausen, Formatabläufe, Scripte entwickelt. Im Effekt wurde dann das gerade erst Ablaufende als bereits stattgehabt, nämlich vorher festgelegt oder aufgezeichnet, ausgegeben, als wäre es genau nicht *live*. Das Fernsehen versuchte, mit den Mitteln der Gleichzeitigkeit (die allein ihm zur Verfügung standen) eine Vorzeitigkeit zu simulieren. Schon André Bazin hat sich um 1950 über diese Praxis des Fernsehens auch in Frankreich lustig gemacht. <sup>14</sup>

Etwas anderes galt und gilt für Liveübertragungen, die als solche ausdrücklich ausgeflaggt werden, etwa im Sport, in der Live-Berichterstattung oder bei der Live-Show. Sie machen vor allem für die frühe Fernsehtheorie – so auch für Bazin – den ästhetischen und epistemischen, ja sogar den moralischen Kern des Fernsehens aus, nämlich durch das ›Dabei-Sein‹, während etwas geschieht. <sup>15</sup> Dabei sind wiederum zahlreiche Fälle voneinander zu unterscheiden, etwa die Live-Show, die Live-Nachrichten, der Live-Kommentar, die Live-Sportübertragung. Direktübertragungen von Außenereignissen wie Staatsakten, Live-Shows, Sportereignissen und Berichterstattungen vom Ort des Geschehens. Sie waren (und sind) ein wichtiger Programmbestandteil.

---

12 Cavell 1982: 78.

13 Scannell 2014: 62–64; Dienst 1995.

14 Bazin 2014: 51–53.

15 A. a. O.: 48–50.



## 2 Medienanthropologie der Erfahrung

In einer berühmten und seinerzeit gewagten Analyse hat Umberto Eco 1962 diese Form der Live-Übertragung des Fernsehens kunsttheoretisch rekonstruiert und mit dem *Instant Composing* des Jazz verglichen.<sup>16</sup> Wir sehen, so Eco, bei der Live-Übertragung nicht dem tatsächlich stattfindenden Vorkommnis zu, sondern vielmehr der televisiven Formwerdung des eigentlich an sich selbst noch ungeformten, noch im Eintreten befindlichen Ablaufs, der bereits als stattfindender für das Fernsehen aufbereitet oder gar inszeniert wird. Die entscheidende Operation dabei sei die Selektion: Schon die Positionierung der Kameras trifft eine Auswahl möglicher Ansichten. Dann entscheiden die Kameraleute laufend, was genau sie aufnehmen wollen. Diese Bilder wiederum findet die Regieperson im Übertragungswagen simultan nebeneinander vor und trifft aus ihnen eine Auswahl, die dann tatsächlich und in einer Abfolge arrangiert über den Sender geht. Jede Auswahl ermöglicht so eine weitere Selektion. Sie wird damit, so Eco, zur Komposition, zur Erzählung oder zur »diskursiven Vereinigung von Bildern«.<sup>17</sup>

Aus den an sich völlig inkohärenten Geschehnissen des Ereignisflusses selbst werde dabei ein Text, d. h. eine Textur, eine Erzählung. Und dies nun, sei, so Ecos zentraler Gedanke, der eigentliche Inhalt der Live-Sendung. Es gehe bei der Live-Übertragung im Fernsehen um das Werden einer Form, die Entstehung oder Erzeugung einer sinnvollen, kohärenten Abfolge aus an sich selbst bedeutungs- und beziehungslosem, ungeformtem Geschehens- oder Bildmaterial mit- und nachzuvollziehen. Formgebung und Mitvollzug ereignen sich ihrerseits zugleich mit dem Strom unverbundener, an sich selbst wenig verknüpfter Vorkommnisse. Das Fernsehen sei die sorgsame und langwierige Organisation der Welt als eines Möglichkeitsfeldes, das zwischen den Polen des Zufalls einerseits und der Handlung – im Sinne der feststehenden narrativen Form – andererseits vermittele.

Das Kunstwerk, so Eco, entstehe im Fall der Fernsehübertragung unter unseren Augen und bestehe genau in seiner eigenen Entstehung und Herbeiführung. Er schreibt: »Der Regisseur muß das Ereignis erfinden, während es abläuft und so, wie es geschieht.«<sup>18</sup> Am Ende, wenn alle Einstellungen aneinandergesetzt und ausgestrahlt wurden und auch der Zeit- und Handlungsablauf abgeschlossen ist, dann, so Eco, hat sich vor den Zuschauer\*innen ein Akt vollzogen, der eben demjenigen der *Herausbildung einer Erfahrung* bei John

---

16 Eco 1996: 205–206.

17 A. a. O.: 190.

18 A. a. O.: 198.

Dewey entspricht.<sup>19</sup> Spätestens hier, mit dem Erfahrungsbegriff, sind wir von den Techniken der Zeitgebung und Zeitgestaltung zu einer anthropologisch relevanten Perspektive übergegangen. Denn *Erfahrung* ist bei Dewey weder ein persönlicher Besitz noch eine innere Bewusstseinsleistung, auch wenn sie vom Subjekt meist im eigenen Bewusstsein lokalisiert wird. Sie ist aber auch keine Eigenschaft der wirklichen Welt. *Erfahrung* ist vielmehr der Modus, in dem Geschehnisse überhaupt zugänglich werden, sich erschließen auch für menschliche Subjekte. Sie ist ein gewisses Analogon zur Erschlossenheit der Welt in Heideggers Daseinsanalyse.<sup>20</sup> Und das Bewusstsein, in dem wir sie lokalisieren, ist tatsächlich das Organ der Anteilhabe an der Erfahrung. Die Erfahrung ergreift uns, und macht uns, nicht umgekehrt; wir bewohnen sie, nicht sie uns. Erfahrung ist ein Zwischenraum und insofern auch immer medial und mediatisierend; sie ist zugleich das Dazwischenliegende und das Umgreifende. Wir können dies mit Christiane Voß als »anthropomedial« bezeichnen.<sup>21</sup>

In der Live-Übertragung nun, sagt Eco, setzt sich deshalb das Fernsehen an die Stelle des Bewusstseins als Ort, an dem wir die Erfahrung lokalisieren und wahrnehmen. Live-Fernsehen wäre demnach die Externalisierung und Betrachtung einer Erfahrung, die das betrachtende Subjekt nicht mehr in sich selbst wahrnimmt, in seinem Bewusstsein, sondern als Ablauf in seinem Außenraum, auf dem Bildschirm nämlich. Insofern wäre das Live-Fernsehen zugleich eine Subjektivierung ohne eigenes menschliches Subjekt (nämlich der Zuschauer\*in).

Dieser Gedanke hat eine gewisse Tradition in der Medienanthropologie. Im Bezug auf den Film, um nur dieses prominente Beispiel zu nennen, hat Edgar Morin, ebenfalls in den 1950er Jahren, in seinem Buch ›Der Film oder der imaginäre Mensch. Ein anthropologischer Essay‹ bereits darauf hingewiesen, dass der Film uns unsere eigene Bewusstseinsarbeit wie von außen begegnen lässt; einen Vorgang, den er »Projektionsidentifikation« nennt und im übrigen auch in der spezifischen Anthropologie der Zeit, nämlich in unserem Verhältnis zum Tod, begründet.<sup>22</sup> Wir kommen gleich darauf zurück.

---

19 Dewey 2010.

20 Heidegger 1927: 132.

21 Voß 2010: 170–184.

22 Morin 1956: 84–86.

### 3 Die Spaltung der Zeit

Ein ganz anderes Licht wirft Deborah Esch auf das Live des Fernsehens.<sup>23</sup> Unter dem Einfluss der Dekonstruktion in Literaturwissenschaft und Philosophie stellt sie Phänomene wie Unmittelbarkeit, Gegenwart und Gleichzeitigkeit grundsätzlich in Frage. Fernsehen wäre dann gerade nicht das Medium der Präsenz und des Live, sondern im Gegenteil das Medium, das von der Unmöglichkeit der Präsenz und des Live lebt.

Entsprechend entfaltet Esch die Differenz des Mediums zu sich selbst: Wenn es zutrifft, dass das Fernsehen im Wesentlichen auf Zeit gründet, dann muss es auf das Geschehen der Selbstdifferenzierung hin befragt und aus ihm heraus erklärt werden.<sup>24</sup> Nur da nämlich, wo etwas nicht vollständig mit sich selbst zusammenfällt, wo etwas sich selbst vorausseilt, sich selbst nachfolgt oder nachhängt, ›gibt es‹ Zeit. Zeit, gerade in ihrer anthropologischen Dimension, ist Nicht-Identität, sie ist an das Anders-Werden gebunden.<sup>25</sup> Mitunter ist es z. B. möglich, die Live-Übertragung eines Ereignisses zugleich im Radio und im Fernsehen zu verfolgen. Man wird dabei einen kleinen Zeitversatz zwischen der Gleichzeitigkeit des Radios und derjenigen des Fernsehens feststellen. Beide sind nicht ›gegebene‹ Simultaneitäten, sondern verfertigte. Sie sind untereinander nicht erneut gleichzeitig, und das zeigt, dass es keine ›eigentliche‹ Gleichzeitigkeit gibt, die nicht mit einem Versatz, einer Ungleichzeitigkeit einherginge. Nur aufgrund solchen Versatzes ›gibt es‹ eine Zeit des Ereignisses.

In dieselbe Richtung weist denn auch der im Fernsehen zunehmende, ja exzessive Gebrauch des *Live on tape*, der ›aufgezeichneten Liveproduktion‹. Das *Live on tape* ist eine eigentümliche Zeitfigur des Fernsehens, zugleich präsentisch wie dennoch – und erkennbar – in der Zeit verschoben. Und ein drittes Beispiel, und damit sind wir bei unserem eigentlichen Thema angekommen, ist vielleicht noch klarer: Das ›instant replay‹, die in die laufende Live-Übertragung hineingeschnittene verlangsamte Wiederholung, beispielsweise im Sport.<sup>26</sup> Hier werden Gleichzeitigkeit und Wiederholung, Augenblick und Rückblende, Echtzeit und Verlangsamung, so ineinander verwoben, dass man von einer Entfaltung der Zeit aus der Gegenwart heraus sprechen kann, die dann genau das, was sie nicht ist, mit umfasst.<sup>27</sup> Das Instant Replay ist damit zugleich ein flagrantes Beispiel für eine dem Fernsehen vollkommen eigen-

23 Esch 1999.

24 A. a. O.: 63.

25 Deleuze 1976.

26 Esch 1999: 67; Engell 2021: 153–181.

27 Engell 1996.

tümliche Zeitform. Und das bedeutet eben auch: für die ganz eigene anthropo-mediale, oder gar: anthropomedial-temporale Relation, die das Fernsehen ist.

#### 4 Instant Replay

Die Zeitlupenwiederholung, das Instant Replay, ist zunächst einmal genau dies: eine Wiederholung, ein Replay, also eigentlich genau dem Live entgegengesetzt. Tatsächlich ist es ganz eng mit der Durchbrechung, der technischen Auflösung des Live-Prinzips verbunden, und dennoch ist es zugleich eine besondere Form des Live und nur innerhalb der Livesendung möglich. Es schlägt aus dem Unwiederbringlichen des Live die Wiederholung heraus. Das bloß Einmalige, so schrieb Günther Anders bereits 1956 über die Ontologie des Fernsehens, existiert im Fernsehen ohnehin nicht.<sup>28</sup> Alles im Fernsehen, sagte Les Levine, ist eine Wiederholung von allem im Fernsehen.<sup>29</sup> Wie aber, so möchte ich gleichsam positiv fragen, wenn denn also das Einmalige televisiv nicht existiert, kommt denn dann das Mehrmalige hervor? Wie kommt es vor, wie wird es hervorgeholt? Wie schlägt das Einmalige, Vergängliche und Vergehende, um in das Wiederholte, wie existiert denn dann das Wiederholte? Eine der Antworten des Fernsehens auf diese Frage heißt: Instant Replay, Zeitlupenwiederholung.

Schauen wir uns das Instant Replay, die Zeitlupenwiederholung, also ganz genau an. Auch wenn ich beide Bezeichnungen im Folgenden, wenn nicht ausdrücklich anders markiert, bedeutungsgleich verwenden werde, sei doch zunächst auf ihre Unterschiedlichkeit hingewiesen. ›Instant Replay‹ nämlich hebt, wie Günther Anders, ab auf die Komplementarität zwischen der Wiederholung hier und dem aktuellen einmaligen Moment, dem Instantanen dort. Zudem impliziert das Wort ›Replay‹, dass es sich um ein Wiederabspiel handelt, das zunächst einmal der Aufzeichnung, einer Graphie und damit eines technischen Mediums bedarf. Das deutsche Wort ›Zeitlupenwiederholung‹ dagegen legt den Akzent auf die Verlangsamung. Die Metapher der ›Lupe‹ deutet dabei genau nicht auf die Medien der Aufzeichnung oder die Graphie, sondern auf die Sichtbarkeit und gesteigerte Evidenz des Geschehens. Sie impliziert, dass in der Verzögerung etwas genauer zu Tage trete oder zuvor Latentes evident werde.

Mit der Verlangsamung befaße ich mich aber erst weiter unten. Beginnen möchte ich mit dem Aspekt der Wiederholung, mit der Aufzeichnung des Aufzeichnungslosen, der Schrift oder besser dem Schreiben der Gegenwart. Die

28 Anders 1956: 179–180.

29 Gruber/Vedder 1983: 164.

Zeitlupe in diesem Sinne ist nämlich nicht so sehr eine begriffliche als eine operative Praxis, sie ist genuin video- bzw. fernsehtechnisch begründet. Ohne Videotechnik und ohne Live-Fernsehen gibt es kein Instant Replay. Die Zeittechnik des Instant Replay tritt aufgrund von Gründen zu einem bestimmten Zeitpunkt der Fernsehentwicklung auf und entfaltet sich dann.

Die Hegemonie des reinen Live im Fernsehen erodierte nämlich bzw. transformierte sich in zwei Schritten.<sup>30</sup> 1953 zunächst schloss die Filmindustrie, genauer: Warner Brothers, mit der Fernsehindustrie, genauer: der ABC, einen Vertrag, mit dem ABC die Produktion von Fernsehserien auf Zelluloid an das Studio übertrug. Warner produzierte unter Wahrung des eigenen Patentmonopols, ABC strahlte die Produkte aus. Dies war der Beginn der ›Filmed Series‹, der Produktion von Fernsehserien auf Zelluloid, was vor allem eben der Westernserie zum Durchbruch verhalf und die Herstellungsmodi des Formates mittelfristig vollständig veränderte.

1956 dann und für unseren Zusammenhang entscheidend, kam mit der AMPEX QUADRUPLEX der erste funktionsfähige Videorecorder, ein gigantischer Apparat mit fünf Zentimeter breiten Magnetbändern, auf den Markt.<sup>31</sup> Mit seiner Hilfe waren nun Fernseh-Bildsignale aufzeichnungsfähig. Allerdings waren die Geräte finanziell aufwändig nicht nur in der Anschaffung, sondern vor allem im Betrieb, weil das sehr breite Magnetband teuer war und zudem die Bedienung der Apparatur zwei bis drei Arbeitskräfte benötigte. Deshalb setzte sich die Magnetbildaufzeichnung nur sehr langsam durch. Noch in den 1960er Jahren war der Einsatz von AMPEX Maschinen, zumal in der Berichterstattung, die große Ausnahme, und vor Mitte der 1970er Jahre gibt es keine auch nur annähernd flächendeckende magnetische Aufzeichnung und Archivierung von Fernsehbildern und -programmen – mit gravierenden Folgen für die Historiographie des frühen Fernsehens.

## 5 Der Tod in Zeitlupe

Ich habe oben schon kurz auf Edgar Morins Filmanthropologie hingewiesen, die sich im Verhältnis von Leben und Tod begründet.<sup>32</sup> Das kann man mindestens ansatzweise auch von der Zeitlupenwiederholung sagen. Allerdings geht es dabei nicht mehr, wie nach Morin beim Bild und in Sonderheit beim Film, um das Weiterleben nach dem Tod. Vielmehr geht es um das genaue Erforschen des Augenblicks, in dem der Tod eintritt, als extremste Fas-

30 Barnouw 1990: 193–198.

31 Abramson 1974: 62–67.

32 Morin 1956.

sung absoluter Gegenwart. Der erste spektakuläre und für die Zuschauer unübersehbare Einsatz der frühen AMPEX Technologie, bei dem die Aufzeichnung und die Livereportage ineinanderflossen, erfolgte nämlich erst 1963, am 24. November. NBC übertrug live die Überstellung des Kennedy-Attentäters Lee Harvey Oswald vom Polizeipräsidium ins Gefängnis. Vor laufenden Kameras, mitten in der Live-Sendung, löste sich Jack Ruby plötzlich aus der Reihe der Wartenden und erschoss Oswald.

NBC hatte die Übertragung auf AMPEX mitgeschnitten und war nun in der Lage, die entscheidenden Sekunden wieder und wieder zu zeigen. Allerdings geschah dies nicht im ›Instant Mode‹, unmittelbar im Anschluss, sondern erst nach mindestens dreißig Minuten der fortlaufenden Live-Sendung. Die Aufnahmen wurden zudem an zahlreiche andere Fernsehstationen weitergegeben und insgesamt wohl Hunderte von Malen in 24 Stunden gezeigt. Das Ereignis als Fernsehmoment, als Schock des ersten Mordes vor laufender Kamera, ist bis heute im kollektiven Mediengedächtnis Amerikas präsent und wurde beispielsweise in der Fernsehserie ›Mad Men‹ erst vor kurzem noch einmal rekonstruiert, fiktional unter Einbeziehung des Originalmaterials.

Ein echtes Instant Replay, also in unmittelbarem Anschluss an die Live-Übertragung des Vorgangs selbst, kam genau eine Woche später zu Stande. Das traditionelle Football-Spiel der Army gegen die Navy sollte ursprünglich eben am 24. November stattfinden, war aber wegen des Kennedy-Attentats um eine Woche verlegt worden. Kurz vor Schluss holte der Quarterback des zurückliegenden Army Teams, Carl ›Rollie‹ Stichweh mit einem spektakulären Spielzug 6 Punkte auf die führende Navy auf. Und nicht einmal eine Minute später gelang doch, so augen- wie unwahrscheinlich, eben demselben Stichweh mit noch einmal exakt demselben Spielzug ein weiterer Touchdown, so wollte es scheinen, jedenfalls den Zuschauern, die das Spiel über CBS verfolgten. Tatsächlich jedoch hatten sie die von dem Fernsehregisseur Tony Verna erstmals unmittelbar an das Ereignis angeschlossene Wiederholung vom Band gesehen. Dies war nur mithilfe eines technischen Tricks möglich geworden. Normalerweise nämlich war es sehr schwierig und zeitraubend, einen bestimmten Punkt auf dem Videoband beim mechanischen Zurückspulen exakt wiederzutreffen. Verna jedoch war auf die Idee gekommen, am Beginn jeden einzelnen Spielzugs einen Piepton auf die Audiospur des Bandes aufzuspielen, der dann auch beim Zurückspulen deutlich zu hören war und der den Beginn der zu wiederholenden Passage treffsicher markierte.<sup>33</sup>

Innerhalb kürzester Frist avancierte dann das Instant Replay zu einer Standardoperation der Football Übertragungen des Fernsehens. Der Kameraaufbau im Stadion wurde verändert; nun verfolgte eine Kamera das Spiel – wie bisher –

---

33 Verna 2009: 2.

in Totalaufnahmen, drei andere, jede mit einem eigenen Aufzeichnungsgerät verbunden, nahmen Nahaufnahmen von Spielzügen auf und verfolgten einzelne Spieler. Dadurch wurde, wie auch Marshall McLuhan bemerkte, Football im Fernsehen zu etwas völlig anderem als Football. Die Sportart machte als Fernsehveranstaltung einen Karrieresprung, der auf den Sport selbst zurückschlug, und zwar insbesondere in ökonomischer Hinsicht.<sup>34</sup> Dasselbe galt schnell auch für Baseball. Dabei war hilfreich, dass die amerikanischen Sportarten, Football, Baseball, und tendenziell auch Eishockey und Basketball, aus abgezielten Spielzügen einerseits und zahlreichen Unterbrechungen andererseits bestehen, anders als etwa der europäische Fußball, der idealerweise unterbrechungsarm fließend abläuft. So bleibt hier Zeit für das Instant Replay, das die zahlreichen Spielpausen fernsehgerecht anfüllen kann. 1964 jedenfalls kaufte der Fernsehsender CBS sich sogar einen eigenen Baseballverein, die New York Yankees. Kurz darauf erwarb der kalifornische Kabelfernsehkonzern Subscription TV die New York Giants und die Brooklyn Dodgers und verlegte beide Teams kurzerhand in sein eigenes Verbreitungsgebiet, wo sie fortan und bis heute als San Francisco Giants und als Los Angeles Dodgers spielen.

1967 stellte AMPEX dann eine Maschine vor, die AMPEX HS 100, die speziell für Zeitlupenwiederholung gebaut war. Sie beruhte interessanterweise zunächst nicht auf dem Magnetband als Speichermedium, sondern auf einer Bildplatte, die bei Normalgeschwindigkeit 30 Sekunden Aufzeichnungskapazität besaß und die Bilder sogar stufenlos bis zum Stillstand, zum ›Freeze‹, verlangsamen konnte. Diese Ausweitung des Instant Replay drang schnell in die Sportberichterstattung ein und löste hier einen Ästhetisierungsschub aus. »Brutale Kollisionen wurden zu Balletten, End Runs und Pässe nach vorn wurden zu Wundern menschlicher Koordination«.<sup>35</sup> 1976 wurden Instant Replay Systeme erstmals auch in das Spielgeschehen selbst einbezogen, sie sollten ein Szenenabspiel in den Unterbrechungen gestatten und damit sowohl zur Unterstützung der Schiedsrichter\*innen wie der Trainer\*innen dienen. Noch heute wird über Torlinientechnologie im Fußball debattiert, natürlich mittlerweile unter digitalen und damit erheblich erweiterten Bedingungen, was etwa die Zahl und die Positionen der Kameras angeht und auch die zusätzlichen Eingriffe am und im Bild.

---

34 Barnouw 1990: 348.

35 Ebd.

## 6 Vom Tod zum Mythos in Zeitlupe

Ein weiterer spektakulärer Einsatz der Zeitlupenwiederholung, der uns wieder zum Motiv des Todes und seines Zeitpunkts zurückführt, fand 1994 statt, am 1. Mai, in Imola, San Marino, bei der Live-Übertragung des Formel 1 Autorennens. Der brasilianische Rennfahrer Ayrton Senna, mehrfacher Weltmeister, geriet in einer langgezogenen Kurve, der Tamburello-Kurve, von der Fahrbahn ab, raste, live im Fernsehen, statt dem Kurvenverlauf zu folgen, geradeaus, und prallte gegen eine Mauer. Senna wurde ins Krankenhaus geflogen, wo er kurz darauf starb. Während das Rennen weiterlief, wurde nun im Wege des Instant Replay die Aufzeichnung des Unfalls wieder und wieder eingespielt, aus verschiedenen Perspektiven aufgenommen, auch aus der Sicht der inzwischen eingeführten Cockpitkamera des hinter Senna fahrenden Michael Schumacher.

Dabei kamen – bei dann wieder weiterlaufendem Rennen – mehr und mehr verlangsamte Versionen zur Ausstrahlung. Sie umkreisten aber nicht so sehr den Aufprall selbst, sondern den vorhergehenden Augenblick vor dem Aufprall, in dem Sennas Auto irgend etwas zugestoßen sein musste, das den Fahrer dazu zwang, strikt geradeaus zu fahren, statt der leichten Linkskurve zu folgen. Spätere langwierige Untersuchungen des zuständigen Gerichts stellten fest, dass es diesen entscheidenden Moment tatsächlich gegeben haben musste, in dem nämlich die Lenksäule des Fahrzeugs gebrochen war – obwohl es auch andere Lesarten des Materials gibt, die einen Fahrfehler Sennas sehen und den Bruch der Lenksäule lediglich als Unfallfolge.

Auch mein letztes Beispiel kommt aus dem Sport, der großen Domäne des Instant Replay. Beim Endspiel der Fußballweltmeisterschaft 2006 in Berlin kam es zu einem legendären Zwischenfall, als der französische Spieler Zinedine Zidane, der als bester Spieler seiner Ära galt und als Genie verehrt wurde, seinen Gegenspieler Marco Materazzi in der Verlängerungszeit des Spiels und in einem Moment vollkommen abseits des Spielgeschehens mit einem Kopfstoß vor die Brust umwarf. Die Attacke Zidanes geschah wie aus dem Nichts, offenkundig unmotiviert. Materazzi und Zidane hatten bis dahin je einen Treffer erzielt. Zidane erhielt die Rote Karte im angekündigt letzten Spiel seiner internationalen Karriere und verließ das Spielfeld vollkommen demonstriert als zerstörer und zerstörerischer Held. Er hinterließ ein erschrockenes, entsetztes und erschüttertes Weltpublikum. Italien gewann das Spiel schließlich und wurde Weltmeister. Die eigentliche Szene war in der Spielkamera nicht zu sehen. Erst in der Unterbrechung im Anschluss an das Foul spielte die ARD die Zeitlupenwiederholung aus der Sicht der auf Zidane gerichteten Randkamera ein.

Noch gelangt zirkulierten die Aufnahmen in allen Sportsendungen, Nach-



richten und Magazinen. Schließlich stellte sich, Tage später, durch die Befragung beider Spieler heraus, dass Materazzi Zidane fortlaufend abseits des Kampfes um den Ball auf das vulgärste beleidigt hatte, so dass Zidane, der des Italienischen mächtig war, schließlich die Nerven verlor. Nun versuchten die Fernsehleute, anhand der Zeitlupenaufnahmen festzustellen, ob Materazzi denn Zidane in dieser Szene tatsächlich angesprochen hatte und ob es möglicherweise wirklich eine obszöne Beleidigung gewesen sein konnte. Schließlich setzte diese Version sich durch und mit ihr auch ein Verständnis für Zidane, der fortan mit dem Image des tragischen Helden versehen wurde.

An diesem letzten Fall sind mehrere Züge lehrreich. Da ist zum einen die mythogene, und das heißt erneut: anthropologisch relevante Funktion des Instant Replay. Dass es überhaupt Aufnahmen des Geschehens gab, lag daran, dass eine der Kameras beständig auf Zidane gerichtet war, da er, der Frankreich ohnehin schon nahezu allein in dieses Endspiel gebracht hatte, längst im Status eines legendären hoch genialen Spielers lebte, der hier sein letztes Spiel absolvierte, zugleich sein wichtigstes Spiel überhaupt. Der Mythos des großen Helden ist also bereits die Voraussetzung für die televisive Markierung. Zugleich ist aber das Instant Replay und der komplizierte dispositive Aufbau, den es ausgebildet hat, seinerseits eine Mythosmaschine. Durch das Fernsehbild und mit ihm, seine Aufbereitung und seine Ausstrahlung und Wieder- ausstrahlung, werden Figuren wie Zidane, wie Senna und Stichweh zu noch einmal gesteigerten Mythenfiguren. Zugleich wandelt sich natürlich das Fernsehmaterial selbst in auratisches Material.

Das gilt, verschoben, selbst für Jack Rubys Mord an Oswald. Hier gibt es zwar keine fallenden Helden, sondern immer schon Dämonen. Aber da die Erschießung Kennedys zwei Tage zuvor nicht auf Magnetband festgehalten worden war – die berühmten Bilder, die wir kennen, stammen aus dem sogenannten ›Zapruder‹-Film, einer Amateuraufnahme auf Zelluloid, die erst viel später auftauchte – gab es ein überschießendes Verlangen nach medienmythologischer Überhöhung durch das Fernsehen. Dieser Überschuss legte sich dann, verschoben, auf die Aufnahmen vom Mord am Mörder. Das Fernsehen holte das Versäumte nach am kleineren Objekt, und diese Nachträglichkeit ist auf allen Ebenen überhaupt ein Merkmal des Instant Replay, wie wir gleich noch genauer sehen werden. Die Mythosmaschine Instant Replay arbeitet aber auch in und an kleineren Fällen. Es gibt eine ganze Skalenleiter, auf der Fußballspieler videographisch aufsteigen können, vom Tor des Tages über das Tor des Monats zum Tor des Jahres und darüber hinaus; sehr geeignet sind aber auch Radsportler. Am Ende steht eine der Vergänglichkeit und Vergessenheit enthobene Figur jenseits von Geschichte und Gedächtnis.

## 7 Kausalität und Wirklichkeit

Zugleich aber, das zeigen die Fälle Sennas und Zidanes sehr deutlich, arbeitet das Instant Replay auch in der Gegenrichtung, nämlich derjenigen größtmöglicher Objektivierung. Denn es widmet sich nicht nur der Überhöhung der Personen und Sachverhalte, sondern auch ihrer positivistischen Zerlegung, Zerteilung und Analyse. Es geht darum, genau herauszufinden, was da geschehen sein mag, den entscheidenden Moment, den tödlichen Augenblick, an dem die Kette riss oder der Massensturz einsetzte oder der ungestüme Antritt alles hinter sich ließ und ab dem alles andere gleichsam schicksalhaft abläuft. Auch dies gilt für kleinere Formen ebenso. In den Halbzeitpausen und nach Etappenschluss analysieren auf dem Bildschirm Experten Zeitlupenwiederholungen der entscheidenden Spielzüge. Charakteristischerweise gilt die Aufmerksamkeit nicht dem schlichten Zieldurchlauf oder dem Einschlag des Balles im Tor, sondern der Vorbereitung des Sieges, dem Aufbau des Spielzuges und der Sichtbarmachung des entscheidenden Moments darin, in dem im Radsport die Wasserträger den Sprinter optimal im Feld platziert haben, im Fußball die Abwehr den folgenreichen Fehler begeht oder der Angriff die unabwehnbare Bewegung vorträgt, den eben auch so genannten tödlichen Pass beispielsweise.

Diese beiden Züge des Instant Replay ins überzeitlich Mythogene einerseits, eingelassen in Sinngebungsverfahren geradezu übergroßer Skalierung, und ins kleinteilig Analytische andererseits, in nachgerade physikalistische Kausalitäten unterhalb der Sinnschwelle andererseits werden überbrückt durch den ästhetischen Zug. Das früher einmal komisch erscheinende ›Fußballett‹ im Anschluss an Übertragungen oder Sportsendungen ist heute eher sich selbst ernst nehmenden choreographischen Bewegungs- und Ausdrucksstudien gewichen. Und sie sind zusammengehalten durch eine weitere Differenz, die mit dem Tragischen am Augenblick zusammenhängt. Denn für die Tragik eines Geschehens ist bezeichnend, dass dieses Geschehen, auch wenn es unabsehbar sein mag, doch nicht mehr zur Verfügung oder zur Disposition steht. Der tragische Augenblick ist derjenige, an dem eben dies, die Unabänderlichkeit des Geschehens, tödlich oder nicht, einsetzt. Ob wir uns diese Unabänderlichkeit als ein mechanisches, automatisches Geschehen vorstellen müssen oder ob darin noch ein letztlich bewusstseinsmäßiger Entscheidungsspielraum steckt, der nur dann zum Resultat führt, wenn alle auf den Kernmoment folgenden Entscheidungen die ursprüngliche Entscheidung wiederholen, genau diese Alternative begründet im Fall Senna die Debatte zwischen den Vertretern der Lenksäulentheorie und der Fahrfehlertheorie.

Damit können wir auch einen ersten Aufschluss gewinnen über die Gegenwartontologie des Instant Replay. Niklas Luhmann versteht die Gegenwart als den Zeitraum, in dem ein Geschehen oder eine Handlung sich noch verändern

oder verändert werden können.<sup>36</sup> Uns interessiert daran erstens, dass Luhmann Gegenwart als eine ausgedehnte Zeit und nicht als nackten Zeitpunkt versteht, und zweitens, dass er den Eingriff ins Geschehen als Leitkriterium wählt, d. h. ein grundlegend operatives Verständnis voraussetzt. Wir können daran anknüpfen: Indem das Instant Replay in den Verlauf – den Ablauf der Livebilder – eingreift, erzeugt es operativ eine Form der Gegenwart, die sich rekursiv als Gegenwart bestätigt und beglaubigt, indem sie sich als Operationsresultat selbst ausweist. Andererseits begreift das Instant Replay, besonders in seiner analytischen Kraft, die Gegenwart sehr wohl auch als einen Zeitpunkt, nämlich als den Moment, in dem das Geschehen umschlägt ins tragisch – oder auch triumphal – Unabänderliche, in dem also nach Luhmann die Gegenwart genau aufhört, Gegenwart zu sein. Ein Element der Gegenwartsanthropologie des Instant Replay ist also, dass der Umschlag der Gegenwart, sei es in zukünftige Vergangenheit – es ist nichts mehr zu ändern an dem, was noch kommt –, sei es in die Zeitlosigkeit einer mythischen Präsenz, eben seine operativ selbstbegründende Gegenwart ausmacht.

Dreierlei Zeitgebungstechniken laufen dabei charakteristischerweise neben- und ineinander. Da ist erstens die im Hintergrund des Instant Replay fortgeführte Live-Übertragung. Sie behauptet schon für sich genommen eine Synchronisierung zwischen den ablaufenden Geschehnissen einerseits und ihrem Erscheinen auf dem Bildschirm andererseits. Da ist zweitens die zunächst instantane und dann schlaufenartig wiederholte Wiederholung des Ereignisses. Sie verlängert, wenn schon nicht eigentlich die Verweildauer des stets aufs Neue vorüberziehenden Gegenwartsabschnitts auf dem Bildschirm, so doch durch die Wiederkehr seine Anwesenheit. Diese Dauer ist aber dem Charakteristikum des Ereignisses, das ja im strengen Sinn im Moment seines Eintretens ausdehnungslos bereits wieder verlischt, eigentlich genau fremd.<sup>37</sup> Und da ist drittens die Verlangsamung bis zum Stillstand, dem ›Freeze‹ oder dem ›Arrêt sur image‹, samt anschließender Wiederbeschleunigung bis zur Normalgeschwindigkeit. Der ›Freeze‹ nimmt den Augenblick aus dem laufenden Geschehen heraus und stellt ihn vorübergehend auf Unendlich.<sup>38</sup>

Zwischen und in diesen Synchronisierungen bauen sich nun weitere Zeitrelationierungen auf. Während noch die Zeitlupe läuft, geschehen dennoch in der Reichweite des Bildschirms andere Dinge, die von ihr zwangsläufig verdeckt werden. Der Livestrom geht ja im Hintergrund unerbittlich weiter, gerade jetzt nicht sichtbar, aber oft durchgängig hörbar oder kommentiert oder neuerdings im kleinen Bild im Bild präsent gehalten in einem abgeblendeten

---

36 Luhmann 1984: 71–72.117.

37 Deleuze 1976: 203–210.

38 Engell 2010: 172–191.

Modus minderer Gegenwart. Dadurch wächst makroskopisch die Zeitspannung zwischen dem fortlaufenden Live-Bild und dem loopartigen Umkreisen des eben verflossenen Moments, das den linearen Zeitfluss zugunsten eines bewegten Stillstands, eines ›Auf-der-Stelle-Tretens‹, aussetzen lässt.

## 8 Die Emergenz der Zeit in Zeitlupe

Zum anderen jedoch verhandelt mikroskopisch die Zeitlupe das Spannungsverhältnis, das die ihrerseits zeitgebundene, eben nicht punktförmige, sondern in der linearen Zeit, und sei es noch so rasch sich vollziehende Emergenz des an sich selbst dann zeitenthobenen Ereignisses kennzeichnet. Die Zeitlupe vermittelt zwischen dem Entstehen und Vergehen eines punktförmigen Ereignisses, seinem Erwachsen aus einem Kontinuum, in das es wieder eingeht und in dessen Verlauf allein es überhaupt Ereignis ist, einerseits, und seiner präzisen Punktförmigkeit, seinem ausdehnungslosen ›Jetzt und Hier‹ Charakter, der zudem paradox durch den ›Freeze‹ entdynamisiert und auf tendenziell beliebiges Andauern umgestellt werden kann, andererseits. Dieser doppelte Widerspruch kann anhand einer menschlichen Geste verdeutlicht werden: Wenn wir ein Gesicht stillgestellt in Frontalansicht sehen, so können wir nicht entscheiden, ob die Geste, deren Phasenbild die Ansicht ist, ein Nicken oder ein Kopfschütteln, eine Bejahung oder eine Verneinung ist. Lassen wir aber die fließende Aufnahme der Geste einfach durchlaufen, dann können wir den spezifischen Gesichtsausdruck der Person beim Bejahen oder Verneinen nicht genau studieren. Dass dies der Augenblick ist, jetzt und hier, in dem die Lenksäule bricht, ist dem stillgestellten Bild selbst nicht anzusehen, sondern nur aus seiner Stellung im Ablauf zu entnehmen; umgekehrt gibt der Ablauf in Echtzeit diesen Augenblick überhaupt nicht preis, weil er ihn verschluckt, ehe er ihn ausgestellt hat. Zeigen und Darstellen, Deixis und Diegesis, Indexikalität und Iconizität gehen ebenso wie das Diskrete und das über Takt und Frequenz des Ablaufs der diskreten Bilder Kontinuierliche in der Verlangsamung stufenlos ineinander über. Wozu man ergänzen könnte, dass die Bilder des klassischen Röhrenfernsehens, die ja Punkt für Punkt und Zeile für Zeile auf den Bildschirm geschrieben werden, ihrerseits schon aus technischen Gründen weder völlig diskret noch aber kontinuierlich sind.

Gegenwart als kontinuierlicher Ablauf und Gegenwart als elementarer Zeitpunkt, Gegenwart als Andauern und als Gegenwart als Ausdehnungslosigkeit werden also auf zweierlei Weise, nämlich makroskopisch in der Spannung zwischen dem Abspiel der Aufzeichnung und der fortlaufenden Live-Übertragung, und mikroskopisch durch den fließenden Übergang vom normalschnellen über das verlangsamte bis zum ruhenden und bisweilen sogar zum zurück-

laufenden Bild und wieder zurück zur Normalgeschwindigkeit, miteinander zur Überlagerung gebracht. Genauer wird durch den nachträglichen technischen Eingriff diese mehrfache Überlagerung, die zeitontologisch dem Ereignis vorausgeht, weil sie Bedingung dafür ist, dass sich überhaupt etwas ereignen kann, herauspräpariert, freigelegt, als Bildschirmgeschehen ausdrücklich und schließlich der menschlichen Wahrnehmung zugänglich. Alle Separierungen, die zwischen andauernder Gegenwart und Jetztpunkt unterscheiden, damit auch zwischen Zeit als Maßzahl und Zeit als Fluss, oder auch zwischen Retention und Reproduktion, sind gegenüber ihrer vorgängigen Verschmolzenheit zeitontologisch nachgängig und werden von der Zeitlupenwiederholung operativ und in nochmaligem Nachgang dennoch rückgängig gemacht. Das Instant Replay unterläuft daher auch alle Dekonstruktion der Präsenz, wie sie, im Anschluss selbstverständlich an Derrida, von Fernsehtheoretikerinnen wie Deborah Esch und Jane Feuer unternommen worden sind.<sup>39</sup>

## 9 Makrozeit und Mikrozeit

Die beiden Weisen dieses nachträglichen televisiven Rückwegs in die Zeit vor der Zeit und damit vor der Nachträglichkeit sind, wie wir gesehen haben, diejenige durch makroskopische Wiederholung des Bildes bei fortlaufendem Live-Geschehen hier und diejenige durch mikroskopische Verlangsamung bis zum Stillstand und wieder zurück dort. Sie werden nun ihrerseits vom Fernsehen beim Instant Replay gleichzeitig vorgetragen. Dadurch ergibt sich eine Synchronisierung auf einer dritten Ebene zwischen Makrotemporalität und Mikrotemporalität. Das ist deshalb wichtig, weil das technische Zeitgebungsverfahren in der Makrotemporalität der Spannung zwischen Wiederholung und Fortlauf einen Anschluss findet an die biologischen, neurologischen und psychologischen Möglichkeiten und Usancen spezifisch menschlicher Wahrnehmung und Zeiterfahrung, die sie in der Mikrotemporalität des Übergangs zur Verlangsamung, Stillstand und Rückwärtsbewegung jedoch technisch unterschreitet. Die Synchronisierung und Verschränkung beider Dimensionen schließen technische Apparatur und menschliche Wahrnehmung so zusammen, dass sie einander wechselseitig in Dienst nehmen und unter Bedingungen setzen. Und auch hier ließe sich darüber spekulieren, ob nicht eine solche Verwobenheit der Wahrnehmung mit ihrer technischen Ausstattung einen vorgängigen Loop aller Wahrnehmung überhaupt darstellt.

An unseren Beispielen ist aber auch sehr schön zu beobachten, wie das Instant Replay, das ja in das fortlaufende Live eingnäht ist, ein fließender Teil

---

39 Esch 1999: 63–65; Feuer 1983: 44–74.

der Übertragung sogar, schrittweise aus diesem Kontext herauswächst und ein eigenständiges ausgekoppeltes Ereignis auch abseits der ursprünglichen Live-Sendung wird. Zeitlupenwiederholungen werden zunächst etwa in Halbzeitpausen und nach Spielschluss erneut hervorgeholt, zu Analysezwecken oder aus ästhetischen Gründen. Sie bewegen sich dann außerhalb, jedoch noch immer im Umfeld der Live-Übertragung, an die sie mehr oder weniger unmittelbar anschließen. Sie werden etwa im Fall von Länderspielen, aber auch in der nachträglichen Berichterstattung in Sportsendungen noch am Programmtag des Ereignisses selbst auch abgelöst von der Live-Übertragung eingesetzt. Schließlich zirkulieren sie gänzlich aus diesem Zusammenhang abgelöst durch verschiedene Formate, werden dann im Archiv für spätere Wiederholungen bereitgehalten und schließlich sogar in YouTube Clips zugänglich gemacht, beides Formen der Historisierung. Auch hierin wirkt ein, wenn schon nicht kontinuierlicher, so doch gestufter Übergang von der Gegenwart, in der das Ereignis als seine eigene technische Verlängerung andauert, in die Vergangenheit, aus der heraus es wiederum jederzeit reproduzierbar ist.

In anthropomedialer Perspektive bedeutet das, dass wir es nicht nur mit der Begegnung mit unserer eigenen Bewusstseinsarbeit, wie im Fall der Erfahrung des Live, zu tun haben. Vielmehr ist die Form der Zeit selbst von den Techniken ihrer Hervorbringung im Instant Replay nicht mehr unabhängig. Nicht nur erfahren wir unsere Eingelassenheit in Erfahrung, die uns umgibt, sondern auch die Abhängigkeit der Erfahrungsform von ihrer Gemachtheit, ihrer Hervorbringung, d. h. ihren Techniken, also den Wahrnehmungs- und hier insbesondere Zeitgebungstechniken.

## 10 Ontologische Perspektiven: Die Zeitlupe als Ontographie

Es hat dies aber nicht nur medienanthropologische, sondern auch medienontologische Relevanz. Ich möchte daher mit einer medienontologischen Überlegung abschließen. Wenn Günter Anders, wie eingangs zitiert, bemerkt, dass für die Ontologie des Fernsehens das bloß Einmalige nicht existiere, so können wir jetzt die Seinsweise dessen, was im Fernsehen doch immerhin existiert, in einer positiv gewendeten Beschreibung fassen. Anders bezieht seinen Satz zwar auf einen spezifischen Kontext, nämlich auf die kapitalistische Marktlogik im Zeitalter von Massenproduktion und Massenkonsum, mit der das Fernsehen zusammenfällt, und hier hat der Satz auch seine Berechtigung. Dennoch ist das Instant Replay bei näherer Hinsicht genau kein ontologisches Verfahren, das nur das Wiederholte anwesend sein ließe und das bloß Einmalige in die Abwesenheit verweise, ausschließe oder vernichte, und zwar aus zwei Gründen. Zum einen erzeugt die Zeitlupenwiederholung eine unaus-

gesetzte Verhandlung zwischen temporaler An- und Abwesenheit, Jetzt und Nicht-Jetzt, Anwesenheit des Nicht-Seienden (nämlich des gerade oder auch schon länger nicht mehr Seienden) und Abwesenheit des Seienden (nämlich auf dem Bildschirm Verzeichneten) – und ist genau darin genuin zeitschaffend. Zum anderen jedoch und entscheidend nimmt sie gegenüber dem, was sie beschreibt und erzeugt, keine äußerliche Position ein, von der aus sie dies beschreiben würde. Sie trägt sich vielmehr, technisch, institutionell und ästhetisch verteilt über viele Instanzen, fortlaufend in das Schreiben der Zeit und der Gegenwart ein, das sie selbst ist. Sie ist deshalb eigentlich gar kein ontologisches Verfahren, denn sie bezieht gegenüber dem, was sie tut und in das sie eingreift, keinen Außenposten. Schon Walter Benjamin hielt fest, dass die Kameraperson des Films ein Operateur sei, der in die Materie eintauche, statt sie zu betrachten. Dies gilt erst recht für das Fernsehen, das ohnehin in der Aufnahme wie in der Wiedergabe ganz anders in die Wirklichkeit eingelassen ist als der Film. Und in Bezug auf die Wirklichkeit der Zeit manifestiert sich dies im Instant Replay.

Ich würde deshalb vorziehen, die Zeitlupenwiederholung demgegenüber als ein ontographisches Verfahren zu bezeichnen, und zwar sogar ein ausgezeichnetes. Der Begriff der Ontographie, durchgängig im Kontrast eben zur Ontologie, wird in jüngerer Zeit bei verschiedenen Autoren geführt, in diversen und divergenten Kontexten, Bedeutungen und Absichten. Zu diesen Autoren gehören Graham Harman<sup>40</sup> und Ian Bogost<sup>41</sup>, aber auch schon Alexandre Kojève und, auf ihn Bezug nehmend, Peter Sloterdijk, den wiederum der Medientheoretiker Stephan Günzel aufgreift. Jüngst hat Michael Stadler eine phänomenologisch begründete Version von Ontographie als visueller Ontologie vorgeschlagen.<sup>42</sup> Visualität, Anschaulichkeit, Evidenz, Diagramm- und Kartenform sowie Unmittelbarkeit und Synthesis tauchen als Bestimmungsstücke des Ontographischen, so zeigt Stadler, in all diesen Vorschlägen immer wieder auf und werden der Begriffsgebundenheit und Diskursivität des Ontologischen dabei entgegengestellt. Vermutlich treffen zahlreiche dieser Merkmale auf das Verfahren des Instant Replay zu, auch wenn beispielsweise Ian Bogost speziell alle zeitlichen Anordnungen aus den Ontographien ausschließt, weil er Zeit als Bewusstseinsform auffasst und damit nicht als Bestandteil des Seienden selbst außerhalb des Bewusstseins.<sup>43</sup> Dabei denkt er Bewusstsein rein innerlich. Ein verteiltes oder uns als Außenraum, den wir bewohnen, her zu denkendes Bewusstsein kennt Bogost nicht, kein *extended mind*

---

40 Harman 2010.

41 Bogost 2012.

42 Stadler 2014.

43 Bogost 2012: 56–59.

oder *extended self*, wie wir es hier mit Deweys Erfahrungsbegriff, mit Morins Identifikations-Projektion und mit dem Live-Fernsehen bei Eco bzw. der televisiven operativen Praxis der Zeitlupe kennengelernt haben. Dementgegen bestünde das Ontographische des Instant Replay gerade darin, dass es das Seiende als Vollzug verzeichnet, nämlich, wie wir hier immer wieder gesehen haben, im Vollzug seines Verzeichnens. Zu den Merkmalen der Ontographie würden mit dem Instant Replay dann erstens die präsentische Verlaufsform und zweitens die Rekursivität hinzutreten, die, ganz entscheidend und anders als alle Reflexivität und Selbstreflexivität, innerhalb ein- und derselben Ebene operiert, ohne Außenposten und zweite Ebene und insofern immanent.

Funktioniert das Fernsehen, vom Instant Replay aus betrachtet, nicht vielleicht insgesamt als eine ontographische Agentur?<sup>44</sup> Kennt es nicht jenseits der Zeitlupenwiederholung eine Vielzahl anderer, einzelner und zusammenwirkender ontographischer Verfahren und Operationen, die ebenfalls Wirklichkeiten schreiben, während sie, indem sie und vor allem wie sie sich selbst schreiben. Zu diesen Wirklichkeiten zählt zuallererst die Zeit.

Und dies könnte sich gewiss auch anthropologisch zurückspielen: auch der Mensch des Fernsehens und nachfolgend – das wäre eigens zu zeigen<sup>45</sup> – der dann digitalen Bildschirme überhaupt ist, so könnte das Instant Replay aufzeigen, einer, der nur existiert, insofern er je gerade geschrieben wird.

## Literatur

- Abramson, Albert 1974: *Electronic Motion Pictures*. New York, Arno Press.
- Anders, Günter 1956: *Die Welt als Phantom und Matritze*. In: Anders, Günter (Hg.): *Die Antiquiertheit des Menschen, I*. München, Beck: 97–211.
- Barnouw, Eric 1990: *The Tube of Plenty. The Evolution of American Television*. Oxford/New York, Oxford University Press.
- Bazin, André 2014: *Television is unbeatable for Live Coverage; sowie: What is Live? Preserve our illusions*. In: Andrew, Dudley (Hg.): *André Bazin's New Media*. Oakland, University of California Press: 48–53.
- Bogost, Ian 2012: *Alien Phenomenology, or: What is it like to be a thing?* Minneapolis/London, University of Minnesota press.
- Cavell, Stanley 1982: *The Fact of Television*. In: *Daedalus* 111 (4): 75–96.
- Deleuze, Gilles 1976: *Logik des Sinns*. Frankfurt/M., Suhrkamp.
- Dewey, John 2010: *Kunst als Erfahrung*. Frankfurt/M., Suhrkamp.

---

44 Engell 2017: 79–94.

45 Engell 2021: 259–293.



- Dienst, Richard 1995: *Still Life in Real Time. Theory after Television*. Durham, Duke University Press.
- Eco, Umberto 1996: Zufall und Handlung. Die ästhetischen Strukturen der Live-Sendung. In: Ders.: *Das offene Kunstwerk*. Frankfurt/M., Suhrkamp: 185–206.
- Elias, Norbert 1984: *Über die Zeit*. Frankfurt/M., Suhrkamp.
- Engell, Lorenz 1996: Das Amedium. Grundbegriffe des Fernsehens in Auflösung: Ereignis und Erwartung. In: *montage a/v* 5 (1): 120–153.
- Engell, Lorenz 2010: Are you in Pictures? Ruhende Bilder am Ende bewegter Bilder, besonders in Ethan und Joel Coens *Barton Fink*. In: Dieckmann, Stefanie/Gerlin, Winfried (Hg.): *Freeze Frames. Zum Verhältnis von Photographie und Film*. Bielefeld, transcript Verlag: 172–191.
- Engell, Lorenz 2017: Versetzungen. Das Diorama als Ontographische Apparatur. In: *Zeitschrift für Medien- und Kulturforschung* 8 (2): 79–94.
- Engell, Lorenz 2021: *Das Schaltbild. Philosophie des Fernsehens*. Konstanz, Konstanz University Press.
- Esch, Deborah 1999: No Time Like the Present. In: Esch, Deborah: *In the Event. Reading Television, Reading Theory*. Stanford, Stanford University Press: 61–70.
- Fahle, Oliver/Engell, Lorenz (Hg.) 2006: *Philosophie des Fernsehens*. Paderborn, Wilhelm Fink Verlag.
- Feuer, Jane 1983: The Concept of Live Television. In: Kaplan, E. Ann (Hg.): *Regarding Television*. Frederick, University Publications of America: 44–74.
- Gruber, Bettina/Vedder, Maria 1983: *Kunst und Video. Internationale Entwicklung und Künstler*. Köln, DuMont.
- Harman, Graham 2010: *The Quadruple Object*. Winchester/Wash., Zero Books.
- Heidegger, Martin 1927: *Sein und Zeit*. 1979. Tübingen, Niemeyer.
- Hickethier, Knut 1998: *Geschichte des deutschen Fernsehens*. Stuttgart/Weimar, Metzler.
- Luhmann, Niklas 1984: *Soziale Systeme. Grundriß einer Allgemeinen Theorie*, Frankfurt/M., Suhrkamp.
- Marschall, Rick 1987: *The Golden Age of Television*. London, Bison.
- Morin, Edgar 1956: *Der Film oder Der imaginäre Mensch. Ein anthropologischer Essay*. 2023. Paderborn, Brill/Wilhem Fink Verlag.
- Scannell, Paddy 2014: *Television and the Meaning of Live*. Cambridge, Polity Press.
- Stadler, Michael 2014: *Was heißt Ontographie? Vorarbeiten zu einer visuellen Ontologie*. Würzburg, Königshausen & Neumann.
- Stauff, Markus 2015: The Second Screen. Convergence as Crisis. In: *Zeitschrift für Medien- und Kulturforschung* 6 (2): 123–144.

Verna, Tony 2009: *Instant Replay. The Day that Changed Sports Forever*. New York, Creative Publishers.

Winston, Brian 1986: *Misunderstanding Media*. Cambridge/Mass., Harvard University Press.

### **III. Sozialität und Gemeinschaft**



## Mittendrinn statt nur dabei

Die Antizipation des himmlischen Mahls im Frühchristentum

Nils Neumann



Ein furchterregender Tyrannosaurus Rex fletscht seine Zähne in Bill Wattersons Comic Strip vom 9. Dezember 1987.<sup>1</sup> Die Körpersprache des Sauriers erstreckt sich über die ersten drei von vier Panels des Strips: Um seine Überlegenheit gegenüber den anderen Tieren der Urzeit auszudrücken, stößt die Riesenechse ein fürchterliches Gebrüll aus. Erst im vierten und letzten Panel wechselt die Szenerie abrupt: Der Grundschüler Calvin wird mit einem Fußtritt vor die Tür der Leihbücherei befördert. Von diesem Ende her erschließt sich plötzlich, was hier eigentlich geschehen ist: Calvin hat sich durch die Lektüre eines Dino-Buches so sehr in dessen Bann ziehen lassen, dass er selbst innerlich zum Dinosaurier geworden ist. Der T-Rex auf den ersten Bildern des

1 Watterson 1989: 94.

Strips – das war Calvin. Offenbar hat er in der Bibliothek ein Dinosauriergebrüll angestimmt, was am Ort des konzentrierten Lesens natürlich nicht gern gesehen bzw. gehört wird. Hat er vielleicht gar die Bibliothekarin gebissen? Wir erfahren es nicht. Wohl aber erfahren wir, dass das Erlebnis für Calvin unsanft vor der Tür endet.

Auf humorige Weise schildert die kurze Szene eine Dynamik, die vielen Leserinnen und Lesern aus eigener Erfahrung vertraut ist: Durch die Lektüre anschaulicher Beschreibungen können sie fremde Welten erleben, selbst wenn diese in großer räumlicher oder zeitlicher Ferne liegen oder sogar in das Reich der Fantasie gehören.<sup>2</sup> Calvin liest ein Buch, er erlebt das, was ein Dinosaurier erlebt, und er handelt dem entsprechend – zum Leidwesen etwaiger anderer Nutzer\*innen der Bibliothek.

## 1 Die Anwesenheit des Abwesenden in der antiken Rhetorik

Der Text fungiert somit als Medium, welches das Potenzial besitzt, seine Leser\*innenschaft in die erzählte Welt hineinzutransportieren und ihr auf diese Weise ein nicht rein kognitives, sondern auch körperliches und emotionales Erlebnis zu vermitteln. Dies lässt sich nicht nur in Comic Strips des 20. Jahrhunderts oder allgemein in der modernen Literatur beobachten. Vielmehr kennt bereits die antike Rhetorik den Wert von anschaulichen Erzählungen, die dazu imstande sind, das Publikum umfassend in ihren Bann zu ziehen. Die Handbücher der antiken Redekunst lehren die Schüler die rhetorische Erzeugung von Anschaulichkeit (*ἐνάργεια* bzw. *evidentia* oder *repraesentatio*; vgl. Quint., Inst. 8,3,61), die genau diesem Zweck dient.<sup>3</sup> Die anschauliche Ausgestaltung des Stoffs führt zu einer Vergegenwärtigung seiner Inhalte in der Vorstellungskraft der Adressatinnen und Adressaten.<sup>4</sup>

In seiner *Institutio Oratoria* behandelt der römische Rhetoriker Quintilian diese Eigenschaft der Sprache noch einmal unter der Rubrik des ›Redeschmucks‹, nachdem er zuvor bereits im Zusammenhang mit der rhetorischen ›Erzählung‹ auf sie eingegangen war. Im Kontext des Redeschmucks weist er darauf hin, dass knappe aussagekräftige Worte oder Formulierungen den Effekt der Vergegenwärtigung durchaus erreichen können; allerdings hält er ein

2 Eine Reihe von psychologischen und literaturwissenschaftlichen Studien haben dieses Phänomen des Lese-Erlebens bereits theoretisch und empirisch ergründet. Der Psychologe Richard J. Gerrig spricht diesbezüglich von »Transportation«. Vgl. zur Fachdebatte etwa Nell 1988; Gerrig 1993; Brock/Green 2000; Green 2004.

3 Dieses Phänomen hat im Bereich der neutestamentlichen Wissenschaft zuletzt einige Aufmerksamkeit auf sich gezogen. Vgl. insbes. die Beiträge in Henning/Neumann 2024.

4 Siehe dazu auch Webb 2009: 109.

wenig mehr Ausführlichkeit durchaus für noch zielführender (Inst. 8,3,67–68), wenn das Publikum den beschriebenen Gegenstand vor den geistigen Augen sehen soll (8,3,62: *oculis mentis ostendi*).

Unter den Musterbeispielen, die die rhetorischen Lehrbücher zitieren, um zu demonstrieren, wie gelungene Anschaulichkeit sich darstellt, behandelt die große Mehrheit die Thematik von Leben und Tod: Da, wo menschliche Existenz in akute Gefahr gerät, wo Menschen ihrem sicher geglaubten Ende noch einmal knapp entgehen, oder wo Personen unter schrecklichen Umständen ihr Leben verlieren und sodann von ihren Liebsten schmerzlich vermisst werden – an solchen Stellen greifen die Rhetoriker mit Vorliebe zu anschaulichen Beschreibungen.<sup>5</sup> Vor diesem Hintergrund fällt es umso mehr ins Auge, dass Quintilian auch ein kleines Cicero-Zitat in seine Behandlung des Redeschmucks einfließen lässt, das seiner Ansicht nach zwar perfekte Anschaulichkeit aufweist, jedoch nicht an der Schwelle vom Leben zum Tod verortet ist, sondern – am Schauplatz eines Gastmahls. Konkret schildert die kurze Passage aus einer ansonsten verlorenen Rede Ciceros die Szenerie am Morgen nach dem festlichen Bankett: Die meisten Gäste sind wohl bereits nach Hause gegangen, und nur diejenigen, die nicht mehr dazu imstande waren, heimzugehen, befinden sich noch vor Ort.<sup>6</sup>

»Ich meinte es zu sehen (*videbar videre*), wie die einen hereinkamen, andere aber hinausgingen, manche von Wein schwankten, manche vom gestrigen Zechen noch gähnten. Der Boden war unsauber, von Weinlachen schmierig, bedeckt mit den verwelkten Kränzen und den Gräten der Fische« (Quint., Inst. 8,3,66).<sup>7</sup>

Ganz klar dominiert hier die Aufzählung sinnfälliger Einzelheiten die Darstellung. Quintilian führt die Sequenz als Ciceros »Beschreibung eines üppigen Gastmahles« (*descriptione convivi luxuriosi*) ein (8,3,66); unklar bleibt jedoch, ob die einleitende Wendung des folgenden Satzes (»Ich meinte es zu sehen«) bereits zum zitierten Wortlaut des verehrten Vorbilds gehört, oder ob sie nicht vielmehr Quintilians Erleben bei der Rezeption der Rede Ciceros beschreibt. Im Kontext, in dem Quintilian die Worte Ciceros in sein Lehrbuch einfügt, geht es jedenfalls genau um dieses Phänomen, dass Quintilian in der Position des Redners – aber eben mutmaßlich auch die Adressatinnen und Adressaten der anschaulichen Rhetorik – durch die Evidenz der Schilderung dazu angeregt werden, ihre eigene Vorstellungskraft zu benutzen und die beschriebenen Inhalte durch Elemente ihrer eigenen Fantasie auszus schmücken, so dass es zu

5 Den Nachweis dafür habe ich ausführlich in Neumann 2024: 27–30 erbracht.

6 Zu diesem Beispiel vgl. auch Faraday o. J.

7 Die Übersetzung entnehme ich Rahn 1975.

einem umfassenden Gesamtbild und Erleben des behandelten Gegenstandes in der Vorstellung des Publikums kommt. Quintilian malt sich aus, welchen Gesichtsausdruck die beteiligten Personen zeigen, wie sie sich verhalten, welche Körpersprache ihre Gestik prägt (8,3,65) und sieht dies alles innerlich vor sich. Die Nennung beiläufiger Details (*accidentia*) regt eine solche Art der Textrezeption an (8,3,70).

Die Bezugnahme auf Cicero beginnt Quintilian an der zitierten Stelle mit dem Hinweis auf die visuelle Qualität der Textpassage: »Was sonst sähe einer, der eintritt?« (8,3,66: *quid plus videret qui intrasset?*). Was dann jedoch folgt, ist die Beschreibung eines Ereignisses, das über verschiedene Sinne wahrgenommen werden kann. Der Text verweist auf die Trunkenheit und Müdigkeit der anwesenden Personen und spricht damit ihr Körpergefühl an. Die mehrfache Nennung des Weins weckt Erinnerungen an dessen Geschmack; vom welchen Pflanzenschmuck und von den Fischgräten geht ein ggf. unangenehmer Geruch aus; und der klebrige Fußboden erschließt sich über seine Haptik. Diese Sinnfälligkeit des Texts ermöglicht auf Seiten des Publikums ein spezielles Miterleben, indem es die Erinnerungen der Rezipientinnen und Rezipienten anregt und aus dem Zusammenspiel von Erinnerungs-Momenten und Vorstellungskraft<sup>8</sup> eine neue Szene konstruiert, von der das Publikum dann meint, mittendrin zu sein und die Geschehnisse innerlich mitzuerleben.

Explizite Bemerkungen zur Sinneswahrnehmung oder die Art der Darstellung, die sinnfällige Details in den Mittelpunkt stellt, fungieren dabei als Trigger, die die innere Sinneswahrnehmung des Publikums anregen. Besonders stark kreisen die Lehrer der Redekunst in den Passagen, in denen sie die Anschaulichkeit behandeln, um die visuelle Wahrnehmung. In der Mahlszene, auf die Quintilian verweist, dominieren allerdings auffällig stark solche Einzelheiten, die sich über die »niederen Sinne« – nämlich Geruch, Geschmack und Haptik – erschließen.<sup>9</sup> Das Lektüre-Erlebnis, das auf diese Weise zustande kommt, nimmt das Publikum umfassend in Anspruch: Es löst nicht nur kognitive Prozesse aus und führt zu der Empfindung, innerlich mittendrin zu sein in dem beschriebenen Geschehen<sup>10</sup>; zudem weckt eine solche Darstellung auch die Affekte der Adressat\*innenschaft. Wer eine anschauliche Beschreibung rezipiert, fühlt genauso, wie es für solche Personen angemessen ist, die das beschriebene Ereignis beobachten.<sup>11</sup> So wächst nach Quintilian etwa das Mitleid

8 Vgl. Webb 1997a: 117–121 und außerdem Vasaly 1993: 91–92; Webb 1997b: 232–233.

9 Gerade für johanneische Kontexte sind solche Aspekte in den letzten Jahren auch in der neutestamentlichen Wissenschaft beleuchtet worden. Vgl. etwa die Analysen zu Joh 11 bei Wang 2017: 173–176 und Hirsch-Luipold 2017: 234–243.

10 Vgl. Webb 1999: 10–11 und 13.

11 Zur Angemessenheit der emotionalen Reaktionen vgl. insbes. Webb 2009: 90. Vgl. außerdem Vasaly 1993: 95–97; Webb 1999: 13–14. Die Lehrer der Redekunst vertreten also die Auf-



(*crescit miseratio*) bei denen, die mitansehen müssen, wie eine Stadt von feindlichen Truppen eingenommen wird (8,3,67).

Quintilians Ausführungen stellen nicht etwa eine Spezialmeinung innerhalb der antiken Literatur dar. Vielmehr teilt der römische Autor die Auffassung von der Wirkung anschaulicher Schilderungen mit zahlreichen anderen rhetorischen Lehrbüchern.<sup>12</sup> Vor dieser Folie sollen im Folgenden die neutestamentlichen Beschreibungen des eschatologischen Festmahls im Matthäus- und Lukasevangelium sowie in der Johannesapokalypse auf ihre Darstellungsweise und intendierte Pragmatik hin befragt werden. Ein besonderes Augenmerk gilt dabei der Frage, wie die Vorstellungen vom endzeitlichen Bankett die Zugehörigkeit innerhalb der Gruppe prägen und deren soziale Identität gestalten. Es muss daher beachtet werden, wo die Schilderungen gemeinschaftsstiftende oder -stärkende Momente aufweisen, und wie sie die Gemeinschaft, der am Mahl Teilnehmenden ggf. gegen andere Gemeinschaften abgrenzen.<sup>13</sup> Die Rhetorik der Beschreibungen bietet dazu wesentliche Einsichten.

Aus gleich mehreren Gründen ist es ein verheißungsvolles Unterfangen, nach anschaulicher Rhetorik in den frühchristlichen Mahlszenen zu fragen: Erstens handelt es sich bei der Vorstellung eines himmlischen Mahles um ein Motiv, das nicht genuin christlich ist, sondern das auch im Judentum des zweiten Tempels in Aufnahme von Jes 25,6–12 eine gewisse Verbreitung besitzt.<sup>14</sup> Konkret taucht es häufig in apokalyptischen Zusammenhängen auf (siehe neben den neutestamentlichen Belegen etwa 1 Hen 62,14).<sup>15</sup> In der exegetischen Forschung ist nun aber in den letzten Jahren beobachtet worden, dass gerade apokalyptische Texte mit ihrer bildhaften Sprache häufig von einer anschau-

---

fassung, dass sich die Emotionen des Publikums präzise vorhersehen und durch die Gestaltung der Rede daher auch steuern lassen. Vgl. dazu Webb 1997a: 112.

12 Dazu gehören etwa die Rhetoriker an Herennius und Alexander, die rhetorischen Werke des Cicero sowie die *Progymnasmata* des Theon. Zur Verbreitung des Motivs siehe auch Vasaly 1993: 90–91; Webb 2009: 42.

13 Auch im Bereich der Bibelwissenschaft ist das heuristische Potenzial der Theorie der sozialen Identität bereits entdeckt worden. In der Antike wie heute hängt das Selbstverständnis von Personen wesentlich davon ab, zu welchen Gruppen sie gehören und von welchen Gruppen sie sich damit auch fernhalten. Gerade im Gegenüber zu konkurrierenden Gruppen kann die eigene Identität umso klarer greifbar werden. Mahlpraktiken eignen sich besonders dazu, solche Zugehörigkeiten und Abgrenzungen zu leben. Vgl. dazu Baker 2012: 131. Allgemein zur Relevanz von Ritualen für die Formation sozialer Identität im Frühchristentum vgl. Shkul 2014: 80–83.

14 Ausführlich stellt Long 2013: 148–183 dies dar.

15 Zu der Parallele in 1 Hen 62,14 vgl. du Toit 1965: 57; Zimmermann 2003: 166. Peter-Ben Smit weist darauf hin, dass die Vorstellung vom himmlischen Mahl der Götter überhaupt in der antiken Welt weit verbreitet ist und manche jüdischen Texte mit der Anwesenheit der Patriarchen beim himmlischen Mahl rechnen. Vgl. Smit 2008: 90 und 151–152. Zur Präsenz des Motivs im Jubiläenbuch äußert sich vorsichtig auch Maier 2021: 82–83. Zu rabbinischen Parallelen vgl. ferner du Toit 1965: 57–62.

lichen Rhetorik Gebrauch machen.<sup>16</sup> Zweitens gehören gemeinsame Mahlzeiten zum festen rituellen Repertoire der meisten frühchristlichen Gemeinschaften. Auch zu diesem Aspekt gelebter Religion hat die neutestamentliche Forschung in den beiden vergangenen Jahrzehnten viel geleistet.<sup>17</sup> Die Leser\*innenschaften des Matthäus- und des Lukasevangeliums sowie die der Johannesapokalypse verfügen deswegen über einen Fundus an Erinnerungen, der es ihnen nach der Logik der antiken Rhetorik ermöglicht, Vorstellungen ähnlicher Szenarien, bei denen sie nicht anwesend sind, zu generieren.<sup>18</sup> Und drittens verbindet sich die Mahl-Thematik im Frühchristentum häufig auch mit dem Motivkomplex von Leben und Tod, der ja in der antiken Rhetorik den Lieblingsgegenstand anschaulicher Schilderungen abgibt. Mahlfeiern dienen im frühen Christentum nach der paulinischen und synoptischen Tradition der Erinnerung an Jesu Tod am Kreuz (vgl. v. a. 1 Kor 11,23–26; Lk 22,19–20). Ähnlich der antiken Rhetorik der Anschaulichkeit erreicht ein solches Mahl die Vergegenwärtigung des Abwesenden – jedoch durch ein anderes Medium, nämlich das der Speisen. Und die Vorstellung vom eschatologischen Mahl verbindet sich mit der Hoffnung auf eine ihm vorausgehende Auferstehung der Toten (explizit in Offb 20,11–22,5).

## 2 Die Zugehörigkeit zur Mahlgemeinschaft im Matthäusevangelium

Um das soziale Milieu der matthäischen Gemeinschaft hat sich in der jüngsten Forschung eine frische Debatte entsponnen, da der matthäische Jesus einerseits sehr deutlich hervorhebt, dass er die vollumfängliche Einhaltung der Tora lehrt und keineswegs auch nur einen winzigen Teil von ihr für ungültig erklären wolle (Mt 5,17–20). Dies spricht stark für eine Verortung der Matthäusgruppe innerhalb des Judentums.<sup>19</sup> Andererseits klingt jedoch auch die Öffnung der Gemeinschaft zu den Völkern an, die der Auferstandene den verbliebenen elf Schülern in der Abschiedsszene sogar programmatisch einschärft (28,18–20).<sup>20</sup>

16 Vgl. dazu insbes. Yarbro Collins 1999; Henning 2014; Whitaker 2015; Luther 2024.

17 Vgl. v. a. Klinghardt/Taussig 2012; Smith/Taussig 2012; Al-Suadi/Smit 2019.

18 Zur wechselseitigen Interpretation von gelebter Mahlpraxis in den frühchristlichen Gemeinden und Hoffnung auf das eschatologische Mahl vgl. auch Theobald 2011: 401. Die Mahlpraxis wiederum gibt Aufschluss über das Selbstverständnis der jeweiligen Gemeinschaft. Vgl. dazu insbes. Pauling 2012.

19 Vgl. Runesson 2020: insbes. 132.

20 Deswegen ist der differenzierten Einordnung von Matthias Konradt zuzustimmen, der zufolge sich die Schrift gegen die binäre Alternative sträubt, sie entweder innerhalb oder

Angesichts dieser gemischten Situation leisten auch die Schilderungen des eschatologischen Mahls einen Beitrag zur Gestaltung von Zugehörigkeit in der Gemeinschaft. Ganz generell teilt das Matthäusevangelium mit Markus und Lukas die Auffassung, dass in der künftigen Königsherrschaft der Himmel ein Festmahl zu erwarten ist. Der Matthäus-Evangelist übernimmt aus dem Markusevangelium die Schilderung vom letzten Mahl Jesu mit seinen Schülern. Zu diesem Anlass teilt Jesus den Anwesenden mit, er werde nach der gegenwärtigen Mahlzeit erst an dem Tag wieder Wein trinken, wenn die Königsherrschaft des Vaters angebrochen ist. Gegenüber der Markusvorlage nimmt der Matthäus-Evangelist an diesem Punkt nur kleine Änderungen vor. Indem er von der »Königsherrschaft meines Vaters« (Mt 26,29: ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ πατρὸς μου) anstelle der »Königsherrschaft Gottes« (Mk 14,25: ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ) spricht, spielt der Text auf das Motiv an, demzufolge Gott als Vater für die körperlichen Bedürfnisse seiner Menschenkinder sorgt, was sich im Matthäusevangelium typischerweise mit der Rede von Gott als Vater verbindet (siehe v. a. Mt 6,19–33). Das himmlische Mahl dient dem körperlichen Wohlergehen derer, die daran teilnehmen. Um sicherzustellen, dass dieser Gemeinschaftsaspekt klar genug zum Tragen kommt, nimmt der Verfasser des ersten Evangeliums eine Ergänzung vor: Während Jesus bei Markus nur von sich selbst sagt, er werde im Gottesreich Wein trinken, fügt Matthäus hinzu »mit euch« (26,29: μεθ’ ὑμῶν), so dass seine Zuhörer unmissverständlich in die eschatologische Mahlgemeinschaft integriert werden.

Doch nicht nur die jüdischen Schüler Jesu nehmen an diesem eschatologischen Mahl teil. Der matthäische Jesus nimmt die Vertrauensbekundung des römischen Hauptmanns von Kapernaum zum Anlass, um eine endzeitliche Perspektive für die Menschen aus den Völkern zu artikulieren: »Ich sage euch aber, dass viele von Osten und Westen kommen werden und speisen werden mit Abraham, Isaak und Jakob im Königreich der Himmel« (Mt 8,11). Die himmlische Mahlgemeinschaft beschränkt sich bei Matthäus somit nicht auf die jüdischen Personen aus dem Kreis der engsten Anhänger Jesu, sondern schließt programmatisch Menschen aus anderen kulturellen Kontexten mit ein. Passenderweise verankert der Verweis auf die Erzväter die Menschen aus den Völkern innerhalb der eschatologischen Perspektive, da Abraham im weiteren Kontext als Gewährsmann für einen Gottesbund ohne Tora fungiert.<sup>21</sup>

Die multikulturelle Gemeinschaft beim Festmahl im Himmelreich hat bei Matthäus freilich auch eine unangenehme Kehrseite, denn nicht alle Menschen kommen in den Genuss der Teilnahme am himmlischen Bankett. Vielmehr

---

außerhalb des Judentums verorten zu wollen. Vgl. Konradt 2021: 143–144. Vgl. ferner auch Marohl 2018: 28.

21 Vgl. dazu Runesson 2020: 131.

etabliert der Text durch den Kontrast zwischen ›Drinnen‹ und ›Draußen‹ eine Grenze, die die Mahlgemeinschaft von einem Teil der Menschheit separiert. Diese vom Mahl ausgeschlossenen »werden hinausgeworfen in die äußerste Finsternis, wo Jammer und Zähneklappern sein wird« (V. 12).<sup>22</sup> Affekte des Schmerzes und deren körperlicher Ausdruck kennzeichnen somit das Empfinden derer, die sich jenseits der Barriere befinden. Ihr Ergehen steht im starken direkten Kontrast zum körperlichen Wohlergehen derer, die am Mahl drinnen partizipieren.

Nicht die kulturelle Zugehörigkeit dient somit bei Matthäus als Identitätsmerkmal der eschatologischen Festgesellschaft. Welche Kriterien es hingegen sind, die die Unterscheidung zwischen In-Group und Out-Group im Eschaton ermöglichen, das expliziert das Matthäusevangelium in mehreren Gleichnissen, die vom Festmahl handeln.<sup>23</sup> In 22,1–11 vergleicht der matthäische Jesus das Himmelreich mit einem König, der das Hochzeitsfest seines Sohns organisiert und durchführt.<sup>24</sup> Die narrative Sequenz hat zwei Gipfel: Im ersten Teil geht es um den empörenden Umstand, dass die zum Fest Geladenen die Einladung verschmähen. Die Sklaven des Königs überbringen die Botschaft an die Eingeladenen, und als diese ihr nicht folgen wollen, trägt der König den Sklaven auf, die üppige Mahlzeit besonders zu betonen, die den Hochzeitsgästen bevorsteht: »Siehe, meine Mahlzeit habe ich vorbereitet: Meine Ochsen und die Masttiere wurden geschlachtet, und alles ist bereit« (22,4). Auf diese Weise soll also gerade der bevorstehende Genuss des Mahls den entscheidenden Reiz ausüben, der die Gäste dazu veranlasst, zur Hochzeit zu kommen.<sup>25</sup> Mit dem Imperativ »siehe« (ἰδοὺ) folgt der Text zwar einer sprachlichen Gepflogenheit der Septuaginta; dennoch schwingt dabei der Aufruf mit, die Speisen vor sich zu sehen, um sich durch sie zum Fest locken zu lassen. Weil die erhofften Gäste sich der Einladung dennoch verweigern und die Sklaven des Königs sogar umbringen,<sup>26</sup> reagiert der König rabiat mit Zorn, indem er die ursprünglich

22 Zur rhetorischen Verwendung dieses Motivs bei Matthäus vgl. insbes. Henning 2014: 162–163 sowie 169 und 173.

23 Dass allgemein die Gegenüberstellung von In- und Out-Group im Matthäusevangelium einen sehr präsenten literarischen Zug darstellt, beobachtet auch Marohl 2018: 26.

24 Long 2013: 205 unterstreicht, dass der Matthäus-Evangelist gegenüber Markus den Charakter des eschatologischen Mahles als Hochzeitsfest stärkt.

25 In dieser Einladung, die einen wesentlichen Akzent in der Vorstellung vom eschatologischen Mahl abgibt, erblickt Long 2013: 211 auch einen Aspekt, der das vorliegende Gleichnis mit dem Gleichnis von den zehn Jungfrauen verbindet.

26 Vgl. zu diesem Aspekt auch die matthäische Version vom Gleichnis von den bösen Winzern (Mt 21,33–41). Während dieses die Ablehnung des Sohnes – d. h. des Christus – beschreibt, geht es im Gleichnis vom Hochzeitsmahl um die Ablehnung, die sich gegen die Überbringer der werbenden Nachricht wendet. Damit ist der Text transparent auf die Situation der Ablehnung der frühchristlichen Verkündigung mit ihrer Überzeugung, dass Jesus der Messias ist.

Geladenen töten und ihre Stadt niederbrennen lässt (V. 6). An ihrer Stelle werden nun wahllos Gäste zur Hochzeit gebracht, ungeachtet dessen, ob sie böse oder gut sind, bis die Festgesellschaft sich ganz gefüllt hat (V. 8–10).

Doch damit ist das Ende des Gleichnisses noch nicht erreicht. Im zweiten Teil entdeckt der König unter den Anwesenden eine Person, die kein Festgewand trägt. Als dieser Mensch auf die Konfrontation und den Hinweis auf sein unwürdiges Auftreten nicht angemessen reagieren kann,<sup>27</sup> wird er vor die Tür befördert und zwar weitgehend wörtlich identisch mit der Sequenz aus Mt 8,12, die ebenfalls den Ausschluss vom eschatologischen Bankett thematisiert. Den Sklaven trägt der König auf, den unpassend gekleideten Gast zu fesseln, und fügt dann an: »Werft ihn hinaus in die äußerste Finsternis. Dort wird Jammern und Zähneklappern sein« (V. 13). Der Ausschluss vom Mahl zieht also wiederum schmerzliche Konsequenzen nach sich. Auf zweierlei Weise können potenzielle Teilnehmende sich selbst disqualifizieren, nämlich indem sie entweder die Einladung ausschlagen oder in unwürdiger Aufmachung zum Fest erscheinen.<sup>28</sup>

Diesen Aspekt der mangelnden Ausstattung thematisiert auch das Gleichnis von den zehn Jungfrauen. Wie das Gleichnis in 22,1–11 leitet der matthäische Jesus dieses ebenfalls als Himmelsreichsgleichnis ein (25,1). Bekanntlich trifft der Bräutigam in dieser narrativen Sequenz unerwartet spät in der Nacht ein, so dass fünf der zehn Jungfrauen das Öl für ihre Öllampen ausgeht. Weil sie Nachschub beschaffen müssen, verpassen sie die Ankunft des Bräutigams, hinter dem die Tür zum Hochzeitsfest verschlossen wird (V. 10). Obgleich die fünf törichten Jungfrauen um Einlass bitten, bleibt ihnen der Zutritt verwehrt. Der matthäische Jesus beschließt das Gleichnis mit dem Appell: »Halte nun Wache, denn ihr kennt weder den Tag noch die Stunde« (V. 13). Durch diesen Aufruf verbindet er das Gleichnis mit den vorangehenden Ermahnungen, treu und fleißig zu bleiben, auch wenn die Parusie sich verzögert (vgl. insbes. 20,42–44.45–51).

Das Matthäusevangelium kreist somit in den Abschnitten, die das eschatologische Mahl berühren, um die Frage nach der Zusammensetzung der Festgemeinschaft. Am Hochzeitsfest im Himmelreich nehmen neben dem engsten Schülerkreis Jesu diejenigen teil, die sich ihrer christologischen und ethischen

27 Zur Einordnung des erzählten Ereignisses in den kulturellen Kontext der antiken Welt vgl. Smit 2008: 234; Smit 2013: 80–81.

28 Marohl 2018: 57 hebt in seiner Analyse die Bedeutung des abschließenden Logions hervor: »Viele nämlich sind gerufen, wenige jedoch auserwählt« (Mt 22,14). Während die Einladung den Vielen gilt, nehmen nur die Wenigsten sie an. Darin zeigt sich, wie sehr die matthäische Gemeinschaft sich selbst als eine Minderheit begreift, die der Mehrheitsgesellschaft kontrastiv gegenübersteht. Smit trägt Argumente vor, die dafürsprechen, dass die matthäische Gemeinschaft diese schmerzliche Trennung von In- und Out-Group besonders beim rituellen Mahl erlebt. Vgl. Smit 2013: 82–84.

Botschaft öffnen, die sich also zum Mahl einladen lassen und dort gut vorbereitet erscheinen. Zu ihnen gehören auch Menschen aus den Völkern aus dem Osten und dem Westen; und dennoch besteht die dringende Gefahr, durch unwürdiges Verhalten vom himmlischen Bankett ausgeschlossen zu werden. Die wiederholten Hinweise auf die Mahlzeit, auf Speisen und Getränke regen dabei die Sinneswahrnehmung des Publikums an und verleihen den kurzen Bemerkungen einen Grad an rhetorischer Anschaulichkeit. Wer sich den mathäischen Schilderungen aussetzt, kann somit schon für einen Moment das himmlische Mahl innerlich miterleben.<sup>29</sup> Die eschatologische Gemeinschaft wird damit für die Leserschaft der Schrift im Prozess der Text-Rezeption bereits gegenwärtig erfahrbar, so wie auf der Ebene der erzählten Welt die Schüler Jesu in dessen Präsenz bereits das endzeitliche Hochzeitsfest antizipieren, weswegen sie in der Gegenwart des Bräutigams nicht fasten müssen (9,14–15).<sup>30</sup>

### 3 Der Tischdienst des Herrn im Lukasevangelium

Ein spannungsreiches Miteinander im Gemeindealltag der Leserschaft reflektiert das Lukasevangelium. Sowohl in kultureller als auch in sozialer Hinsicht zeichnet sich die lukanische Gemeinschaft durch ihre Heterogenität aus: Es gibt eine Fraktion von angesehenen und tonangebenden Christ\*innen, die bezweifeln, ob umkehrwillige Sünder\*innen oder Leute aus Samarien zur Gemeinschaft dazugehören können. Der lukanische Jesus wirbt nicht nur für die Zugehörigkeit dieser Menschen, sondern dreht den Spieß sogar um, indem er diese zu Vorbildern erklärt, die den etablierten Personen ihre Defizite bzw. ihren Verbesserungsspielraum aufzeigen, wenn etwa die Sünderin im Haus des Pharisäers mustergültige Liebe vorlebt (Lk 7,36–50) oder der Samariter im Gleichnis die Nächstenliebe durch sein erbarmungsvolles Handeln ideal in die Tat umsetzt (10,25–37).<sup>31</sup> In den Bemerkungen zum eschatologischen Mahl wird dabei klar, dass der Lukas-Evangelist die Hingabe und den Dienst Jesu in diesem sozialen Diskurs als paradigmatisch ansieht.<sup>32</sup>

Im Vergleich zur markinischen Fassung des letzten Abendmahls verleiht das Lukasevangelium Jesu Vorausblick in die Zukunft deutlich mehr Gewicht. Wie im Markusevangelium nutzt Jesus auch im Lukasevangelium die Gelegen-

29 Ebenso anschaulich fällt im Matthäusevangelium die Beschreibung der negativen Kehrseite mit Jammern und Zähneknirschen aus. Vgl. dazu Henning 2014: 162–163.

30 Im literarischen Zusammenhang knüpfen die Worte vom Gewand und von den Weinschläuchen (9,14–17) die Textpassage eng an das motivische Inventar der Hochzeitsmahl-Szenen an.

31 Vgl. dazu Neumann 2017 sowie Neumann 2023.

32 So auch Kuecker 2018: 160.

heit des letzten gemeinsamen Mahls, um das Ritual der Eucharistie einzusetzen. Während bei Markus jedoch nur der Wein einen Anlass dazu bietet, das eschatologische Mahl im Gottesreich anzusprechen, schlägt der lukanische Jesus sowohl anhand der festen Speisen der Passamahlzeit (Lk 22,16) als auch anhand des Weins (V. 17–18) eine gedankliche Brücke zum Festmahl im kommenden Reich Gottes. Das gegenwärtige Passamahl, das die Befreiung des Gottesvolks aus der Sklaverei feiert, fungiert somit als Vorbild für die endzeitliche Erfüllung. Gleichzeitig versieht die lukanische Fassung durch den eröffnenden Satz den Aspekt der Gemeinschaft zwischen Jesus und seinen Schülern mit einem besonderen Akzent, der durch die *figura etymologica* sogar auch sprachlich unterstrichen wird: »Mit Begierde habe ich begehrt, dieses Passa mit euch zu essen« (V. 15: ἐπιθυμία ἐπεθύμησα τοῦτο τὸ πάσχα φαγεῖν μεθ’ ὑμῶν). Die matthäische Ergänzung μεθ’ ὑμῶν, die der Matthäus-Evangelist gegenüber Markus in den Satz über den endzeitlichen Weingenuss einfügt (s. o.), wandert bei Lukas somit ganz an den Anfang der Sequenz und gibt dort das Thema für Jesu programmatischen Eröffnungssatz ab. Dazu passt die Beobachtung, dass sich Jesus wenig später selbst als Gastgeber des Mahls im Gottesreich vorstellt. Seinen Schülern kann Jesus sagen, dass sein Vater ihm die Königsherrschaft verliehen hat (V. 29), »damit ihr essen und trinken werdet von meinem Tisch in meinem Königreich« (V. 30). Erneut fügen sich dabei Speisen und Getränk zu einer Festmahlzeit zusammen.

Die eschatologische Statusumkehr, die in der Deutung des endzeitlichen Mahls als Passamahl an klingt, findet sich als Grundthema bekanntlich auch an einigen weiteren prominenten Stellen der Schrift (vgl. etwa Lk 1,46–55 und 16,19–31). Die Seligpreisungen und Wehrufe nennen explizit die Thematik von Hungern und Satt-Sein als konkreten Aspekt der Umkehrung der Verhältnisse. »Glücklich sind die nun Hungernden, denn sie werden gesättigt werden,« sagt der lukanische Jesus (Lk 6,21) und spricht damit im Unterschied zum Matthäusevangelium (Mt 5,6) keinen spirituellen, sondern einen konkret physischen Hunger an. Parallel dazu fügt er kurz darauf den Wehe- ruf an: »Wehe euch, die ihr jetzt vollgestopft seid, denn ihr werdet hungern« (Lk 6,25). Für dieses Lieblingsthema der Statusumkehr macht der Lukas-Evangelist auch das Logion fruchtbar, welches bei Matthäus dazu dient, die Öffnung des himmlischen Hochzeitmahls für die Völker zu begründen. Die lukanische Fassung ergänzt die Himmelsrichtungen Norden und Süden gegenüber dem matthäischen Osten und Westen und unterstreicht damit die Vorstellung, dass Personen von überall im Gottesreich den Tisch mit den Erzvätern teilen werden (Lk 13,28–29). Nicht nur das eigene Hinausgestoßen-Sein, sondern gerade auch der Anblick der Gemeinschaft im Gottesreich verursacht bei denen »Heulen und Zähneknirschen«, die nicht daran teilhaben. Der Hinweis auf das visuelle Erleben macht die lukanische Fassung anschaulich und gleicht

die beschriebene Handlung den Vorstellungen an, die das dritte Evangelium auch im Gleichnis vom reichen Mann und armen Lazarus artikuliert (16,19–31). Der lukanische Jesus beendet seine Ansprache, indem er resümierend festhält: »Und siehe, es gibt Letzte, die Erste sein werden, und es gibt Erste, die letzte sein werden« (13,30; vgl. Mk 10,31). Der Aufruf ἰδοὺ trägt dabei zur Erzeugung rhetorischer Anschaulichkeit bei. Durch die spezifische Kombination der Jesusworte, die in den Vorlagen nicht beieinanderstehen, deutet der Lukas-Evangelist die Teilnahme der Personen aus allen Himmelsrichtungen am eschatologischen Festmahl im Lichte endzeitlicher Statusumkehr.

Auch im Gleichnis vom großen Gastmahl finden sich einige signifikante Unterschiede der lukanischen Version gegenüber der matthäischen, von denen ich hier nur die für das Thema der vorliegenden Studie bedeutsamsten nenne. Zunächst unterscheidet sich die Einleitung, denn während das Matthäusevangelium Jesus selbst die narrative Sequenz als Himmelreichsgleichnis einführen lässt, webt der Lukas-Evangelist das Gleichnis in einen größeren Gesprächsbogen ein, der sich über das gesamte Kapitel 14 erstreckt. Jesus befindet sich als Gast beim Mahl, das von einem führenden Pharisäer veranstaltet wird. Hier heilt er zunächst einen wassersüchtigen Jungen<sup>33</sup> und spricht anschließend über das Thema des sozialen Ansehens. Ehre und Schande können als soziale Währung der antiken Welt gelten.<sup>34</sup> Daher haben die Gäste eines Symposions ein Interesse daran, einen Platz im Zentrum der Anordnung der Liegen zu ergattern, der sich möglichst nahe beim Gastgeber befindet, da ihnen dies ein hohes Maß an Ansehen einbringt (Lk 14,7–11). Jedoch warnt der lukanische Jesus davor, sich dabei selbst zu nehmen; denn wenn eine Person sich einen zu guten Platz wählt und dann jedoch ein noch angesehenerer Gast erscheint, muss er unter Umständen den guten Platz wieder verlassen und handelt sich durch den für alle sichtbaren Umzug auf einen der weiter außen gelegenen Plätze die Geringschätzung der Anwesenden bzw. Schande ein (V. 9: αἰσχύνη). Besser ist es dem gegenüber, zunächst einen bescheidenen Platz zu wählen und dann ggf. Ehre zu empfangen, indem man auf einen zentraler gelegenen Platz gebeten wird (V. 10: δόξα). Und auch aus der Perspektive des Gastgebers kehrt Jesus die soziale Konvention um: Während es in der antiken hellenistischen Mittelmeerwelt üblich ist, dass wohlhabende Gastgeber

33 Das Motiv lässt sich als Anspielung auf das Problem der Gier nach Reichtum und Ansehen begreifen, von dem der lukanische Jesus die Anwesenden ebenfalls kurieren will. Vgl. dazu Braun 1995: 39. Interessanterweise verbindet dieser kritische Unterton das Lukasevangelium mit anderen Mahlschilderungen der hellenistischen Welt, die im Mahl vorherrschende Gesellschaftsstrukturen nicht nur idealisieren, sondern sie auch regelmäßig problematisieren. Vgl. dazu Pauling 2012: 76.

34 Vgl. Malina 2001: insbes. 30–32. Zum konkreten lukanischen Kontext vgl. Malina/Neyrey 1991: insbes. 25–27; Smit 2008: 161; Kuecker 2018: 144–145.



ihre Gäste so auswählen, dass ihnen dies Ehrerbietung einbringt, fordert Jesus dazu auf, gezielt Personen von niedrigem Sozialstatus zum Mahl zu laden, da solches Verhalten einen eschatologischen Ausgleich erfährt (V. 12–14).<sup>35</sup>

Infolge dieses Gesprächsverlaufs erzählt Jesus dann auch die Episode vom Festmahl, zu der er sich durch die Bemerkung eines Anwesenden veranlasst sieht, es sei derjenige als glücklich zu betrachten, »der Brot essen wird im Königreich Gottes« (V. 15). Damit nimmt das lukanische Gleichnis sodann noch klarer als die matthäische Parallele das Motiv vom eschatologischen Festmahl auf. Dem lukanischen Gesprächsverlauf entsprechend dient auch das Gleichnis in Lk 14 als Verdeutlichung der Umkehr von geltendem Statusdenken. Da die ursprünglich geladenen Gäste, von deren Anwesenheit der Gastgeber sich Ehre versprechen mag, der Einladung nicht folgen, kommen in der Folge Personen von niedrigem Sozialstatus in den Genuss der Teilnahme am Fest, nämlich Arme, Versehrte, Blinde und Gelähmte (V. 21).<sup>36</sup> Die ursprünglich anvisierten Gäste werden hingegen vom Mahl ausgeschlossen (V. 24). Das eschatologische Festmahl ist somit bei Lukas der Anlass, bei dem sich die Statusumkehr endgültig realisiert.

Und innerhalb dieses Kontexts des Mahls im Gottesreich verleiht das Lukasevangelium der sozialen Dynamik zudem eine christologisch-soteriologische Dimension: Unter den Knechtsgleichnissen des Lukasevangeliums findet sich eine Passage, die keine direkte Parallele bei Matthäus hat, sich jedoch an mehreren Punkten mit dem matthäischen Gleichnis von den zehn Jungfrauen berührt: In Lk 12,35–38 erzählt Jesus von den wachsamem Sklaven, die bei Lampenschein die Rückkehr ihres Herrn von einem Hochzeitsfest erwarten. Ein ganzes Cluster von Aspekten und Stichworten teilt dieser Text mit dem genannten Abschnitt des Matthäusevangeliums. Die Sklaven wachen (Lk 12,37 γρηγορέω) und warten, um den Herrn in Empfang zu nehmen (V. 36

35 Bruce J. Malina und Jerome H. Neyrey unterstreichen die Beobachtung, dass der vorliegende Textabschnitt die Thematik für lukanische Verhältnisse ungewöhnlich explizit anspricht, während Ehre und Schande in vielen Szenen des Lukasevangeliums sonst eher implizit eingewoben sind. Siehe Malina/Neyrey 1991: 46.

36 Unter hermeneutischer Perspektive ist es natürlich problematisch, dass das Lukasevangelium Menschen mit körperlichen Behinderungen hier als Menschen zweiter Wahl präsentiert. Besonders deutlich hat dies bereits in den 1990er Jahren Dorothee Wilhelm angesprochen (siehe Wilhelm 1998). Auch Julia Watts Belser identifiziert in ihrem jüngsten Buch unter den Schriften des Neuen Testaments gerade das Lukasevangelium als Text, der eine besonders ableistische Perspektive einnimmt. Vgl. Watts Belser 2023: 114–116. Gleichwohl muss auch wahrgenommen werden, dass es den lukanischen Ausführungen an dieser Stelle darum geht, soziale Gewohnheiten zu hinterfragen, und zwar konkret die auf Reziprozität angelegte Interaktion. Aaron Kuecker unterstreicht in seiner Analyse der Textpassage zu Recht die Tatsache, dass die Zusammensetzung der Mahlgesellschaft im Gleichnis transparent auf die christliche Gemeinschaft ist, wie sie dem Lukas-Evangelisten vorschwebt. Vgl. dazu Kuecker 2018: 145. Long 2013: 235 erblickt in der Wahl der Gäste hier die exemplarische Umsetzung von Jesu Forderung aus Lk 14,12–14.

προσδέχομαι), der von der Hochzeit kommt (V. 36: γάμος/ἔρχομαι). Sie haben ihre Lampen angezündet (V. 35 οἱ λύχνοι καιόμενοι), und öffnen, wenn der Herr an die Tür klopft (V. 36 κρούω). Doch während die törichten Jungfrauen des Matthäusevangeliums zum Bräutigam gelangen wollen und dieser ihnen den Zutritt verwehrt, will der lukanische Herr zu seinen Sklaven hinein, die ihm öffnen. Die autoritative Instanz der Gleichniserzählung bemüht sich bei Lukas also gerade nicht darum, Grenzen zu ziehen und Gemeinschaft zu unterbinden, sondern der Herr durchquert die Barriere der geschlossenen Tür und geht auf die Sklaven zu. Diese Dynamik mündet in die paradoxe Schilderung, derzufolge der Herr selbst sich dann zum Dienen bereit macht<sup>37</sup> – durch die Wiederholung der Wendung »sich gürt« (περιζώννυμι: V. 37; vgl. V. 35) spitzt die Erzählung den Kontrast zu. Der zurückgekehrte Herr bedient hier schließlich seine treuen Sklaven, indem er sie anweist, sich zu Tisch zu legen (ἀνακλίνω), und ihnen Speisen reicht (διακονέω).

Durch die Erwähnung von Essen und Trinken verleiht die lukanische Darstellung den Beschreibungen vom Festmahl im Gottesreich einen Grad an rhetorischer Anschaulichkeit. Stellenweise markiert das dritte Evangelium diesen endzeitlichen Vorgang explizit auch als Gegenstand visueller Wahrnehmung. Dadurch haben die kurzen Textsequenzen das Potenzial, ihr Publikum für einen Augenblick innerlich in die eschatologische Szenerie hineinzutransportieren, so dass es die Mahlgemeinschaft im Gottesreich bereits in der Gegenwart erleben kann.<sup>38</sup> Diese ist eine Gemeinschaft, in der konventionelles Statusdenken keinen Bestand mehr hat. Wieder und wieder hebt das Lukasevangelium hervor, dass irdische Hierarchien im Reich Gottes nicht nur nivelliert, sondern sogar regelrecht umgekehrt werden. Geltende Vorstellungen von Ehre und Schande verkehren sich in der Mahlgemeinschaft im Eschaton in ihr Gegenteil. Dies geht so weit, dass der Herr selbst hier als Diener seiner Sklaven fungiert.<sup>39</sup> Das Erleben dieser endgültigen Gemeinschaft am Tisch des Herrn Jesus Christus soll diejenigen Mitglieder der lukanischen Adressat\*innenschaft, die gegenwärtig einen hohen sozialen Status bekleiden, dazu

37 Der Verweis auf Lk 17,7 zeigt, dass der Lukas-Evangelist sich sehr wohl darüber bewusst ist, wie ungewöhnlich ein solches Verhalten für einen Herrn ist. Dort fordert der Herr von seinem Sklaven, dass dieser zunächst die Mahlzeit für seinen Herrn zubereiten und ihn bedienen soll, bevor der Sklave selbst etwas essen darf. Dass der Herr selbst in die Rolle des Dieners schlüpfen könnte, kommt dort gar nicht in Betracht. Vgl. zur Brisanz der vorliegenden Aussage auch Kuecker 2018: 142.

38 Parallel zu Mt 9,14–17 bietet auch das Lukasevangelium die Bemerkung, dass die Schüler Jesu nicht fasten müssen, solange der Bräutigam bei ihnen anwesend ist (Lk 5,34–35). Darin deutet sich an, dass die eschatologische Hochzeit bereits in der Gegenwart der Jesus-Gruppe gefeiert wird.

39 Vgl. dazu auch du Toit 1956: 74.

anregen, bereits im Hier und Jetzt neue soziale Maßstäbe zu verwirklichen (insb. Lk 14,12–14).

#### 4 Das Hochzeitsmahl des Lammes in der Johannesoffenbarung

Kann man als christusgläubiger Mensch auch gute Staatsbürgerschaft leben, indem man sich dem Herrscher gegenüber loyal verhält und sich an öffentlichen Feierlichkeiten gemäß der sozialen Konventionen beteiligt? Darüber tobt ein Konflikt in den asiatischen Gemeinden, an die die Johannesapokalypse sich richtet. Die sog. ›Sendschreiben‹ an die sieben Gemeinden (Offb 2–3) zeigen deutlich, dass innerhalb der christlichen Gemeinschaft Personen auftreten, die eine liberalere Position vertreten als der Verfasser der Schrift und deshalb verunglimpft werden. Diese christlichen Gegner halten offenbar die Reverenz an den Kaiser für völlig legitim, zumal die Städte in der Provinz sich zur Entstehungszeit der Johannesapokalypse stark engagieren, um Aktivitäten der Herrscherverehrung auszubauen. Der Seher Johannes hingegen prangert an, dass solche Christ\*innen, die dem Herrscher huldigen, sich des Götzendienstes und – metaphorisch gesprochen – des Ehebruchs schuldig machen.<sup>40</sup> Er fordert die Glaubenden dazu auf, sich keineswegs an öffentlichen Anlässen zu Ehren des Kaisers zu beteiligen, auch wenn sie dies in die soziale und wirtschaftliche Isolation treibt.<sup>41</sup>

Der aus der prophetischen Literatur geläufigen Grundvorstellung gemäß, dass das Verhältnis zwischen Gott und seinem Volk als Ehe beschrieben werden kann, versteht die Johannesoffenbarung das eschatologische Festmahl an vielen Stellen konkret als Hochzeitsfest. Verstreut über die Schrift findet sich eine Reihe kleinerer Anspielungen, bevor das große Finale in Offb 21,1–22,5 das eschatologische Mahl umfassend beschreibt.<sup>42</sup>

Mit Vorverweisen auf das himmlische Festmahl baut die Schrift von Beginn an einen Spannungsbogen auf: Die Überwindersprüche in den Sendschreiben an die Gemeinden von Ephesus und Pergamon verheißen denen, die sich treu zu Jesus Christus halten und sich nicht durch die Gegebenheiten der Gegenwart zum Abfall verleiten lassen, die Teilnahme am endzeitlichen Mahl.<sup>43</sup> Der

40 Vgl. Karrer 1986: 195–203. Ganz klar generiert die Johannesapokalypse an Stellen wie diesen soziale Identität durch Abgrenzung.

41 Vgl. Schreiber 2008: 574–576. Die Krise, gegen welche die Schrift angeht, lässt sich historisch am besten als eine »empfundene Krise« begreifen. Vgl. dazu Yarbro-Collins 1984: 104–107.

42 Zur Präsenz der Hochzeitsthematik in der gesamten Schrift siehe insbes. Zimmermann 2003.

43 Damit stehen sie in einer Linie mit den eschatologischen Heilsverheißungen der Überwindersprüche aus den anderen Sendschreiben. Vgl. dazu Karrer 1986: 214.

Hinweis auf das Essen vom Lebensbaum (ξύλον τῆς ζωῆς), der sich im Garten Gottes befindet (Offb 2,7), steht in offenkundiger Parallele zu der ausführlicheren Beschreibung des himmlischen Jerusalem (22,1–5), so dass das Mahl-Motiv die gesamte Schrift wie eine Klammer umschließt.<sup>44</sup> In Abwandlung des ersten Überwinderspruchs verspricht Christus als Autorität hinter den Sendeschreiben den Treuen aus Pergamon sodann, dass sie »vom verborgenen Manna« kosten werden, und interpretiert das eschatologische Festmahl dadurch im Licht von Gottes Versorgung während der Wüstenwanderung Israels (2,17).<sup>45</sup> Der Gemeinde in Laodizea sagt Christus:

»Siehe, ich stehe vor der Tür und klopfe an (ἔστηκα ἐπὶ τὴν θύραν καὶ κρούω). Wenn jemand meiner Stimme gehorchen und die Tür öffnen wird, werde ich zu ihm hingehen und mit ihm zu Abend essen (δειπνήσω) und er mit mir« (Offb 3,20).

Neben dem Hinweis auf das Abendessen verleiht auch der Aufruf zum Sehen (ἰδοῦ) der Sequenz Anschaulichkeit, wie es insbesondere in apokalyptischen Visionsschilderungen üblich ist. Das Motiv vom Anklopfen des Herrn an die Tür nimmt eine Tradition auf, die sich auch in den synoptischen Evangelien niedergeschlagen hat. Besonders dem Knechtsgleichnis aus Lk 12,35–38 steht die Vorstellung der Johannesoffenbarung nahe.<sup>46</sup>

Ab Offb 4 verlagert sich der Ort, von dem aus der Seher Johannes die apokalyptischen Ereignisse beobachtet, in den Himmel. Hier sieht er kurz darauf eine unzählbare Menge von Menschen aus allen Völkern, die dem Christuslamm Ehrerbietung entgegenbringen (7,9). Ein Deuteengel erklärt dem Seher, was es mit dieser Gruppe auf sich hat, und schließt seine Erklärungen mit einem Ausblick, der das Finale der Schrift erneut proleptisch anspricht: Das Christuslamm wird sie als Hirte führen und sie zu den Wasserquellen des Lebens leiten (7,17). Die paradoxe Verheißung, der zufolge das Lamm wie ein Hirte agiert, findet in Offb 22,1–5 dann seine abschließende Bestätigung.<sup>47</sup> In dieser Situation der eschatologischen Vollendung wird es keinen Hunger und

44 Ähnlich auch Öhler 2019: 320–321. Michael Theobald betont in diesem Zusammenhang den Umstand, dass an den genannten Stellen der Apokalypse Wasser und Früchte die Nahrung darstellen, welche die Teilnehmenden im eschatologischen Mahl genießen – so dass sich diese Mahlfeier durch die Speisen deutlich von den gegenwärtigen Symposia der kleinasiatischen Städte unterscheidet, von welchen nach der Befürchtung des Verfassers die Gefahr ausgeht, dass sie die Glaubenden dazu verleiten könnten, ihre Überzeugungen zu kompromittieren. Vgl. Theobald 2011: 404. Dazu passt die durchweg negative Assoziation des Weins in der Apokalypse. Vgl. dazu Stein 2008: 267; Royalty 2016: 505.

45 Vgl. dazu auch Stein 2008: 259; Theobald 2011: 405–406.

46 Die Parallele sieht auch Stein 2008: 261.

47 Zudem klingt in der Rede vom Hirten, der seine Tiere zum Wasser führt, der Wortlaut von Ψ 22,1–2 an.

keinen Durst mehr geben (7,16); alle Tränen wird Gott trocken (V. 17; vgl. 21,4 mit Jes 25,8). Damit steht an dieser Stelle das körperliche Wohlergehen der loyalen Glaubenden im Fokus der Beschreibung. Der Verweis auf Hunger und Durst spricht das Körpergefühl der Menschen an, die zu Gott und zum Christuslamm gehören. Durch das Lebenswasser stillt Gott ihre körperlichen Bedürfnisse und ihren Schmerz.

Mit der synoptischen Tradition konkretisiert die Johannesapokalypse das endzeitliche Mahl als himmlische Hochzeit.<sup>48</sup> Unmittelbar vor der Beschreibung des endgültigen Triumphs über die Gegner Gottes meldet sich erneut eine große Menge von Geschöpfen in der himmlischen Sphäre zu Wort. Sie preisen Gott dafür, dass er seine Königsherrschaft nun endgültig aufrichtet (19,6), und verknüpfen dies mit der Ankündigung des bevorstehenden Hochzeitsfests des Lammes. Aus dem Wissen darum, dass die Braut bereit für das Fest ist, resultieren freudige Emotionen bei den Angehörigen der großen Menge: »Wir wollen uns freuen und jubeln« (χαίρωμεν καὶ ἀγαλλιῶμεν) rufen sie einander zu (V. 7).<sup>49</sup> Ein Makarismus bestätigt den glückseligen Zustand derer, die am Fest partizipieren: »Glückselig sind die zum Hochzeitsmahl des Lammes Geladenen« (V. 9). Durch die Bezeichnung dieses Mahls als δεῖπνον τοῦ γάμου stellt der Vers eine lexikalische Verbindung zu 3,20 her; das Gesamtbild, das sich vom endzeitlichen Mahl ergibt, steht der Tradition der synoptischen Gleichnisse vom Hochzeitsfest damit umso näher – auch wenn die betreffenden Abschnitte des Matthäus- und Lukasevangeliums und der Johannesoffenbarung einen ganz klar eigenständigen Charakter tragen.

Was die Andeutungen und Ankündigungen im bisherigen Verlauf der Schrift nur skizziert haben, schildert das große Finale in der Beschreibung vom himmlischen Jerusalem schließlich sehr ausführlich. In rhetorischen Analysen der Schrift ist besonders dieser Teil (21,1–22,5) bereits mehrfach als anschauliche Schilderung identifiziert worden.<sup>50</sup> Unter den zahlreichen Einzelheiten muss der vorliegende Beitrag an dieser Stelle nur das markieren, was in den Zusammenhang des eschatologischen Festmahls gehört. Die gesamte Passage steht unter dem Vorzeichen, dass die Objekte der Beschreibung sich der visuellen und auditiven Wahrnehmung erschließen: Die Wendungen »und ich sah« (καὶ εἶδον: 21,1.2) bzw. »und ich hörte« (καὶ ἤκουσα: V. 3) sowie die Aufforderung »siehe« (ἰδοῦ: V. 5) begegnen am Anfang der Szene in massiver Konzentration. Als geschmückte und so für das Fest vorbereitete Braut kommt

48 So auch Öhler 2019: 321.

49 Sehr stark betont Zimmermann 2003: 163–165 den hymnischen Charakter der Textpassage.

50 Vgl. Yarbrow Collins 1999; Neumann 2015: 376–380; Luther 2024.

das neue Jerusalem aus dem Himmel herab (V. 2).<sup>51</sup> In Aufnahme von Facetten des eschatologischen Festmahls, die auch an bisherigen Stellen der Schrift schon aufgetaucht sind, affirmiert eine laute Stimme noch einmal, dass Gott die Tränen der Menschen abwischen und Schmerz und Leiden ein Ende setzen wird (V. 4). Dem korrespondiert die nochmalige Erwähnung der Tatsache, dass die Durstigen nun aus der Quelle des Lebenswassers trinken dürfen (V. 6). Nach einer umfangreichen Beschreibung der ungeheuren Ausmaße des neuen Jerusalem und ihres prächtigen Aussehens schreitet die Darstellung zum Stadtzentrum voran (22,1–5): Auf der Prachtstraße im Mittelpunkt der Stadt befindet sich der Thron Gottes und des Lammes, so dass das neue Jerusalem keinen Tempel mehr benötigt, da Gottes Präsenz hier unmittelbar erfahrbar ist (22,1; vgl. 21,22). Mit Blick auf die Mahlthematik ist es dabei von besonderem Interesse, dass am Gottesthron im Stadtzentrum der Fluss des Lebenswassers entspringt.<sup>52</sup> An den Ufern des Flusses wachsen Lebensbäume, die monatlich Früchte tragen und deren Blätter eine heilende Wirkung für die Menschen haben (22,1–2). Hier, im neuen Jerusalem, vollendet sich damit das eschatologische Mahl, das sich die Johannesapokalypse durch die Linse des Propheten Ezechiel (Ez 47,1–12) als Restitution eines paradiesischen Zustands vorstellt,<sup>53</sup> wo das Lebenswasser den menschlichen Durst löscht (vgl. Offb 7,16) und die Früchte der Lebensbäume den Hunger stillen (vgl. 2,7). Indem er dieses eschatologische Szenario noch mehrfach wieder aufnimmt, unterstreicht der Epilog die Bedeutung des Motivs für die apokalyptische Konzeption der Schrift: Es dürfen sich diejenigen glücklich schätzen, die sich dem Lebensbaum nähern können (22,14). Die Durstigen werden dazu eingeladen, vom Lebenswasser zu trinken (V. 17); wer hingegen die Worte der Schrift nicht treu bewahrt, kommt nicht in den Genuss des Lebensbaums (V. 19).

Gerade die Bemerkungen in den Makarismen sprechen eine Sprache der Zugehörigkeit. Sonnenklar ist, dass nicht alle Menschen auf der Hochzeit mitfeiern dürfen. Von den Sendschreiben am Anfang des Werks an macht der Text klar, dass die Teilhabe am Hochzeitsfest an die Bedingung geknüpft ist, Gott zu gehorchen und ihm konsequent die Treue zu halten. Dieses Kriterium erfüllen bei Weitem nicht alle Menschen. Sogar innerhalb der christlichen Gemeinden rechnet der Verfasser der Apokalypse mit solchen, die eine hinreichend konsequente Lebensführung vermissen lassen. Hinsichtlich der Mahlthematik gipfelt dieses dualistische Weltbild in den Bemerkungen, denen zufolge alle Personen vom eschatologischen Hochzeitsmahl ausgeschlossen bleiben, die

51 Vgl. dazu besonders Luther 2024: 284–286.

52 Vgl. dazu auch Lichtenberger 2004: 248–249.

53 So auch Smit 2008: 366–367; Stein 2008: 256–257.

sich gegen Gott und das Lamm gestellt haben (siehe etwa 21,8.27).<sup>54</sup> In drastischer Antithese zum endzeitlichen Festmahl beschreibt das Werk auch, wie die Vögel an den Leichen der getöteten Widersacher Gottes eine festliche Mahlzeit finden (19,17–21).<sup>55</sup> Folglich führen die Mahlszenen der Johannesoffenbarung vielleicht noch zugespitzter als diejenigen der synoptischen Evangelien einen Machtdiskurs. Die Schrift lässt keinen Zweifel daran aufkommen, dass Gott bereits in der Gegenwart der Leserschaft aus der Provinz Asia im Himmel seine Macht ausübt. Im Eschaton dürfen deswegen die am Fest der himmlischen Hochzeit teilnehmen, die sich zuvor als loyal erwiesen haben. Die Mitglieder der asiatischen Gemeinden, die diesbezüglich noch die gewünschte Hingabe vermissen lassen, erhalten durch die Lektüre der anschaulichen Beschreibungen einen Vorgeschmack der eschatologischen Wirklichkeit, der ihnen einen Anreiz geben will, ihr Leben entschieden zu führen. Und diejenigen, die bereits den kompromisslosen Kurs der Johannesoffenbarung teilen, erfahren auf diese Weise Bestätigung und Trost.<sup>56</sup>

## 5 Fazit: Mittendrin sein

Die Erwartung eines Festmahls im Eschaton ist ein Motiv, das die neutestamentlichen Schriften an vielen Stellen bezeugen. Neben ausführlicheren Schilderungen wie den synoptischen Gleichnissen oder der Beschreibung des neuen Jerusalem in der Johannesapokalypse finden sich auch viele kleinere Verweise auf das jeweilige Szenario, die sich wie Mosaiksteine zu einem Gesamtbild zusammenfügen und belegen, wie sehr das Motiv das Denken der behandelten drei Schriften prägt. Die Schriften, die dem Motiv ein hohes Maß an Aufmerksamkeit widmen, behandeln es ausführlich in Gleichnissen (Synoptiker) und Visionsschilderungen (Offenbarung) – in solchen Textsorten also, die sich wegen ihrer narrativen Beschaffenheit gut zur anschaulichen Ausgestaltung eignen.

So verwundert es nicht, dass die betreffenden Texte eine Menge von narrativen Details aufweisen müssen. Dies gehört notwendig zu ihrer Grundanlage. Gleichwohl erfüllen sie damit die Kriterien, die antike Rhetoriker als Merkmale von anschaulichen Schilderungen formulieren: Die Mahlbeschreibungen beinhalten beiläufige Details, erwähnen Sinneswahrnehmung stellenweise ex-

54 Vgl. zu den soziologischen Aspekten des Dualismus, der die Apokalypse prägt, insbes. auch Middleton 2018: 585.

55 Vgl. dazu Öhler 2019: 317 und Whitaker 2024: 258–263 sowie Lichtenberger 2004: 227–228; Smit 2008: 353–354; Theobald 2011: 417–418.

56 Vgl. dazu auch Middleton 2018: 587.

plizit und befassen sich insgesamt mit einer Thematik, die vor allem implizit die olfaktorische Wahrnehmung anregt: Schließlich geht es um gemeinsames Essen und Trinken. Der antiken Rhetorik zufolge üben solche Texte eine vorhersehbare Wirkung auf ihr Publikum aus: Diejenigen, die sich den Beschreibungen aussetzen, können innerlich das wahrnehmen, was die Texte ihnen schildern. Sie werden dadurch in die erzählte Welt hineintransportiert – so wie Bill Wattersons Comicfigur Calvin, den die Lektüre eines Dinosaurierbuchs in eine Urzeitechse verwandelt. Die frühchristlichen Leserschaften des Matthäus- und Lukasevangeliums sowie der Johannesapokalypse erleben im Vorgang des gemeinsamen Lesens das himmlische Festmahl mit. Die Texte machen Abwesendes anwesend und vereinigen die Glaubenden beim Festmahl mit ihrem zum Himmel gefahrenen Herrn. Dies verleiht auch der Debatte um präsentische und futurische Eschatologie im Frühchristentum ein eigentümliches Schillern: Während die Texte das himmlische Hochzeitsmahl in futurischem Modus beschreiben, ist es für ihre Adressat\*innenschaft durch den Lektüreprozess doch schon gegenwärtig erlebbar.

Trotz aller unleugbar vorhandenen Gemeinsamkeiten versehen die untersuchten Schriften das Motiv auch mit einer je eigenen Akzentsetzung: Der Matthäus-Evangelist führt seinem Publikum die Gefahr vor Augen, vom eschatologischen Mahl ausgeschlossen zu werden, und ermahnt es dadurch zu einer ethisch wünschenswerten Lebensführung. Im Lukasevangelium verbindet sich das Motiv vom endzeitlichen Festmahl hingegen vor allem mit dem Gedanken, dass dort irdische Hierarchien umgekehrt werden – bis dahin, dass der Herr selbst als Diener wirkt. Auf diese Weise findet der Lukas-Evangelist im Mahlmotiv ein Werkzeug, um auch hierarchische Sozialstrukturen in seiner Gemeinschaft zu hinterfragen. Die Johannesapokalypse schließlich nimmt die Gegenwart als Situation starker Bedrängnis wahr und findet in der Vorstellung von der Hochzeit des neuen Jerusalem ein rhetorisches Mittel, um ihre Leserschaft zur bedingungslosen Loyalität gegenüber Gott und Jesus Christus zu reizen und sie gleichzeitig mit dem Verweis auf die Stillung allen Mangels im Eschaton zu trösten. So erreichen alle drei Schriften eine hohe Passgenauigkeit der Mahlthematik für die gegenwärtige Situation ihrer jeweiligen Leserschaft. Weil sie auf diese Weise im himmlischen Hochzeitsmahl eine ideale Gemeinschaft realisiert sehen, die für die gemeindliche Gegenwart noch ein Desiderat bleibt, gleichwohl aber auch den Impuls vermitteln, diese bereits gegenwärtig zu realisieren, tragen die untersuchten Mahlszenen einen deutlich utopischen Zug, was besonders Peter-Ben Smit in seiner umfangreichen Studie betont hat.<sup>57</sup>

---

57 Siehe Smit 2008. Zum utopischen Charakter antiker Mahlbeschreibungen vgl. auch Pauling 2012: 61–63.



Diese Utopien sind ganz wesentlich durch ihre sozialen Dimensionen bestimmt: Niemand speist allein. Wie irdische Gastmähler ist auch das eschatologische Freudenmahl ein gemeinschaftliches Erlebnis. Indem sie bei der Lektüre der Schriften das Eschaton antizipieren, erleben die frühchristlichen Gemeinschaften Wertschätzung bzw. Ehre für die Geringgeachteten; sie erleben Zugehörigkeit zur himmlischen Mahlgemeinschaft; sie erleben das Ende konventioneller irdischer Hierarchien und deren Ablösung durch neue Gemeinschaftsstrukturen; und sie erleben, wie Gott und Jesus Christus ihre Macht endgültig durchsetzen und damit irdische Machtansprüche in die Schranken weisen.<sup>58</sup> Dieses Erleben verbindet sich sodann auch mit für die erlebte Situation adäquaten Affekten, was die Handbücher antiker Rhetorik deutlich unterstreichen. Besonders die Empfindung der Freude taucht im Zusammenhang der Mahlszenen regelmäßig in den Texten auf.<sup>59</sup> Mit dieser Beschaffenheit und Dynamik übt die Vorstellung vom eschatologischen Festmahl offenbar einen hohen Reiz auf verschiedene religiöse Gruppen der Antike aus: Es findet sich in der Folgezeit auch in anderen apokalyptischen Schriften innerhalb jüdischer und christlicher Milieus – etwa in der hebräischen Elia-Apokalypse<sup>60</sup> – oder innerhalb von christlichen Märtyrer-Erzählungen.<sup>61</sup>

Wer die neutestamentlichen Beschreibungen vom himmlischen Hochzeitsmahl hört oder liest, ist mittendrin statt nur dabei. Die Lektüre ermöglicht der Gemeinschaft, Zugehörigkeit zu erleben und aus diesem antizipierten Erlebnis heraus ihre spezifische Gegenwart zu gestalten.

---

58 Während also die gelebte Mahlpraxis den Rezipient\*innen der Texte ein Raster dafür bietet, sich das eschatologische Mahl vorzustellen, kann die im Lektürevorgang erlebte Antizipation dieses eschatologischen Mahls auf diese Weise auch wieder auf die gegenwärtige rituelle Praxis zurückwirken. Hal Taussig behandelt solche Dynamiken unter dem Begriff »experimentation«. Vgl. Taussig 2009: 170–171. Phillip J. Long neigt hingegen stark dazu, die betreffenden Impulse aus dem Wirken des historischen Jesus abzuleiten, was ja gewiss auch grundsätzlich insofern schlüssig ist, dass die Jesusüberlieferung den Synoptikern vorgibt, dass Jesus soziale Barrieren immer wieder durchkreuzt hat. Vgl. Long 2013: 192. Von der Warte der Leser\*innenschaft aus gesehen ist es nicht sinnvoll, dichotomisch bestimmen zu wollen, ob die Vorstellungen vom eschatologischen Mahl sich entweder aus jüdischen oder aus hellenistisch-römischen Quellen speisen. Vielmehr können die motivgeschichtlichen Aspekte sich mit den lebensweltlichen zu einer harmonischen Gesamtvorstellung verbinden, die jeweils im kulturellen Kontext der Adressat\*innenschaft plausibel sein muss. Robert M. Royalty positioniert sich in dieser Debatte so, dass er den hellenistisch-römischen Traditionen einen stärkeren Einfluss auf die Mahlschilderungen der Johannesapokalypse zutraut als den motivgeschichtlichen Traditionen des Judentums. Vgl. Royalty 2016: 504.

59 Siehe dazu du Toit 1965: insbes. 17–23, 56–62 und 74. Zur Freude als typischer Empfindung bei einem Festmahl in der antiken Welt siehe auch Smit 2008: 88.

60 Siehe dazu die Quelle bei Berger/Colpe 1987: 106 (Nr. 164).

61 Vgl. Moss 2010: 133–136.

## Literatur

- Al-Suadi, Soham/Smit, Peter-Ben (Hg.) 2019: *Early Christian Meals in the Greco-Roman World*. London, Clark.
- Baker, Coleman A. 2012: *Social Identity Theory and Biblical Interpretation*. In: *BTB* 42 (3): 129–138.
- Berger, Klaus/Colpe, Carsten (Hg.) 1987: *Religionsgeschichtliches Textbuch zum Neuen Testament*. TNT 1. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.
- Braun, Willi 1995: *Feasting and Social Rhetoric in Luke 14*. SNTSMS 85. Cambridge, Cambridge University Press.
- Du Toit, Andries B. 1965: *Der Aspekt der Freude im urchristlichen Abendmahl*. Winterthur, Keller.
- Faraday, Christina J. o. J.: *Seeing is Believing*. In: *The Index of Evidence* 7. <https://www.indexofevidence.org/seeing-is-believing> (abgerufen am 15.11.2024).
- Gerrig, Richard J. 1993: *Experiencing Narrative Worlds. On the Psychological Activities of Reading*. New Haven, Yale University Press.
- Green, Melanie C. 2004: *Transportation into Narrative Worlds. The Role of Prior Knowledge and Perceived Realism*. In: *Discourse Processes* 38: 247–266.
- Green, Melanie C./Brock, Timothy C. 2000: *The Role of Transportation in the Persuasiveness of Public Narratives*. In: *Journal of Personality and Social Psychology* 79: 701–721.
- Henning, Meghan 2014: *Educating Early Christians through the Rhetoric of Hell. »Weeping and Gnashing of Teeth« as Paideia in Matthew and the Early Church*. WUNT 2 382. Tübingen, Mohr Siebeck.
- Henning, Meghan/Neumann, Nils (Hg.) 2024: *Vivid Rhetoric and Visual Persuasion. Ekphrasis in Early Christian Literature*. Grand Rapids/MI, Eerdmans.
- Hirsch-Luipold, Rainer 2017: *Gott wahrnehmen. Die Sinne im Johannesevangelium*. WUNT 374. Tübingen, Mohr Siebeck.
- Karrer, Marin 1986: *Die Johannesoffenbarung als Brief. Studien zu ihrem literarischen, historischen und theologischen Ort*. FRLANT 140. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.
- Klinghardt, Matthias/Taussig, Hal (Hg.) 2012: *Mahl und religiöse Identität im frühen Christentum. Meals and Religious Identity in Early Christianity*. Tübingen, Narr Francke Attempto.
- Konradt, Matthias 2021: *Matthew within or outside of Judaism? From the »Parting of the Ways« Model to a Multifaceted Approach*. In: Schröter, Jens/Edsall, Benjamin A./Verheyden, Joseph (Hg.): *Jews and Christians – Parting Ways in the First Two Centuries CE?* BZNW 253. Berlin, De Gruyter: 121–150.

- Kuecker, Aaron 2018: Luke. In: Tucker, J. Brian/Kuecker, Aaron (Hg.): *Social Identity Commentary on the New Testament*. London, Clark: 103–167.
- Lichtenberger, Hermann 2004: Die Mahlmetaphorik in der Johannesapokalypse. In: Grappe, Christian (Hg.): *Le Repas de Dieu. Das Mahl Gottes*. Tübingen, Mohr Siebeck: 227–252.
- Long, Phillip J. 2013: *Jesus the Bridegroom. The Origin of the Eschatological Feast as a Wedding Banquet in the Synoptic Gospels*. Eugene/OR, Pickwick.
- Luther, Susanne 2024: Topographies of Conduct? Ethical Implications of the Ekphrastic Description of Jerusalem in Revelation 21. In: Henning, Meghan/Neumann, Nils (Hg.): *Vivid Rhetoric and Visual Persuasion. Ekphrasis in Early Christian Literature*. Grand Rapids/MI, Eerdmans: 273–302.
- Maier, Daniel 2021: *Das Glück im antiken Judentum und im Neuen Testament. Eine Untersuchung zu den Konzepten eines guten Lebens in der Literatur des Zweiten Tempels und deren Einfluss auf die frühchristliche Wahrnehmung des Glücks*. WUNT2 552. Tübingen, Mohr Siebeck.
- Malina, Bruce J. 2001: *The New Testament World. Insights from Cultural Anthropology*. 3. Auflage. Louisville/KY, Westminster John Knox.
- Malina, Bruce J./Neyrey, Jerome H. 1991: Honor and Shame in Luke-Acts. Pivotal Values of the Mediterranean World. In: Neyrey, Jerome H. (Hg.): *The Social World of Luke-Acts. Models for Interpretation*. Peabody/MA, Hendrickson: 25–65.
- Marohl, Matthew J. 2018: Matthew. In: Tucker, J. Brian/Kuecker, Aaron (Hg.): *Social Identity Commentary on the New Testament*. London, Clark: 25–67.
- Middleton, Paul 2018: Revelation. In: Tucker, J. Brian/Kuecker, Aaron (Hg.): *Social Identity Commentary on the New Testament*. London, Clark: 585–620.
- Moss, Candida R. 2010: *The Other Christs. Imitating Jesus in Early Christian Ideologies of Martyrdom*. Oxford, Oxford University Press.
- Nell, Victor 1988: *Lost in a Book. The Psychology of Reading for Pleasure*. New Haven/CT, Yale University Press.
- Neumann, Nils 2015: Hören und Sehen. Die Rhetorik der Anschaulichkeit in den Gottesthron-Szenen der Johannesoffenbarung. ABG 49. Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt.
- Neumann, Nils 2017: Die Überwindung sozialer Grenzen im Lukasevangelium. In: Geiger, Michaela/Stracke-Bartholmai, Matthias (Hg.): *Inklusion denken. Theologisch, biblisch, ökumenisch, praktisch. Behinderung – Theologie – Kirche 10*. Stuttgart, Kohlhammer: 141–156.
- Neumann, Nils 2023: Soziale Konflikte und Errettung in den lukanischen Schriften: In: Breuer, Saskia/Paul, Clarissa/Schmidt, Eckart D. (Hg.): *Konflikte und Krisen im Neuen Testament und ihre Bewältigungsstrategien*. WUNT2 587. Tübingen, Mohr Siebeck: 133–156.

- Neumann, Nils 2024: Experiencing Deadly Peril. Vivid Rhetoric in the Account of Jesus Walking on the Sea (Matthew 14:22–33). In: Henning, Meghan/Neumann, Nils (Hg.): Vivid Rhetoric and Visual Persuasion. Ekphrasis in Early Christian Literature. Grand Rapids/MI, Eerdmans: 17–39.
- Öhler, Markus 2019: Meals and Banqueting Culture in the Apocalypse of John. In: Al-Suadi, Soham/Smit, Peter-Ben (Hg.): Early Christian Meals in the Greco-Roman World. London, Clark: 316–324.
- Pauling, Daniel 2012: Das Mahl als Spiegel. Aspekte utopischer Reflexion in athenischen und römischen Mahlschilderungen. In: Klinghardt, Matthias/Taussig, Hal (Hg.) 2012: Mahl und religiöse Identität im frühen Christentum. Meals and Religious Identity in Early Christianity. Tübingen, Narr Francke Attempto: 57–76.
- Rahn, Helmut (Hg.) 1975: [Marcus Fabius Quintilianus] Ausbildung des Redners. Zwölf Bücher. 2. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Royalty, Robert M. 2016: Demonic Symposia in the Apocalypse of John. In: JSNT 38 (4): 503–525.
- Runesson, Anders 2020: Aspects of Matthean Universalism. Ethnic Identity as a Theological Tool in the First Gospel. In: Runesson, Anders/Gurtner, Daniel M. (Hg.): Matthew Within Judaism: Israel and the Nations in the First Gospel. ECLS 27. Atlanta/GA, SBL: 103–133.
- Schreiber, Stefan 2008: Die Offenbarung des Johannes. In: Ebner, Martin/Schreiber, Stefan (Hg.): Einleitung in das Neue Testament. KStTh 6. Stuttgart, Kohlhammer: 559–585.
- Shkul, Minna 2014: Ritual and Social Identity. The Deutero-Pauline Shaping of Early Christianity. In: Tucker, J. Brian/Baker, Coleman A. (Hg.): Social Identity in the New Testament. London, Bloomsbury: 79–92.
- Smit, Peter-Ben 2008: Fellowship and Food in the Kingdom. Eschatological Meals and Scenes of Utopian Abundance in the New Testament. WUNT2 234. Tübingen, Mohr Siebeck.
- Smit, Peter-Ben 2013: The Invitation to the Eschatological Banquet and the Call to Follow Christ – A Note on Mt. 22:14. In: RevBib 120 (1): 72–84.
- Smith, Dennis E./Taussig, Hal E. (Hg.) 2012: Meals in the Early Christian World. Social Formation, Experimentation, and Conflict at the Table. New York, Palgrave Macmillan.
- Stein, Hans J. 2008: Frühchristliche Mahlfeiern. Ihre Gestalt und Bedeutung nach der neutestamentlichen Briefliteratur und der Offenbarung des Johannes. WUNT2 255. Tübingen, Mohr Siebeck.
- Taussig, Hal 2009: In the Beginning Was the Meal. Social Experimentation and Early Christian Identity. Minneapolis/MN, Fortress.

- Theobald, Michael 2011: »Selig, die zum Hochzeitsmahl des Lammes geladen sind« (Offb 19,9). Mahlsprache und Mahlpraxis nach der Johannesoffenbarung. In: Gaß, Erasmus/Stipp, Hermann-Josef (Hg.): »Ich werde meinen Bund mit euch niemals brechen!« (Ri 2,1). FS W. Groß. HBS 62. Freiburg/Brsg., Herder: 399–433.
- Vasaly, Ann 1993: *Representations. Images of the World in Ciceronian Oratory*. Berkeley/CA, University of California Press.
- Wang, Sunny K.-H. 2017: *Sense Perception and Testimony in the Gospel According to John* (WUNT2 435). Tübingen, Mohr Siebeck.
- Watterson, Bill 1989: *Yukon Ho!*, Kansas City/KS, Andrews and McMeel.
- Watts Belser, Julia 2023: *Loving Our Own Bones. Disability Wisdom and the Spiritual Subversiveness of Knowing Ourselves Whole*. Boston/MS, Beacon.
- Webb, Ruth 1997a: *Imagination and the Arousal of the Emotions in Greco-Roman Rhetoric*. In: Morton Braund, Susanna/Gill, Christopher (Hg.): *The Passions in Roman Thought and Literature*. Cambridge, Cambridge University Press: 112–127.
- Webb, Ruth 1997b: *Mémoire et imagination: les limites de l'enargeia dans la théorie rhétorique grecque*. In: Lévi, Carlos (Hg.): *Dire l'évidence*. Paris, L'Harmattan: 229–248.
- Webb, Ruth 1999: *Ekphrasis Ancient and Modern. The Invention of a Genre*. In: *Word and Image* 15 (1): 7–18.
- Webb, Ruth 2009: *Ekphrasis, Imagination and Persuasion in Ancient Rhetorical Theory and Practice*. Burlington, Ashgate.
- Whitaker, Robyn J. 2015: *Ekphrasis, Vision, and Persuasion in the Book of Revelation*. WUNT2 410. Tübingen, Mohr Siebeck.
- Whitaker, Robyn J. 2024: *Vivid Vignettes. Lakes of Fire, Grotesque Feasts and the Idea of Hell in Revelation 19:17–21*. In: Henning, Meghan/Neumann, Nils (Hg.): *Vivid Rhetoric and Visual Persuasion. Ekphrasis in Early Christian Literature*. Grand Rapids/MI, Eerdmans: 254–272.
- Wilhelm, Dorothee 1998: *Wer heilt hier wen? Und vor allem: wovon? Über biblische Heilungsgeschichten und andere Ärgernisse*. In: *Schlangenbrut* 16 (62): 10–12.
- Yarbro Collins, Adela 1984: *Crisis and Catharsis. The Power of the Apocalypse*. Philadelphia/PA, Westminster.
- Yarbro Collins, Adela 1999: *The Apocalyptic Ekphrasis*. In: Oikonomou, Elias V. (Hg.): *1900th Anniversary of St. John's Apocalypse. Proceedings of the International and Interdisciplinary Symposium*. Athens, Holy Monastery of Saint John the Theologian in Patmos: 449–464.
- Zimmermann, Ruben 2003: *Nuptial Imagery in the Revelation of John*. In: *Bib* 84 (2): 153–183.



# Digitale Verbundenheit in theologischer Perspektive

## Überlegungen zur Gemeinschaftsbildung in Social Media

Christina Costanza

### A Hinführung

Entgegen ihrer Bezeichnung stehen Social Media zunehmend im Verdacht, soziale Beziehungen in nachteiliger Weise zu verändern: Verdrängt die Kommunikation über entsprechende Plattformen und Dienste zunehmend die Kommunikation in sozialen Nahräumen? Trägt sie zur Oberflächlichkeit und Flüchtigkeit des Austauschs bei? Entsteht zunehmend ein Kommunikationsstress, den zu bewältigen nur ein Kommunikationsausstieg hilft? Und führen solche Tendenzen letztlich zum Anstieg von Isolations- und Einsamkeitssymptomen, welche paradoxerweise gerade die Gegenwarts- als Kommunikationsgesellschaft zu zeichnen scheinen?

Solchen kulturpessimistisch angehauchten Fragen steht im kirchlichen Kontext nicht selten die Hoffnung gegenüber, dass sich mit Social Media ein Feld nicht allein der Öffentlichkeitsarbeit und individuellen Glaubenskommunikation eröffnet, sondern der Vernetzung und Gemeinschaftsbildung, welches komplementär zu anderen Feldern wie der Sozialraumorientierung neue Möglichkeiten sozial perspektivierter Kirchenentwicklung eröffnet. Im Folgenden beleuchte ich diese Perspektive der Kirchenentwicklung im Fokus auf eine spezifische Fragestellung aus dem Kontext digitaler Kirche, wobei ich systematisch-theologische und praktisch-theologische Fragestellungen verschränke.

Meine Fragestellung das Menschsein in sich verändernden medialen Weltverhältnissen betreffend ist eine kirchenpraktische; ich gehe sie aber aus einer systematisch-theologischen Perspektive an und integriere, was der Pastoralpsychologe und Psychoanalytiker Joachim Scharfenberg einmal »Fremdprophetie« genannt hat:<sup>1</sup> Theorieentwürfe aus nichttheologischen Disziplinen, die das Licht einer anderen Fachlichkeit auf eine theologische Frage werfen. In diesem Falle handelt es sich um kritische Prophetie, wenn nicht sogar Unheilsprophetie, und zwar solche aus dem Bereich der Soziologie. Sie zu Gehör zu bringen und zu rekonstruieren, befördert die ambivalenzkompetente theologische Reflexion der Möglichkeiten, welche Social Media im Kontext ekklesialer Gemeinschaftsbildung eröffnen.<sup>2</sup>

## **B Konkrete Fragestellung: Gemeindebildung im Kontext von Social Media**

Zunächst genauer zu der konkreten Fragestellung, um die es mir geht: Sie ist im Kontext eines Projekts der Landeskirche Hannovers aufgekommen, dessen wissenschaftliche Begleitung ich in der Anfangszeit übernommen habe. In diesem Projekt werden seit 2022 Mitarbeitende im Verkündigungsdienst mit einem Stellenanteil für Social Media-Arbeit neben ihrer Gemeindegearbeit vor Ort ausgestattet. Dabei handelt es sich um Pastor\*innen und Diakon\*innen, die bereits markante Social Media-Accounts vor allem auf Instagram, in einem Falle auch auf YouTube und in einem anderen per Podcast betreiben: Ellen und Stefanie Radtke von ›Anders Amen‹ (ein Pastorinnenehepaar mit Fokus auf LGBTQ+-Fragen), Ina Jaeckel (die auch ein NDR-Reportageformat mit dem Titel ›Dingenskirchen‹ moderiert), Quinton Caesar (der 2023 die Predigt beim Abschlussgottesdienst beim Kirchentag in Nürnberg gehalten hat), Max Bode und Christopher Schlicht (die auch mit dem Buch ›Kirchenrebellin‹ auf sich und ihre Kirchenvision aufmerksam gemacht haben<sup>3</sup>) sowie die Diakoninnen Elske Gödeke und Julia Grote (die unter anderem den Podcast ›Flüsterfragen‹ zu Glaubenthemen veröffentlichen). Die Beteiligten wurden ausgewählt, weil sie bereits eine klar erkennbare Schwerpunktsetzung in ihrer Social

1 Wilfried Engemann verwendet diese Metapher im Anschluss an Joachim Scharfenberg (Engemann 2007: 194).

2 Meine Überlegungen, die ich erstmals in meinem Probenvortrag ›Vernetzung und Entnetzung in digitalen Kulturen. Religiöse und mediale Praktiken‹ 2021 an der Universität Erlangen-Nürnberg präsentiert habe, finden weitergehende Ausarbeitung in einem ekklesiologischen Kapitel meiner noch zu veröffentlichenden systematisch-theologischen Habilitationsschrift ›Präsenz. Religiöse Praxis in digitalen Kulturen‹ (Costanza 2024).

3 Schlicht/Bode 2021.



Media-Arbeit und der entsprechenden Content-Produktion sowie Follower\*innenanzahlen im mindestens vierstelligen Bereich haben.

Damit gehören sie in den Bereich eines Medienphänomens digitaler Kirche, welches als »Sinnfluencing« oder »christliches Influencing« bezeichnet wird, also einer spezifischen Form der Glaubenskommunikation in der digitalen Kultur, das in den letzten Jahren zunehmend Aufmerksamkeit innerhalb der kirchlichen und allgemeinen Publizistik sowie der Praktischen Theologie gefunden hat – hierauf gehe ich ausführlicher im nächsten Abschnitt ein. Der dem Synodalbeschluss 2022 zur Projektförderung vorgelegte Bericht hebt als Zielsetzung des Projekts nun nicht allein auf die öffentlichkeitswirksame Glaubenskommunikation über Social Media ab, sondern durch das Projekt soll schwerpunktmäßig erkundet werden, »wie in der Landeskirche Projekte digitaler Gemeinschafts- und Gemeindebildungen umgesetzt werden [...] können.«<sup>4</sup> Zielsetzung der Förderung von kirchlichen Social Media-Akteur\*innen und Influencer\*innen ist hier also ausdrücklich nicht allein, den christlichen Glauben und seine Praxisvollzüge medial zu kommunizieren oder zu präsentieren, sondern Teilhabe an kirchlicher Sozialität in Kontexten digitaler Kommunikation zu schaffen – bis hin zu Erprobungen einer digitalen Gemeindebildung.

Die sowohl kybernetisch als auch ekklesiologisch relevante kirchenrechtliche Voraussetzung für eine solche Fragestellung und Zielsetzung findet sich in der neuen Verfassung der Landeskirche Hannovers aus dem Jahr 2019. In ihren Artikeln 3 und 19 spricht sie von »vielfältigen Formen kirchlichen Lebens«, die sich in rechtlich verfassten Gemeinden ebenso wie in anderen gemeindlichen Formen ereignen, wobei mit ersteren ausdrücklich nicht nur Ortsgemeinden gemeint sind, sondern auch solche, die »nach geistlichem Profil, nach besonderen lebensweltlichen Bezügen oder in Anbindung an eine diakonische oder andere Einrichtung« begründet sind.<sup>5</sup> Demnach sind Online-Gemeinden in der hannoverschen Landeskirche – beziehungsweise in Hinsicht auf die ortsübergreifenden digitalen Kommunikationsmedien eher: von dort ausgehend –, zumindest prinzipiell ermöglicht.

Die Gemeinschaftsbildung rund um christliche oder kirchliche Social Media-Arbeit ist empirisch noch nicht intensiv erforscht. Praktisch-theologische Arbeiten fokussieren bisher stark auf die Einzelpersonen der Akteur\*innen, nicht auf ihre Follower\*innenschaft. Eine erste Studie zu letzterer trägt zwar den Titel ›Digitale Communities‹, untersucht aber gerade nicht die Beziehungen der Follower\*innen untereinander, sondern deren Motive, bestimmten

---

4 Aktenstück 48 A 2022. Vgl. Aktenstück 48 B 2024 (mit Projektevaluation).

5 Verfassung der Evangelisch-lutherischen Landeskirche Hannovers 2019: 33 (Art. 3) und 36 (Art. 19).

christlichen Creator\*innen zu folgen.<sup>6</sup> Deshalb entwickle ich meine Überlegungen zur Frage christlicher Gemeinschaftsbildung in Social Media im Folgenden hermeneutisch, genauer kultur- beziehungsweise situationshermeneutisch. Meine Überlegungen haben das Ziel, Phänomene der Sozialität in Kontexten digitaler Kirche zum einen von ihren soziologisch beschreibbaren Rahmenbedingungen her und zum anderen aus theologisch-anthropologischer Perspektive wahrzunehmen und zu reflektieren. Ziel ist es, die systematisch-theologische Reflexion des Phänomens voranzubringen und Vorüberlegungen für eine erweiterte empirische Untersuchung zu entwickeln.

### C Christliche Social Media-Arbeit und christliches Influencing – einige Schlaglichter

Einen erkundenden Überblick über das Phänomen christlicher und kirchlicher Social Media-Arbeit durch einzelne Contentcreator\*innen verbinde ich im Folgenden mit Hinweisen auf die bisher erfolgte praktisch-theologische Forschung, die häufig unter dem Begriff »christliches Influencing« oder »Sinnfluencing« firmiert. Ersteren greife ich im Folgenden auf, auch wenn sich deutliche Unterschiede in Ausrichtung, Stilen und Reichweiten zum allgemeinen Influencing zeigen.<sup>7</sup> Für eine systematisch-theologische Reflexion, welche die sich entwickelnde Glaubenskommunikation in Social Media im Kontext von Anthropologie und Ekklesiologie evaluiert und deutet, sind folgende Merkmale besonders augenfällig:<sup>8</sup>

- a. *Persönliche und alltagsnahe Kommunikation:* Im christlichen Influencing handelt es sich sowohl auf struktureller als auch auf ästhetisch-inhaltlicher Ebene um persönliche Kommunikation. Einzelpersonen erreichen in Kontexten der Glaubenskommunikation schon seit den Anfängen von Social Media mehr Follower\*innen als institutionelle Einheiten und Ebenen – was nebenbei bemerkt zu kybernetischen und kirchentheoretischen Fragen im Umkreis von Autorität und Deutungsmacht führt.<sup>9</sup> Christliche Influencer\*innen werden als individuelle Menschen sichtbar – dominant hier: die

6 Hörsch 2024.

7 Vgl. zur Begriffsverwendung Costanza 2024.

8 Die systematisierende Erkundung habe ich in deutlich praxisbezogener Perspektivierung erstmals für meinen Beitrag im Handbuch »Führen und Leiten in der Kirche« entwickelt und vertiefte sie hier theologisch: Costanza 2023: 98–101.

9 Vgl. Müller 2022; Neumaier 2022; Schlag 2022.

bildliche Form des Selfie<sup>10</sup> – und teilen Content aus den Kontexten ihres je eigenen Lebens. Im Medium dieses Contents findet Kommunikation des Evangeliums statt. Und zwar nicht allein in herausgehobenen, besonderen Situationen, sondern aus der Alltäglichkeit des Lebens heraus, sowohl des privaten als auch des beruflichen.

- b. *Verschiebungen der Grenze zwischen privat und öffentlich*: Durch das Teilen der eigenen, auch der alltäglichen Lebenserfahrungen kommen Aspekte zur Sprache, die in früheren Medienkulturen als »privat« gekennzeichnet worden wären. Zugleich wird bewusst ausgewählt, was aus den privaten Bereichen gezeigt wird; das Private ebenso wie das Authentische wird inszeniert.<sup>11</sup>
- c. *Narrativ-emotive Texte in Verbindung mit Bildern*: Es dominieren Texte, die (Lebens-)Geschichten erzählen, und zwar in Verbindung mit Bildern in ästhetisch bewusster Gestaltung (manchmal auch bewusst beiläufig-spontan). Häufig adressieren diese Text-Bild-Kombinationen vor allem Gefühle; sie affizieren und wollen affizieren, wodurch sie einer spezifischen Bedürfnislage der »Gesellschaft der Singularitäten« entsprechen.<sup>12</sup> Dabei wird das christliche Influencing zunehmend als theologieproduktiv gewürdigt<sup>13</sup> – ich würde aufgrund der Sprachgestalt der meisten Text-Bild-Kombinationen eher von religionsproduktiv sprechen, da es sich vorwiegend weniger um theologische Reflexionsformate als vielmehr um religiöse Rede handelt.
- d. *Wechselseitige Kommunikation*: Christliche Influencer\*innen teilen nicht nur ihre eigenen Inhalte, sondern geben anderen die Möglichkeit, auf verschiedenen Rückkanälen von Likes, über Kommentare und Umfragesticker bis hin zu Direktnachrichten zu reagieren – und reagieren wiederum auf diese Rückmeldungen. Es ist freilich zu bemerken, dass die anfängliche Web 2.0-Euphorie, wonach im Vergleich zu den herkömmlichen Massenmedien die Nutzenden von Social Media mehr und mehr von reinen Rezipient\*innen zu Producer\*innen würden (also gleichermaßen rezipierten als auch eigene Inhalte produzierten), nicht mehr zeitgemäß scheint. Denn insbesondere das Influencing wird mehr und mehr zu einem Sendungsmedium; das heißt: Einige wenige Personen senden viel, also produzieren und veröffentlichen überdurchschnittlich viel Content; eine größere Zahl von Personen rezipiert und reagiert.<sup>14</sup>

---

10 Vgl. Tetzlaff 2023.

11 Vgl. Wiesinger 2019.

12 Vgl. Reckwitz 2021: 17 u. ö.

13 Vgl. Lienau 2020; Müller 2022.

14 Vgl. Costanza 2024.

- e. *Seelsorge als Lebensbegleitung*: Der von christlichen Influencer\*innen geteilte Content und die Rezeptionszusammenhänge lassen sich als mediale Resonanz- und Immersionsphänomene deuten, in welchen Glaubenskommunikation auch die Funktion der Seelsorge übernimmt.<sup>15</sup> Dabei denke ich nicht zuerst an Zwiegespräche per Direktnachricht, die dem klassischen Seelsorgegespräch analog wären, sondern daran, dass sich der Content christlichen Influencings häufig auf konkrete Lebensfragen bezieht, und zwar so, wie sie sich in der je eigenen Erfahrung präsentieren und personspezifisch vor dem Hintergrund christlicher Traditionen bearbeitet werden. Schon in Stil und Form werden auf diese Weise Glaubensgehalte aufgeschlossen für die Lebenserfahrungen der Rezipierenden – gleichsam als »Lebenslehre«.<sup>16</sup> Die Influencer\*innen werden auf diese Weise zu Rollenmodellen der christlichen Lebensform.<sup>17</sup>
- f. *Vernetzung und Gemeinschaftsbildung*: Sowohl durch wechselseitige Kommunikation als auch durch medienspezifische Techniken wie das Verlinken bilden sich zumindest auf einer strukturellen Ebene Netzwerke heraus, die teilweise bewusst weiterentwickelt und gestaltet werden, wie zum Beispiel im Fall von Anders Amen. Ellen und Stefanie Radtke sprechen explizit von ihrer »Community«. Bei anderen christlichen Influencer\*innen finden sich eher implizite Hinweise auf die Wahrnehmung einer solchen Gemeinschaftsbildung, wenn beispielsweise von einem »Wir« derer gesprochen wird, an welche die Kommunikation adressiert ist, oder der Account als gemeinsam geteilter »Raum« oder »Ort« bezeichnet wird, an dem man miteinander anwesend ist.

## D Vernetzung und Entnetzung aus kirchentheoretischer und soziologischer Perspektive

### I Kirche als Netzwerk

Mit dem zuletzt genannten Punkt »Vernetzung« ist der Begriff genannt, welcher besonders häufig fällt, wenn die spezifischen Strukturen von Sozialität in der digitalen Kultur beschrieben werden: der Begriff des Netzwerks. Im folgenden Abschnitt verfolge ich deshalb die Frage der Gemeinschaftsbildung im Kontext des christlichen Influencings und entsprechender Social Media-Arbeit weiter, indem ich die Netzwerksemantik genauer beleuchte, kritisch per-

15 Vgl. Merle 2020.

16 Costanza 2024 im Anschluss an Huizinga 2022: 26 und Titel.

17 Vgl. Lienau 2020.

spektiviere und schließlich einen Vorschlag für ein alternatives hermeneutisches Modell für christliche und kirchliche Gemeinschaftsbildung in Social Media sowie darüber hinaus skizziere.

In der Kirchensoziologie dominiert der Netzwerkbegriff seit längerem: sowohl auf methodischer als auch auf heuristisch-deskriptiver als auch auf normativer Ebene.<sup>18</sup> Soziale Netzwerke als Realität und Abbild zwischenmenschlicher Verbindungen gibt es als Form gesellschaftlicher Organisation natürlich schon lange vor der Entwicklung des Internets und einer zunehmend durch computervermittelte Kommunikation bestimmten Medienlandschaft. Sie bilden sich sowohl im digitalen als auch im analogen Raum und nehmen in Kulturen der Digitalisierung zunehmend hybride Formen an. Digitalisierung gilt jedoch als Beschleuniger von Vernetzung nicht nur in technologischen, sondern überhaupt in soziokulturellen Kontexten. Dabei bilden mit dem netzwerktheoretischen Vordenker Manuel Castells gesprochen Netzwerke »die neue soziale Morphologie unserer Gesellschaften [...]. [Das] informationstechnologische Paradigma schafft die materielle Basis dafür, dass diese Form auf die gesamte gesellschaftliche Struktur ausgreift und sie durchdringt.«<sup>19</sup> Castells spricht im Titel seiner wirkmächtigen dreiteiligen soziologisch-medientheoretischen Studie zur globalen Gesellschaft deshalb von einer »Netzwerkgesellschaft.«<sup>20</sup>

Vernetzung ist in zweifacher Hinsicht grundlegend für gegenwärtige Gesellschafts- und damit Kirchentheorien:<sup>21</sup> Zum einen arbeiten netzwerkorientierte Entwürfe die *grundsätzliche Relationalität* menschlichen In-der-Welt-Seins und Handelns heraus, welche anthropologisch unhintergebar und lebensnotwendig ist. Hier ist ein Anknüpfungspunkt für die theologische Reflexion gegeben, auf den gleich noch zurückzukommen ist. Zum anderen rückt der Netzwerkbegriff mehr und mehr aus einer deskriptiven in eine *normative Funktion* innerhalb solcher Theoriekonzeptionen ein. An dieser Stelle setzen kybernetische Entwürfe und Programme an, die in einer intensivierten Vernetzung ein orientierendes Ziel für kirchliches Handeln sehen. Im pastoralen Kontext schlägt sich das beispielsweise im Idealbild der/des Pfarrer\*in oder Diakon\*in als Netzwerker\*in nieder.

---

18 Vgl. exemplarisch Günter Breitenbachs Pionierarbeit zur Gemeindeleitung von 1994 und dann die fünfte EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft von 2014, welche die Aufnahme der Netzwerkperspektive bereits im Titel »Vernetzte Vielfalt« anzeigt.

19 Castells 2017: 567.

20 Ebd.

21 Stäheli 2021: 221 sieht die gegenwärtigen Kultur- und Sozialwissenschaften durch einen radikalen »Relationismus« geprägt, was sich deutlich in einer Soziologie zeigt, »die sich wegen ihrer Fähigkeit zur Mustererkennung immer schon als latente Theorie der Digitalisierung versteht« (mit Verweis auf Nassehi 2021).

Einer genaueren Betrachtung zeigt sich, dass der Netzwerkbegriff in kirchentheoretischen oder auf Kirchenreform bezogenen Publikationen in mindestens zweifacher Hinsicht Verwendung findet: Zum einen verweist er auf *Theoriekonzeptionen* und auf *Methoden*, welche soziale Gebilde unter Zuhilfenahme netzwerkanalytischer Verfahren beschreiben. Zum anderen fungiert er als *Bild* beziehungsweise als *Metapher*, insofern die (mentale) Visualisierung netzwerkartiger Strukturen vor allem aus dem computertechnologischen Bereich auf soziale Formationen übertragen wird. Dabei kann die Netzwerkmetapher entsprechend der skizzierten Verschiebung von deskriptiven zu normativen Funktionalisierungen zum *Leitbild* werden.

Die Plausibilitäten der Netzwerkmetapher für die Kirchentheorie, gerade für eine solche, die angesichts der gesellschaftlichen Herausforderungen kirchlicher Organisation und Gestaltung orientierend sein will, sind gerade in digitalen Kulturen gut zu beschreiben:<sup>22</sup>

- a. So wird in der Netzwerkperspektive der Fokus von kirchlichen Institutionen auf die *Beziehungen* zwischen den Akteur\*innen innerhalb der Kirche verschoben, wobei sich diese entsprechend einer gängigen Unterscheidung in der Netzwerktheorie nicht nur als starke Bindungen, sondern auch als schwache Bindungen mit einer spezifischen Eigenqualität zeigen.
- b. Dadurch hebt die Netzwerkperspektive auf *dezentralisierende und enthierarchisierende* Strukturen ab. Dass sich gerade hier die deskriptive in Richtung einer normativen Sicht ausprägt, dürfte deutlich sein. Dabei werden auch die Ränder kirchlicher Strukturen wahrnehmbar; konkret kommen beispielsweise in einer Parochie nicht nur Pfarrperson und Kerngemeinde, sondern Menschen und Gruppen mit weniger oder wie im Fall von Kasualien singulären Kirchenkontakten in den Blick.
- c. Weiter ermöglicht die Netzwerkperspektive eine Erweiterung von Kirchentheorie und Kirchenentwicklung hinein in den *Sozialraum*, mit dessen soziokulturellen Netzwerken kirchliche Netzwerke bereits verwoben sind oder noch zu vernetzen sind.<sup>23</sup>
- d. Daneben akzentuiert die Netzwerkperspektive auf kirchliche Gemeinschaftsstrukturen, dass diese in *dynamischer Entwicklung* begriffen sind; eine beliebte Unterscheidung ist derzeit jene zwischen »starr« und »fluide«. Entsprechend wird Netzwerken in kirchlichen Zusammenhängen, aktuell gerade in Blick auf Formen digitaler Kirche, zugeschrieben, dass diese flexibel, innovativ und kreativ seien.<sup>24</sup>

22 Vgl. aus der Perspektive der Kirchenentwicklung u. a. Hörsch/Pompe 2018.

23 Zur Sozialraumperspektive in Kirchentheorie und Kybernetik vgl. jüngst Liedke 2023.

24 Vgl. z. B. Goldinger 2022: 184.

- e. Und schließlich ermöglicht die Netzwerkmetapher es – gerade von ihrer Verortung in digitaltechnologischen Verstehenskontexten her –, »digitale Konnektivitäten einzubeziehen«<sup>25</sup> und die zunehmend ineinander übergehenden sozialen Interaktionen in physischer Kopräsenz und durch digitale Kommunikation gleichermaßen wahrzunehmen.<sup>26</sup>

Insbesondere die beiden letztgenannten Aspekte der Validität der Netzwerkmetapher für die Kirchentheorie rücken in den Fokus, dass sich in digitalen Kulturen herkömmliche Vorstellungen kirchlicher Sozialität verändern. Sie stellen vor die Frage, wie die vernetzten Sozialformationen christlicher Social Media-Arbeit genauer zu beschreiben sind, und was umgekehrt aus den Kontexten sich herausbildender digitaler Ekklesiologie für das Nachdenken über kirchliche Sozialformen im Allgemeinen zu übertragen ist. Hierfür soll nun im nächsten Schritt perspektiverweiternd eine soziologische Netzwerktheorie in den Blick genommen werden, die manche Selbstverständlichkeiten in theologisch aufschlussreicher Weise hinterfragt.

## II Vernetzungskritische Perspektiven

»Schon bald wird jeder auf der Erde [mit jedem] verbunden sein.«<sup>27</sup> In diesem Zitat des Informatikers Eric Schmidt (langjähriger Chief Executive Officer bei Google) und des Politikberaters Jared Cohen (Gründungsdirektor von Google Ideas) drückt sich einerseits eine Hoffnung aus, wie sie in den Anfangszeiten der Internetgeschichte alternative gesellschaftliche Utopien befördert hat. Zum anderen klingt in ihr vor dem kulturellen Hintergrund solcher Dystopien wie bereits des Romans ›Nineteen Eighty-Four‹ von George Orwell<sup>28</sup> eine Schreckensvision an, die sich in den letzten Jahren vermehrt in populärwissenschaftlichen Sachbüchern zu den sozialen Überforderungsdynamiken der Digitalisierung äußert.<sup>29</sup>

Jenseits der Polarität von Vernetzungseuphorie und kulturpessimistischem Alarmismus mehren sich angesichts einer noch deutlich wahrnehm-

25 Weyel 2021: 436 (Hervorhebung CC).

26 Damit erfasst die Netzwerkperspektive gerade die durch digitale Kommunikationsformen ermöglichte »Entbettung von Kommunikation aus lokalen face-to-face-Interaktionen« und die damit einhergehende Entstehung von »translokale[n] Konnektivitäten und deterritoriale[r] Vergemeinschaftung« (Weyel 2021: 437), ermöglicht es also, das »Ineinander von Lokalität und Translokalität« wahrzunehmen (Merle 2021: 182).

27 Schmidt/Cohen 2013: 13.

28 Orwell 2021.

29 Vgl. aus den zahlreichen Publikationen der letzten Jahre nur Spitzer 2020 und Foer 2018.

baren Dominanz der Vernetzungstheorien in den Sozial- und Kommunikationswissenschaften nun solche Stimmen, welche diese Dominanz der Netzwerkperspektive bei gleichzeitiger hermeneutischer Offenheit für digitale Transformationsprozesse kritisch hinterfragen.<sup>30</sup>

Im populären Bereich der Digitalisierungsliteratur stellt sich Vernetzungskritik im Zusammenhang solcher Analysen ein, nach welchen in gegenwärtigen Kulturen der Mediennutzung ein individueller Kommunikationsstress entstehe. Dieser werde durch ein umfassendes »Ethos der Konnektivität«<sup>31</sup> begründet und durch digitale Kommunikationsformen wie E-Mail und Social Media befördert. In der Feststellung dieses Konnektivitätsdrucks überlappt die Vernetzungskritik mit dem aktuellen Burnout-Diskurs.<sup>32</sup> Demzufolge führe die zeitlich und räumlich intensivierete Erreichbarkeit für Kommunikation zu Stress-, Erschöpfungs- und Depressionssymptomen sowohl auf individueller als auch auf kollektiver Ebene von Organisationen und ganzen Gesellschaften.

Organisations- und managementtheoretische Varianten der Vernetzungskritik arbeiten heraus, dass *exzessive Kommunikation in Unternehmen, Institutionen und Organisationen* nicht allein Erschöpfungslagen einzelner Mitarbeitenden bedinge, sondern zu Produktivitätsbelastungen des Gesamtunternehmens führe.<sup>33</sup>

Als dritte, medienwissenschaftlich und medienethische interessante Perspektive aktueller Vernetzungskritik ist auf den Diskurs um die *prekäre Sicherheit von Netzwerken* oder anders ihre Vulnerabilität zu verweisen, wonach hochvernetzte Systeme insofern gefährdet seien, als lokale Schadensereignisse globale Konsequenzen heraufführen können. Die Risiken globaler Vernetzung haben sich eindrücklich in der Corona-Pandemie gezeigt, wobei an den Verwundbarkeiten organischer Netzwerke auch die Sicherheitsrisiken von digitaltechnisch aufgebauten Netzwerken ansichtig werden, wie sich prägnant an der Übertragung des Virusbegriffs aus der Biologie in die Computertechnologie zeigt.<sup>34</sup>

---

30 Hierzu gehört in gewisser Weise die beschleunigungskritische Soziologie Hartmut Rosas (2020), welche in ihrer Fortentwicklung theologisch bereits breit rezipiert wurde; vgl. z. B. Schüßler/Kläden 2017. Im Folgenden soll deshalb ein noch weniger stark aufgenommener, doch gerade für die Theologie der Digitalität anknüpfungsreicher soziologischer Entwurf in den Blick genommen werden.

31 Stäheli 2021: 204.

32 Vgl. exemplarisch den Erfahrungsbericht von Miriam Meckel zu Burnout »als Krankheit einer gestörten Kommunikation« (Stäheli 2021: 39; Zitat aus: Meckel 2008).

33 Vgl. z. B. aus wirtschaftswissenschaftlicher Perspektive Mulgan 1998.

34 Vgl. die bereits zitierte medienphilosophische Konzeption Sybille Krämers, welche ein besonderes Augenmerk auf Übertragungssphänomene legt, die im Zusammenhang netzwerk-



Von den beschriebenen netzwerkspezifischen Gefährdungen her versteht sich folgender erster Satz aus Urs Stähelis ›Soziologie der Entnetzung‹ aus dem Jahr 2021: »Die Fäden der Netzwerke, die einst die Befreiung aus starren sozialen Beziehungen versprochen haben, entpuppen sich immer deutlicher als Fallen.«<sup>35</sup> Stähelis Entwurf ist eine hochdifferenzierte Analyse von Phänomenen der Entnetzung *innerhalb* von technischen und kulturellen Netzwerken und ihren sozialphilosophischen Rekonstruktionen. Im Folgenden rekonstruiere ich Grundlinien dieses Entwurfs als exemplarisch für einen Diskurs, der querliegend zur kirchlichen Vernetzungsbegeisterung die Problematiken der sogenannten Netzwerkgesellschaft bearbeitet und Entnetzung als Komplex sozialer und medialer Praktiken analysiert sowie medienethisch-gesellschaftskritisch perspektiviert.

Von vernetzungskritischen Herangehensweisen her wird zunächst deutlich, wie stark viele wirkmächtige soziologische und sozialphilosophische Entwürfe in ihrem Fokus auf Relationalität von einem sogenannten »Konnektivitätsbias«<sup>36</sup> geprägt sind, das heißt: von einer verzerrten Wahrnehmung und Überschätzung von Vernetzung zeugen. Dem entspricht auf der lebenspraktischen Ebene ein »Netzwerkfieber«<sup>37</sup>, wonach Netzwerke eine hohe Eigendynamik haben und alles Unverbundene in sich aufzunehmen tendieren. Das von Stäheli attestierte »Ethos der Konnektivität«<sup>38</sup> prägt also sowohl die Sozialtheorie als auch die soziokulturelle Realität der Gegenwart.

Diesem Konnektivitätsethos will Stäheli eine Aufmerksamkeit für den Eigensinn und die Qualitäten des Entnetzten entgegenstellen. Da es noch »keine Sozialtheorien der Entnetzung«<sup>39</sup> gibt, analysiert er verschiedene relationale Gesellschaftstheorien darauf hin, an welchen Stellen sich *systemimmanent* Phänomene der Entnetzung offenlegen lassen, vor allem indem er »Momente der Arelationalität«<sup>40</sup> und »Figuren der Entnetzung«<sup>41</sup> herausarbeitet.<sup>42</sup> Dabei zeigen sich in der Rekonstruktion Stähelis selbst in höchst vernetzungsauffinen

---

kritischen Denkens nun in ihrer Ambivalenz ansichtig werden: »Probleme mit Computerviren steigen proportional zum Maß der Vernetzung« (Krämer 2008: 146).

35 Stäheli 2021: 7.

36 A. a. O.: 136 u. ö.

37 A. a. O.: 223 u. ö.

38 A. a. O.: 204.

39 A. a. O.: 89.

40 A. a. O.: 299.

41 A. a. O.: 90.

42 Dabei kann sich Stähelis Soziologie der Entnetzung von der Mustersuche der relationalen Theorien nicht befreien, sondern »sucht dort, wo die Konnektivitätsimperative besonders wirksam sind, nach taktischen Einsatzpunkten, um Verbindungslinien sich verlieren zu lassen« (a. a. O.: 500.).

Sozialtheorien von Bruno Latour über Niklas Luhmann und Gilles Deleuze bis zu Ernesto Laclau und Chantal Mouffe Phänomene der »Nichtverbindung« und der »Nichtpartizipation«, Phasen der »Stille« und des »Schweigens«, Elemente der »Anschlusslosigkeit« und »Anschlussunfähigkeit«.<sup>43</sup>

Um die gesellschaftstheoretische und von hier aus kirchentheoretische Relevanz solcher Entnetzungsphänomene herauszuarbeiten, sei auf ein wissenschaftsnarratives Moment in Stähelis Konzeption eingegangen. So kontrastiert er eine »der Urszenen der Netzwerktheorie« mit einer Urszene des Entnetzungsdenkens und erzählt, wie es Bruno Latour in einem gleichsam epiphanischen Moment im Winter 1972 mitten auf einer Autofahrt durch die französische Provinz durch den Kopf schoss: »Nichts kann auf etwas anderes reduziert werden, nichts kann von etwas anderem deduziert werden, alles kann mit allem verbunden werden.«<sup>44</sup> Dem so entstandenen »Credo« der Latourschen Akteur-Netzwerk-Theorie, welche für das Vernetzungsdenken der letzten Jahrzehnte bis hinein in die Gegenwart prägend ist, steht eine zweite Epiphanie gegenüber. Stähelis eigenes Programm kann ausgehend von einer Szene verstanden werden, welche er im Epilog des Buchs erzählt. Begeistert vom köstlichen Geschmack einer Nudelsuppe entdeckt im Jahr 1908 der japanische Chemieprofessor Kikunae Ikeda eine fünfte Geschmacksnote, das sogenannte Umami, und zugleich das Verfahren der Hydrolyse. Bei diesem werden fest verbundene Moleküle auseinandergebrochen. Der besondere Geschmack des Umami geht also auf einen »Prozess der Auflösung von Verbindungen zurück«,<sup>45</sup> in welchem etwas ganz Neues entsteht. Es ist dieser »Prozess der Lysis, das heißt des Lösens und der Dekomposition«<sup>46</sup>, dem Stäheli in seiner Entnetzungssoziologie nachgeht, welche damit als »Soziolyse«<sup>47</sup> zu bezeichnen ist.

Das anthropologisch-sinnesphysiologische Bild des Geschmacks ist religionstheoretisch insbesondere seit Friedrich Schleiermachers früher Bestimmung des religiösen Gefühls als »Sinn und Geschmack fürs Unendliche«<sup>48</sup> valent. Entsprechend lassen sich für etliche der von Stäheli beschriebenen Figuren und Praktiken der Entnetzung – von sogenannten *hiding places im open office* über die Figur des Slackers bis hin zu Medienphänomenen wie dem *Buffering* – Wahlverwandtschaften mit religiösen Symbolen und Praktiken herstellen, welche in gleichsam spiritueller Weise solche der Unterbrechung, der

---

43 A. a. O.: 91.

44 A. a. O.: 497.

45 A. a. O.: 498.

46 Ebd.

47 Ebd.

48 Schleiermacher 1799: 212.

Stille, der Entnetzung sind. Dem gehe ich hier nicht weiter nach, sondern bemerke zusammenfassend, dass Stähelis minutiöses Extrapolieren von Entnetzungsphänomenen und ihrer Funktion in übervernetzten Gesellschaften die Vernetzung als hochgradig ambivalente Theoriefigur und Sozialstruktur ansichtig macht und einer einseitigen Netzwerkeuphorie entgegensteht. Das »Netzwerkfieber«, von dem er spricht, etwas abzukühlen zumindest auf die 37 Grad menschlicher Temperatur ist von seiner Entnetzungssoziologie her als Impuls auch für die Kirchentheorie und -praxis zu würdigen.

Zugleich fällt an Stähelis Entwurf auf, dass er aufgrund seines spezifischen Ansatzes seinerseits zu einer Vereinseitigung neigt, welche ihn in anthropologischer Hinsicht an der tieferen Sinnhaftigkeit von Vernetzung vorbeisehen lässt, wie ich sie im Folgenden in ekklesiologischer Absicht skizziere.

## **E Verbundenheit: Anthropologische und ekklesiologische Überlegungen zu Vergemeinschaftung in der digitalen Kultur**

Religiöse Entnetzungspraktiken, auf die ich eben bereits angespielt habe, haben ihren Sinn in der Regel nicht in der Entnetzung als solcher, sondern vielmehr darin, dass sie Einzelne und Gemeinschaften auf die Erfahrung von Relationalität hinweisen, welche jeder Netzbildung noch zugrunde liegt. Zum Beispiel haben Entnetzungspraktiken des Schweigens, der Kontemplation und der Einkehr im religiösen Kontext zumindest des Christentums, aber auch in anderen Religionen nicht das Ziel, das Individuum *auf sich selbst* zurückzuwerfen. Vielmehr machen sie im Selbstverständnis der Religion die Beziehung mit anderen Menschen, mit der Welt und mit Gott erfahrbar. Meine These ist: Auch mediale Praktiken der Entnetzung weisen häufig auf tieferliegende Imaginäre von Beziehung hin.

Ich erläutere diese These kurz an einem Slogan der Digital Detox-Bewegung: ›Disconnect to reconnect!<sup>49</sup> Gewöhnlich wird dieser Slogan in kulturpessimistischer Weise als Ausdruck einer Funktionalisierung von Entnetzung ausgelegt: Das willfährige Mitglied der Netzwerkgesellschaft entnetze sich zeitweilig, nur um sich danach noch intensiver dem ökonomischen Vernetzungsdruck zu unterwerfen. Man könnte den Slogan aber auch so lesen, dass er auf die Sehnsucht nach einer basalen, lebensnotwendigen Vernetzung als *conditio humana* hinweist. Die relationale Verfasstheit von Menschen, ihre Angewiesensein auf Beziehungen mit anderen liegt in dieser Lesart jedem noch so datenkapitalistisch strukturierten Social Media-Netzwerk zugrunde.

---

49 Z. B. Enli/Syvertsen 2021.

Insofern Menschen sich mit anderen zu vernetzen suchen, um Anerkennung, Unterstützung oder Resonanz zu erfahren, ist die Funktionsweise und der Erfolg von Social Media-Netzwerken in einer psychologisch-anthropologisch beschreibbaren Bedürfnislage und der Weltsituierung von Menschen begründet. Die medienethisch zweifellos dringlichen Herausforderungen digitaler Kommunikation sollten insofern nicht den Blick darauf verstellen, dass der Begriff des Netzwerkes an vordigitale Praktiken menschlicher Vergemeinschaftung anschließt und diese weiterentwickelt.

Was dies für eine Konzeption kirchlicher Gemeinschaft in Netzwerkkulturen bedeutet, ist von der Verwandtschaft von medialen und religiösen Entnetzungspraktiken zu skizzieren: Solche Verwandtschaft ist nicht auf Strukturanalogien – wie den Fokus auf Stille, Schweigen und Rückzug sowie Passivität, Nichthandeln und Zweckfreiheit und die ritualisierte Form – beschränkt. Die Sinnhaftigkeit von Entnetzung kommt vielmehr als Revitalisierung einer ursprünglichen Vernetzung zu stehen. Im Anschluss an ein Essay von Kae Tempest möchte ich diese ursprüngliche Vernetzung *Verbundenheit* nennen.<sup>50</sup> In ›On Connection‹ beschreibt Tempest ausgehend von Erfahrungen mit performativer Dichtkunst und Livekonzerten, welche Bedeutung zwischenmenschliche Verbundenheit für künstlerische, aber auch für religiöse und mediale Praktiken hat. Als Quelle der Kreativität, aber auch umfassend eines Lebens in Resonanzbeziehungen widersetzt sich solche Verbundenheit sowohl dem Vernetzungsfieber als auch einer ebenso einseitigen Entnetzungssehnsucht. Dabei ist die Erfahrung des Verbundenseins bedroht durch Phänomene der Taubheit, der Isolation und der Oberflächlichkeit, gerade in gegenwärtigen Netzwerkgesellschaften. Demgegenüber Räume für Erlebnisse von Verbundenheit zu generieren und zu gestalten, ist für Tempest Angelegenheit künstlerisch-mediale Praktiken wie Schreiben, Dichten, Musikmachen aber auch von Praktiken eines Gewahrseins im Alltag, welche ihre religiösen Wurzeln nicht verbergen.

Auf Formen von Verbundenheit als einer Kategorie, in der sich psychologische, soziale und ästhetische Aspekte verschränken, wird sowohl in der Soziologie als auch in den Medienwissenschaften der Gegenwart zunehmend reflektiert. So finden sich sowohl im Resonanzdenken Hartmut Rosas als auch in den auf Online-Kommunikation bezogenen psychologisch-anthropologischen Studien Sherry Turkles Ansätze, in gesellschaftskritischer Absicht auf Phänomene gelingender Relationalität jenseits des Vernetzungsdrucks zu verweisen. So wie Turkle zwischen »connectivity« als Ausdruck permanenter und sich steigernder digitaler Kommunikation und Vernetzung auf der einen Seite und der Interaktion in »relationships« als Ausdruck von praktizierter Relationali-

---

50 Tempest 2022.

tät zwischen Menschen unterscheidet,<sup>51</sup> so differenziert Rosa zwischen einer objektivierenden, instrumentalisierenden Weise des In-Beziehung-Seins (welche in Netzwerkgesellschaften der vorrangige Modus der In-der-Welt-Seins zu werden drohe) und einer Bezogenheit auf anderes in der Welt, welche mit einer physikalisch-musiktheoretischen Metapher als Resonanzverhältnis bezeichnet werden kann.<sup>52</sup>

An dieser Stelle ist Stähelis Entnetzungstheorie kritisch zu befragen. Denn angesichts seiner sich durchziehenden Abwehr aller Formen von Nostalgie verliert er Vorstellungen einer der Vernetzung zugrunde liegenden Verbundenheit aus dem Blick. Reflexionsfiguren auf eine tieferliegende anthropologische Verbundenheit hin betrachtet Stäheli als normativierend und romanisierend.<sup>53</sup> Dass er entsprechend keine Versuche unternimmt, seine Analyse auf aktuelle Gesellschaftstheorien zu beziehen, welche eine solche Verbundenheit adressieren, stellt auch im soziologischen Kontext einen Kritikpunkt dar. So meint Henning Laux in seiner Rezension der Konzeption Stähelis: Es wäre »aufschlussreich zu wissen, wie sich die Imagination der Entnetzung etwa zum Begehren nach sozialer Anerkennung (Honneth), Sympoiesis (Haraway), Singularisierung (Reckwitz) oder Resonanz (Rosa) verhält.«<sup>54</sup>

Für Kirchentheorie und Ekklesiologie ist ein solches Nachdenken über eine den Vernetzungsimperativen der Gegenwart noch zugrundeliegende anthropologische Verbundenheit relevant, besonders hinsichtlich der Frage nach Formen von Gemeinschaft in digitalen Kulturen. Dogmatisch würde ich solche Verbundenheit im Kontext der Pneumatologie näher beschreiben und im Anschluss an Tillich als »Geistgemeinschaft« entwerfen.<sup>55</sup> Hier nun kehre ich zurück zur praxisbezogenen Eingangsfrage nach der Möglichkeit digitaler Gemeindebildung im konkreten Kontext des christlichen Influencings und kirchlicher Social Media-Arbeit durch Contentcreator\*innen. Vom Durchgang durch die Entnetzungssoziologie hin zum Nachdenken über Verbundenheit lassen sich in Rekurs auf die bisherige praktisch-theologische Erforschung des Phänomens »christliches Influencing« einige Orientierungspunkte für solche Gemeinschaftsbildung finden, die ich jeweils an Praxisbeispielen konkretisiere.

---

51 Turkle 2011: z. B. 284 und 295.

52 Vgl. Rosa 2019.

53 Vgl. Stäheli 2021: 204 u. ö.

54 Laux 2023: 193.

55 Tillich 1987: 176 u. ö. Vgl. das entsprechende ekklesiologische Kapitel meiner Habilitationsschrift »Präsenz. Religiöse Praxis in digitalen Kulturen« (Costanza 2024).

## F **Schluss: Formen digitaler Verbundenheit in christlichen Social Media-Kontexten**

In systematisierender Weise sind drei Aspekte aus den Kommunikationskontexten christlichen Influencings und christlicher Social Media-Arbeit besonders herauszuheben, wenn, wie hier im Ansatz skizziert, eine ekklesiologische Beschreibung von Verbundenheit in Social Media entwickelt wird:

- a. Eine gerade in Zeiten gesellschaftlicher und politischer Krisen dominante Form der Verbundenheit im Kontext von Social Media ist die der Solidarität, welche sich im Kontext des hier anvisierten landeskirchlichen Influencings derzeit besonders deutlich in der Kommunikation von bisher marginalisierten Perspektiven äußert. Christliche Influencer\*innen greifen beispielsweise die Anliegen rassismuskritischer Kirchenentwicklung auf, veröffentlichen teilweise als Betroffene, teilweise als Allies die Interessen unterrepräsentierter Personengruppen und befördern die Vernetzung von Menschen, die für eine konsequente Aufarbeitung sexualisierter Gewalt und anderer Missbrauchsformen eintreten. Angesichts der teilweise weitaus größeren Reichweite von Accounts aus eher evangelikalten Kontexten, welche zum Beispiel eine rigide Sexualethik oder eine fundamentalistische Bibelhermeneutik als Grundlage gesellschaftspolitischer Positionen vertreten, tritt freilich deutlich zutage, dass eine theologisch reflektierte digitale Ekklesiologie eine differenzierte Krieriologie digitaler Gemeinschaftsbildung entwickeln muss. Diese hat zu begründen und zu entfalten, welche Vernetzungsformen und -anliegen eine Verbundenheit befördern, welche dem Geist des Christentums entspricht<sup>56</sup> und mithin eine christliche Geistgemeinschaft begründen kann.
- b. Entsprechendes gilt für eine zweite Dimension der Verbundenheit im Kontext christlichen Influencings, welche mit dem Begriff des Sinns gekennzeichnet werden kann: Wie oben skizziert, können sich über Vollzüge der Sinndeutung, über das Teilen solcher Deutungen und verschiedene Reaktionsformen wie Likes, Kommentare, Direktnachrichten und Verlinken in der Wahrnehmung von Influencer\*innen und Follower\*innen *communities* bilden, die beispielsweise durch eine vergleichbare Lebenssituation und die hier erwachsenden Fragen eine zwar fluide, aber doch temporär deutlich konturierte Sinndeutungsgemeinschaft darstellen. Dass hier nicht allein die Influencer\*innen gleichsam als Sender\*innen wie ein Massenmedium Sinndeutung veröffentlichen, zeigt exemplarisch ein Kommunikationsprojekt der Pastorin Josephine Teske, aktuell eine der reichweitenstärksten

---

56 Vgl. Fischer 1994.

christlichen Influencerinnen im landeskirchlichen Bereich: In der Rubrik ›Goldmomente‹ hat sie ihre Follower\*innen aufgerufen, ihr Schilderungen von beglückenden Erlebnissen und Alltagssituationen zu schicken. Im (anonymisierten) Reposten dieser Schilderungen durch Teske und den entsprechenden Rezeptionen kann sich Verbundenheit unter den Follower\*innen ereignen, wie sich zum Beispiel in Bezugnahmen von Follower\*innen auf bereits gepostete ›Goldmomente‹ zeigt. In theologischer Perspektive verweist solche Verbundenheit insofern auf Gemeinschaft als Geistgemeinschaft, als hier Erfahrungen der zwischenmenschlichen Freundlichkeit miteinander geteilt werden, welche durchsichtig sind auf die Menschenfreundlichkeit Gottes hin.

- c. In präsenzhermeneutischer Perspektive auf Gemeinschaftsbildung im Kontext christlichen Influencings lassen sich schließlich Formen der ästhetischen und performativen Kommunikationspraxis beschreiben, welche jeder Interpretation und Sinndeutung noch vorausliegen und deshalb im Anschluss an den Literaturwissenschaftler Hans Ulrich Gumbrecht Erfahrungen von Präsenz ›diesseits des Sinns‹<sup>57</sup> ermöglichen, das heißt hier vor allem: Resonanzverfahren der Anwesenheit anderer Menschen und Gottes trotz räumlicher und zeitlicher Distanzen. Exemplarisch ist die gemeinsame Gebetspraxis (von Miniaturformaten wie geteilten Kurzgebeten bis hin zu Liveandachten) zu nennen. Theologisch lässt sich hier eine Form der Verbundenheit beschreiben, die sich über ihre Reaktualisierung traditioneller sozialer und liturgischer Praktiken der christlichen Religion als Ausdruck christlicher Geistgemeinschaft erschließt.<sup>58</sup>

Ich habe mich in meinen Überlegungen zur Frage nach Möglichkeiten und Phänomenen der Gemeindebildung in Social Media-Kontexten nicht an den klassischen Markern der Confessio Augustana orientiert, welche die für eine Kirchengemeinde konstitutiven Vollzüge in der Mitteilung des Evangeliums durch Predigtwort und Sakrament sieht (CA VII). Stattdessen habe ich soziologische und anthropologische Einwürfe zu den Ambivalenzen sozialer Vernetzung bedacht, weil ich meine, dass von ihnen her die Besonderheiten digitaler Kultur ekklesiologisch weiterführend adressiert werden können. Das hier entwickelte und an den zentralen Aspekten von Solidarität, Sinn und Präsenz

---

57 Gumbrecht 2005.

58 Für alle drei Aspekte praktizierter Verbundenheit wäre gerade angesichts der Frage nach Gemeinschaftsbildung eine Verschiebung des Fokus theologischer Forschung zu Social Media in Richtung kleinerer und mittlerer Accounts mit Reichweiten im lokalen Nahraum zum Beispiel der klassischen Parochie oder mit deutlich interessenspezifischen Inhalten und Ästhetiken im Sinne einer Personalgemeinde sowie eine entsprechende kirchentheoretische und ekklesiologische Reflexion angezeigt.

konkretisierte hermeneutische Modell der Verbundenheit führt zum einen soziologisch-anthropologische Beobachtungen mit genuin theologischer Deutung zusammen. Zum anderen eröffnet es eine kritische kirchentheoretische und ekklesiologische Evaluierung, insofern es eine einseitig quantitativ ausgerichtete Vernetzungsanforderung durch eine qualitative Dimension neu justiert.

## Literatur

- Aktenstück 48 A 2022: Zwischenbericht des Ausschusses für Theologie und Kirche und des Öffentlichkeitsausschusses betr. Förderung und Begleitung von Social-Media-Angeboten in der hannoverschen Landeskirche. Synode der Evangelisch-lutherischen Landeskirche Hannovers. <https://www.landeskirche-hannovers.de/landeskirche/landessynode/archiv/aktenstuecksammlungen/aktenstuecksammlung26> (abgerufen am 15. 11. 2024).
- Aktenstück 48 B 2024: 2. Zwischenbericht des Ausschusses für Theologie und Kirche und des Öffentlichkeitsausschusses betr. Förderung und Begleitung von Social-Media-Angeboten in der hannoverschen Landeskirche. Synode der Evangelisch-lutherischen Landeskirche Hannovers. <https://www.landeskirche-hannovers.de/landeskirche/landessynode/archiv/aktenstuecksammlungen/aktenstuecksammlung26> (abgerufen am 15. 11. 2024).
- Bedford-Strohm, Heinrich/Jung, Volker (Hg.) 2015: Vernetzte Vielfalt. Kirche angesichts von Individualisierung und Säkularisierung. Die fünfte EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft. Gütersloh, Gütersloher Verlagsgesellschaft.
- Breitenbach, Günter 1994: Gemeinde leiten. Eine praktisch-theologische Kybernetik. Stuttgart/Berlin/Köln, Kohlhammer.
- Castells, Manuel 1996: Der Aufstieg der Netzwerkgesellschaft. Das Informationszeitalter. Wirtschaft, Gesellschaft, Kultur, 1, 2017. Wiesbaden, Springer. <https://doi.org/10.1007/978-3-658-11322-3>.
- Costanza, Christina 2023: Digitalisierung. Vernetzung gestalten. In: Dieckmann, Detlef/Dietzfelbinger, Daniel/Kühnbaum-Schmidt, Kristina/Meyns, Christoph (Hg.): Führen und Leiten in der Kirche. Ein Handbuch für die Praxis. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht: 79–106.
- Costanza, Christina 2024: Präsenz. Religiöse Praxis in digitalen Kulturen. unv. Habil, Universität Göttingen.
- Engemann, Wilfried 2007: Kommunikation des Evangeliums als interdisziplinäres Projekt. Praktische Theologie im Dialog mit außentheologischen Wissenschaften. In: Grethlein, Christian/Schwier, Helmut (Hg.): Arbeiten zur Praktischen Theologie 33. Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt: 137–232.



- Enli, Gunn/Syvertsen, Trine 2021: Disconnect to Reconnect! Self-help to Regain an Authentic Sense of Space Through Digital Detoxing. In: Jansson, André/Adams, Paul C (Hg.): *Disentangling. The Geographies of Digital Disconnection*. Oxford, Oxford University Press: 227–252.
- Fischer, Johannes 1994: *Leben aus dem Geist. Zur Grundlegung christlicher Ethik*. Zürich, Theologischer Verlag.
- Foer, Franklin 2018: *Welt ohne Geist. Wie das Silicon Valley freies Denken und Selbstbestimmung bedroht*. München, Blessing.
- Goldinger, Felix 2022: ...und dazwischen ist Gott. Christliche Gemeinschaft im Internet. In: Herrmann, Maria/Karcher, Florian (Hg.): *anders, denn Kirche hat Zukunft. Wie Fresh X neue Wege gehen*. Freiburg/Brsg., Herder: 176–186.
- Gumbrecht, Hans Ulrich 2005: Diesseits des Sinns. Über eine neue Sehnsucht nach Substantialität. In: *Merkur* 59 (677–678): 751–761.
- Hörsch, Daniel (Hg.) 2024: *Digitale Communities. Zur Followerschaft von christlichen Influencer:innen*. Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt.
- Hörsch, Daniel/Pompe, Hans-Hermann (Hg., im Auftrag des Zentrums für Mission in der Region) 2018: *Kirche aus der Netzwerkperspektive. Metapher – Methode – Vergemeinschaftungsform*, *Kirche im Aufbruch* 25. Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt.
- Huizinga, Klaas 2022: *Lebenslehre. Eine Theologie für das 21. Jahrhundert*. Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus.
- Laux, Henning 2023: Rez. zu Stäheli, *Entnetzung*: In: *Soziologische Revue* 46: 188–193.
- Liedke, Ulf 2023: *Macht. Raum. Teilhabe? Plädoyer für ein kritisch-reflexives Engagement von Kirche und Diakonie im Sozialraum*. In: *Pastoraltheologie* 112 (4): 138–157.
- Lienau, Anna-Katharina 2020: *Kommunikation des Evangeliums in social media*. In: *ZThK* 117 (4): 489–522.
- Meckel, Miriam 2008: *Das Glück der Unerreichbarkeit. Wege aus der Kommunikationsfalle*. Hamburg, Murmann Verlag.
- Merle, Kristin 2021: *Kirche im digitalen Raum: neue Chancen für die Ökumene?* In: *Ökumenische Rundschau* 70 (2): 179–188.
- Merle, Kristin 2020: *Seelsorge als öffentlichkeitsrelevante Funktion der Kirche. Erinnerung an eine poimenische Grundbestimmung im Zuge der Digitalisierung*. In: *Wege zum Menschen* 72 (3): 203–215.
- Müller, Sabrina 2022: *Öffentliche Kommunikation christlicher Sinnfluencer:innen. Medienethische und kirchentheoretische Beobachtungen und Reflexionen*. In: *Pastoraltheologie* 111 (6): 203–218.
- Mulgan, Geoff 1998: *Connexity. How to live in a connected world*. Boston, Harvard Business Review Press.

- Nassehi, Armin 2021: *Muster. Theorie der digitalen Gesellschaft*. München, Beck.
- Neumaier, Anna 2022: Christliches Influencing in sozialen Medien. Religiöse Stile, Entkonfessionalisierung und Konsequenzen für die religiöse Autorität. In: *Zeitschrift für Religion und Weltanschauung* 85 (3): 173–184.
- Orwell, George 1949: *Nineteen Eighty-Four*. 2021. London, Penguin.
- Reckwitz, Andreas 2021: *Die Gesellschaft der Singularitäten. Zum Strukturwandel der Moderne*. 5. Auflage. Berlin, Suhrkamp.
- Rosa, Hartmut 2020: *Beschleunigung. Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne*. 12. Auflage. Berlin, Suhrkamp.
- Rosa, Hartmut 2019: *Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung*. 2. Auflage. Berlin, Suhrkamp.
- Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst 1799: *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, *Schriften aus der Berliner Zeit (1796–1799)*, herausgegeben von Günter Meckenstock. KGA I,2, 1984, Berlin/New York: 185–326.
- Schlag, Thomas 2022: Die Macht der Bilder als (praktisch-)theologische Herausforderung. Beobachtungen zum Phänomen evangelischer Influencerinnen und Influencer im Horizont gegenwärtiger Digitalisierungsdynamiken. In: *ZThK* 119 (2): 195–216.
- Schlicht, Christopher/Bode, Maximilian 2021: *Kirchenrebellin. Wir bringen Leben in die Bude*. München, bene.
- Schmidt, Eric/Cohen, Jared 2013: *The New Digital Age. Reshaping the Future of People, Nations and Business*. London, Knopf Doubleday Publishing Group.
- Schüssler, Michael/Kläden, Tobias (Hg.) 2017: *Zu schnell für Gott? Theologische Kontroversen zur Beschleunigung und Resonanz*. Freiburg/Brsg., Herder.
- Spitzer, Manfred 2020: *Digitales Unbehagen. Risiken, Nebenwirkungen und Gefahren der Digitalisierung*. 2. Auflage. München, mvg Verlag.
- Stäheli, Urs 2021: *Soziologie der Entnetzung*. Berlin, Suhrkamp.
- Tempest, Kae 2022: *On Connection*. London Faber&Faber.
- Tetzlaff, Karl 2023: Gott im Selfie. Systematisch-theologische Gegenwarts- erkundungen im Spannungsfeld von Verkündigung und (digitaler) Selbstdarstellung. In: *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie* 65 (1): 55–75.
- Tillich, Paul 1987: *Systematische Theologie III. unveränderter Nachdruck der im EVW Frankfurt/M. erschienenen 4. Auflage*. 1984. Berlin/New York, de Gruyter.
- Turkle, Sherry 2011: *Alone Together. Why We Expect More from Technology and Less From Each Other*. New York, NY Basic Books.

- Verfassung der Evangelisch-lutherischen Landeskirche Hannovers vom 16. Mai 2019, veröffentlicht im Kirchlichen Amtsblatt Hannover Nr. 2/2019: 31–51.
- Weyel, Birgit 2021: Digitale Gemeinde. Überlegungen zur sozialen Gestalt von Kirche am Beispiel des digitalen Abendmahls. In: Theologische Rundschau 86 (3/4): 430–439.
- Wiesinger, Christoph 2019: Authentizität. Eine phänomenologische Annäherung an eine praktisch-theologische Herausforderung. Praktische Theologie in Geschichte und Gegenwart 31. Tübingen, Mohr Siebeck.



## »Wir sind alle Individuen!«

### Individuum und religiöse Vergemeinschaftung im Digitalen

Frederike van Oorschot

## 1 Gemeinschaft und Individuum – Individuum und Gemeinschaft

»We're all individuals!« – So schallt es Brian, der Jesusfigur im satirischen Film »Monty Python's Life of Brian« (1979) entgegen. Seit einiger Zeit folgen viele Menschen Brian in dem Glauben, er sei der Messias. Die Menschenmenge war zu Brian gekommen, um einen Segen zu erbitten. Brian tut sich schwer, aber er gibt zu, er hätte »one of two things to say« und beginnt: »Look, you got it all wrong. You don't need to follow me. You don't need to follow anybody. You've got to think for yourselves. You're all individuals!« »Yes, we're all individuals!« schallt es ihm wie aus einem Mund aus der Menge entgegen. »You're all different!«, fährt Brian fort. »Yes, we're all different!«, tönt es unisono zurück. »I'm not.«, sagt eine einzelne lakonische Stimme aus der Menge. »Shhh!«, wird der unsichtbare Sprecher zum Schweigen gebracht.

Zum Zusammenhang von Individuum und Gemeinschaft wäre aus dieser Szene viel zu sagen. Grundlegendes wird auf den ersten Blick erkennbar: Wenn Individuen sich für die gleiche Person oder Sache interessieren, entstehenden daraus schnell Vergemeinschaftungen. Ironisch gewendet in der Szene sogar dann, wenn die die orientierende Figur dem explizit widerspricht: »You're all individuals!« – »You're all different!«. Und auch wenn es individuelle Entscheidungen sind, rückt durch den gemeinsamen Bezug auf – in diesem Fall – eine Figur, schnell das Gemeinsame in den Vordergrund: »Yes, we're all

individuals!« – »Yes, we're all different!« Die Emphase des gemeinsam Individuellseins ist – zumindest in der satirischen Brechung – nicht verhandelbar: »I'm not.« – »Shhh!«

Die Grundkonstellation ist dabei alt bekannt: Gemeinschaften entstehen durch Individuen und Individuen werden durch Gemeinschaften geformt. Die jahrhundertelange Diskussion über religiöse Identitäts- und Gemeinschaftsbildung bleibt unentschieden: Ist es die Gemeinschaft, die das Individuum formt, sodass er oder sie zum Glauben kommt und seine religiöse Identität ausbildet – oder sind es die Glaubenden, die sich zu einer Gemeinschaft zusammenfinden und diese formen und prägen? Die unterschiedlichen Antworten lassen sich in der christlichen Tradition bis ins Neue Testament zurückverfolgen: Sind es in den Erzählungen der Apostelgeschichte die Jünger\*innen Jesu, die sich versammeln, und die Gemeinden in den Briefen des Apostels Paulus Zusammenschlüsse der Glaubenden vor Ort, so ist die christliche Gemeinschaft in den Pastoralbriefen als eigene Entität göttlicher Stiftung beschrieben, die es zu erhalten und der es zu entsprechen gilt.

Erstaunlich modern wirkt die eingangs zitierte Filmszene, schaut man sie vor dem Hintergrund von Individualisierung und Gemeinschaftsbildung 4.0. Mit der Rede von ›4.0‹ springt der vorliegende Beitrag im Kontext des Bandes den Blick auf gegenwärtige, durch digitale Medien vermittelte Formen religiöser Individualität und Gemeinschaftsbildung: Gottesdienste via Zoom, Tagesgebete auf X, Andachtsreels auf Instagram, Meditationen auf TikTok oder Facebook-Churches – die Phänomene sind ebenso vielfältig wie deren Beschreibungs- und Deutungsversuche.<sup>1</sup> Sichtbar sind primär religiöse Praktiken Einzelner. Sie leben vom Versprechen der Individualität und Authentizität und wirken doch oft gleich – müssen gleich wirken, damit der Algorithmus sie priorisiert: »We're all individuals!« – »We're all different!«. In sozialen Netzwerken sind sie auf Antwort, Interaktion und Vernetzung ausgerichtet. Sichtbar werden die sich um Einzelpersonen bildenden Vergemeinschaftungen auf unterschiedliche Weise: durch eine Reaktion auf einen Post, eine Verlinkung, durch Hashtags, durch ein ›Like‹, durch eine sich entwickelnde Debatte unter einem Post (wiederum mit Links und Hashtags versehen), durch Followerschaft oder die algorithmenbasierte Empfehlung weiterer Accounts mit ähnlichen Formaten und Themen, durch die Verwendung von Memes und vieles andere mehr.

Individuen und Gemeinschaft (und technische Architektur der Plattformen) stehen auch hier in einem Wechselspiel. Dieses soll im Folgenden in den Blick kommen mit dem Fokus auf die individuellen Praktiken.<sup>2</sup> Zur Beschrei-

1 Zur Einführung vgl. van Oorschot 2023.

2 Im Fokus steht dabei nicht die entstehende Gemeinschaft – dazu ist im vorliegenden Band etwa in den Beiträgen von Christina Costanza und Thomas Schlag Erhellendes zu lesen.

bung dieser Praktiken wird ein Konzept vorgeschlagen, das nicht nur in der medienwissenschaftlichen Debatte als analytische Figur etabliert ist, sondern auch eine theologische Zentralfigur der Beschreibung von christlichem Leben darstellt: die Figur des Testimonials oder der Zeug\*in. Was diese miteinander zu tun haben und welche Einsichten sich zudem aus den interdisziplinären Testimonial Studies für die Beschreibung und Interpretation des Wechselspiels von Individuum und Gemeinschaft gewinnen lassen, ist Gegenstand der folgenden Überlegungen.

Warum die Figur der Zeug\*in? Die Figur des oder der Zeug\*in in Gestalt von Testimonials in der Gegenwart allenthalben: Personalisiert, emotional eingebettet im quasi-privaten Rahmen der Onlinekommunikation etwa in sozialen Netzwerken aber auch in der politischen Kommunikation ist der Modus der Zeug\*innenschaft weit über das Marketing hinaus zu einem zentralen Modus öffentlicher Rede geworden. In seiner Weiterführung im Phänomen des Influencing ist sie für den Zusammenhang von individuellen Zeugnissen und Gemeinschaftsbildung von Bedeutung. Blickt man auf das digitale religiöse Feld, so ist erkennbar, dass auch religiöse Formen der Kommunikation zunehmend auf Testimonials und Influencing: In der Suche nach Sprach- und Vermittlungsformen ihrer Botschaft entdecken Kirchen das ›Zeugnis‹ neu – und die digital sozialisierten Christ\*innen jüngerer Alters nutzen die ihnen bekannten Kommunikationsmodi sehr selbstverständlich auch für ihre religiöse Onlinepraxis. Als Beispiel: Die Evangelisch-Reformierte Kirche Schweiz präsentierte sich bei der Vollversammlung des Ökumenischen Rats der Kirchen letztes Jahr durch eine Ausstellung von 13 ›Schweizer Glaubenszeuginnen und Glaubenszeugen‹. Das Zürcher RefLab – eine digitale Community rund um Glaube, Religion und Spiritualität – versteht seine Beiträge als »Zeugnis« – dezidiert in Abgrenzung gegenüber der ›Vermittlung‹ einer Weltanschauung. Und die Evangelische Kirche in Deutschland fördert mit dem YEET-Netzwerk christliche Influencer\*innen mit dem Ziel, eine zeitgemäße Glaubenskommunikation online zu ermöglichen. In selbstverständlichem Anschluss an eine seit den biblischen Texten selbstverständlich scheinende Kommunikationsform des Christentums – dem Zeugnis geben – adaptieren diese Zeug\*innen digitale Kommunikationsformen für die eigene Botschaft, wobei zugleich neue Formen der religiösen Vergemeinschaftung entstehen. Man könnte diese neuen Kommunikationsformen als reine Mittel des Marketings oder als Rückbesinnung auf einen genuin christlichen Kommunikationsmodus verstehen und deren Re-Interpretation als theologisch irrelevant abtun. Zweierlei spricht m. E. dagegen: Zum einen zeigen die Forschungen zu digitalen Testimonials und Influencing sehr deutlich, dass hier komplexe Kommunikationsformen in der Kombination von Text, Bild, Film und Musik entstehen. Zum anderen wird im Licht der Testimonial Studies die Eigenart dieser Kommunikationsform deut-

lich, auch wenn diese auf den ersten Blick so unkompliziert anschlussfähig für theologische Rede erscheint.

Der Zeugnisbegriff dient somit interdisziplinär sowohl als Phänomen als auch als Reflexionsfigur eine Schnittstelle: Erstens sind Testimonials und Influencing sowohl in den Medienwissenschaften und (empirischen) Sozialforschung sehr gut beforscht und die etablierte Beschreibungskategorie einer digitalen Kommunikationsform. Zweitens hat Zeug\*innenschaft als epistemische und ethische Kategorie in den letzten Jahren unter dem Titel ›Testimonial Studies‹ vermehrt Aufmerksamkeit erfahren. Zentral war dafür zum einen die Geschichtswissenschaft und eine dort herausgestellte Bedeutung von Zeitzeug\*innen insbesondere in der Holocaustforschung.<sup>3</sup> Diese wurde begleitet von einer philosophischen Debatte um den epistemischen Wert und Status von Zeug\*innenschaft, oft verbunden mit Debatten aus der Rechts- und/oder Geschichtswissenschaft. Und drittens ist er eingeführt in der theologischen Beschreibung dessen, wie Glaubende ihren Glauben kommunizieren. Gerade in Theologien des 20. Jahrhunderts wurde diese Figur in einigen Konzeptionen leitend, um die Verantwortung des individuellen Glaubenden herauszustellen.<sup>4</sup>

Diese drei bislang zumeist unverbundenen<sup>5</sup> Debattenstränge sollen im Folgenden verbunden werden um die Wechselwirkungen von Individuum und Gemeinschaftsbildung in sozialen Medien erhellen. Als Ausgangsthese lässt sich formulieren: In und durch individuelle Zeugnisse, an und um Zeug\*innen – oder im Sprachspiel 4.0 ›testimonials‹ – bilden sich religiöse Vergemeinschaftungen in digitalen Räumen, wodurch sich das Wechselspiel von Individuum und Vergemeinschaftung konstitutiv verändert. Wie sich der Zeugnisbegriff damit verändert und welche Implikationen sich durch die medialen Praktiken für die Verhältnisbestimmung von Individuum und Gemeinschaft ergeben, wird in drei Abschnitten entfaltet: Zunächst wird aus medienwissenschaftlicher Perspektive eine Beschreibung der vorfindlichen Formen von Testimonials, Influencing und der daran anknüpfenden religiösen Gemeinschaftsbildung vorgenommen (Abschnitt 2). Auf die Figur des oder der Zeug\*in wird sodann philosophisch reflektiert ausgehend von den Debatten in den testimonial studies (Abschnitt 3). Daran schließen sich theologische Erkundungen der Reformulierung von Zeug\*innenschaft und ihrem Verhältnis zu Vergemeinschaft an (Abschnitt 4).

3 Vgl. einführend Krämer/Schmidt/Schüle in 2017; Schmidt 2015; Schlie/Kalisky/Däumer 2017.

4 Vgl. Theißen 2017; Thomas 2017.

5 Zur Verschränkung von theologischer Reflexion und testimonial studies vgl. Theißen 2011; Theißen 2017; Thomas 2017, sowie die Beiträge zu ›Cultural Witness and Public Theology‹, die eine gleichnamige Tagung im November 2023 dokumentieren und von der Autorin derzeit zusammen mit Christine Schliesser und Graham Tomlin ediert werden.



## 2 Testimonials und digitale religiöse Vergemeinschaftung. Medienwissenschaftliche Annäherungen

### 2.1 Die Figur des Testimonials in Marketing und social media

Nähert man sich in interdisziplinärer Absicht dem Phänomen der Testimonials, so fällt der unscharfe Begriff ins Auge: Die Figur des Testimonials ist zunächst eine Kategorie des Marketings: Testimonials einzusetzen bedeutet: »Personen, die das Produkt selbst benutzen, überbringen die Werbebotschaft«. <sup>6</sup> Dabei ist sie im Marketing selbst umfassenden Wandlungsprozessen unterworfen. Caspers weist auf die lange Tradition dieses Verweises auf berühmte Vorbilder, wenn er Fürstenhäuser und die Verleihung der Bezeichnung als »Hoflieferanten« als erste Formen des Testimonials in der Werbung ausweist. <sup>7</sup> Hier wird schon eine Nuance deutlich: Zwar ist der Ausweis der königlichen Nutzer\*innen eines Produkts die werbende Botschaft, doch ist es mitnichten so, dass ein Hofmitglied selbst Werbung für ein Produkt macht, wie es die einführend zitierte Definition nahelegen würde. Die Werbung mit Prominenten hatte eine lange Tradition bis in die 1990er Jahre hinein: Seither dient in zielgruppenspezifischer Werbung eine dem Mainstream unbekanntere Personen gerade deren Glaubwürdigkeit in einer spezifischen Subkultur. <sup>8</sup> Testimonials stehen dabei anderen Formen der Personalisierung in der Werbung insofern entgegen, als sie gerade nicht mit idealtypischen Normfiguren oder role models arbeiten, sondern mit Individuen. <sup>9</sup>

Aus der Werbung hat die Kommunikationsform des Testimonials sich gerade in digitalen Medien sehr erfolgreich verbreitet: Das Phänomen der digitalen Testimonials der Gegenwart reagiert nach Prokić/Schankweiler auf die Entwicklung user\*innenfokussierter Plattformen in der Aufmerksamkeitsökonomie. <sup>10</sup> Dabei kommt es auch jenseits des professionalisierten Marketings zu »einer Nachahmung professioneller Mittel der Aufmerksamkeitsdirektion«, die die Sinne adressieren und Interesse hervorrufen. <sup>11</sup> Als solche findet sich die Figur des Testimonials in den vielfältigen Formen digitaler Kommunikation und wird entsprechend in der interdisziplinären Social-Media-Forschung verhandelt, wo er eng mit dem Begriff des Influencing verbunden ist, bzw. in diesen übergeht. Diese Debatten sind bislang nicht verbunden mit den Debat-

---

6 Schweiger/Schrattenecker 2005: 245.

7 Caspers 2009: 116.

8 A. a. O.: 118.

9 Ebd.

10 Prokić/Schankweiler 2023, 472.

11 Ebd.

ten in den vor allem in der Philosophie und Geschichtswissenschaft beheimateten Testimonial Studies (vgl. Abschnitt 3).

Testimonials in diesem weiten Sinn lassen sich nach Prokić/Schankweiler als »kommunikative Instanzen« zu beschreiben, die zwischen Inhalten und Adressat\*innen vermitteln:

»Darunter sind Personen zu verstehen, die bei der Zielgruppe Vertrauen herstellen sollen, um eine Werbebotschaft emotional zu bestärken. Dabei steht die abstrakte Erzeugung eines Gefühls gegenüber konkreten Merkmalen oder Leistungen im Vordergrund. Im Begriff ist der Zeuge (lateinisch *testis*) etymologisch erhalten geblieben. Die Person fungiert als Zeuge, ihr Statement legt Zeugnis ab und soll überzeugen. Das Testimonial kann unterschiedliche Funktionen erfüllen, etwa die Zuwendung zur Kommunikation (Aufmerksamkeit), Imagetransfer von Testimonial-Personen zur Marke oder Intensivierung der Positionierung durch Beweiskraft. Insbesondere Prominente, die als Testimonial fungieren (= *Celebrimonial*), erhöhen die Beweiskraft und können Image- und Persönlichkeitstransfereffekte auf die Marke erwirken.«<sup>12</sup>

Als besonders erfolgreich hat sich dabei die Art von Kommunikation erwiesen, die Prokić/Schankweiler im Anschluss an Rojek als »Kommunikation der gefühlten Nähe« (*presumed intimacy*<sup>13</sup>) bezeichnen.<sup>14</sup> Dieses löst das »Problem der Aufmerksamkeitsdiffusion« und das daraus entstehende »Problem der individuellen Selektion und Priorisierung«.<sup>15</sup> Die besondere Leistung eines Testimonials liegt also darin, durch rhetorische Mittel wie emotive Kommunikation und die entsprechende Inszenierung gefühlte Nähe trotz Distanz und maximaler Ablenkungen herzustellen.<sup>16</sup> Prokić/Schankweiler weisen hier auf das Zusammenspiel konfessorischer, vermeintlich intimer Rede und dem gesetzten Kommunikationsrahmens:

»Nicht in erster Linie das Bekenntnis selbst, sondern der vertraute Kommunikationsrahmen, in dem sich das Bekenntnis vollzieht, avanciert zur Ausdrucksform parasozialer Interaktion schlechthin. Dieser Kommunikationsrahmen lässt sich durch verschiedene Mittel – Rhetorik, Mimik und Gestik, Inszenierung, Performance – medial erzeugen und entsprechend verstärken. Andererseits kann die räumliche oder mediale Dimension eine zentrale Rolle spielen.«<sup>17</sup>

12 A. a. O.: 473.

13 Rojek 2015.

14 Prokić/Schankweiler 2023: 474.

15 Ebd.

16 Ebd. Inwiefern dies bereits in Fernsehformaten angelegt ist und welche Inszenierungsmechanismen dabei greifen, führen die Autorinnen überzeugend aus. Vgl. a. a. O., 474–477.

17 A. a. O.: 477 f.

Für den Erfolg der Kommunikation ist der mediale Modus von entscheidender Bedeutung: Audioformate wirken überzeugender als schriftliche Zeugnisse<sup>18</sup> und bildliche Darstellung rückt ins Zentrum. Dabei ist insbesondere die Selfie-Kultur entscheidend, die Prokić/Schankweiler im Kontext ihrer Bildforschung zu politischen Protestbewegungen als »Verschiebung von Zeugnis (testimony) zu Testimonial« beschreiben.<sup>19</sup> Das Selfie rückt zum einen die Person des Testimonials selbst als Botschaft in den Vordergrund als »Stellvertreter der fotografierten Personen« und macht diese zum Zentrum der im Netzwerk eingebundenen Akteur\*innen.<sup>20</sup> Zugleich verweist das Selfie auf den Zeugen zurück: »Der ikonische ausgestreckte Arm, mit dem man die Kamera auf sich selbst richtet, funktioniert als ein Selbstverweis und -zeugnis. Damit erklärt sich auch, inwiefern Selfies im Netz Resonanz fordern: Sie rufen Andere zum Bezeugen des eigenen Zeugnisses auf.«<sup>21</sup> Damit leisten Selfies nach Prokić/Schankweiler einen zentralen Beitrag zur »Intimisierung privater und darüber hinaus öffentlicher Kommunikation« in digitalen Medien.<sup>22</sup> Diese Überlegungen markieren nur Grundlinien der »image testimonies« in der Gegenwart.<sup>23</sup>

Testimonial verfasste Kommunikation hat in den letzten Jahren nicht nur im Marketing und der Gestaltung von Social-Media Bedeutung erlangt, sondern auch in verschiedenen Feldern der Wissenskommunikation etwa in der Medizinkommunikation oder der politischen Kommunikation Aufmerksamkeit erfahren und wird dort im Blick auf ihre Wirksamkeit intensiv beforscht.<sup>24</sup> Auch jenseits digitaler Netzwerke wird das Phänomen des Testimonials beforscht.<sup>25</sup>

---

18 Braverman 2008.

19 Prokić/Schankweiler 2023: 479.

20 Ebd.

21 Sie führen weiter: »Selfies übernehmen die Affordanzfunktion von kommunikativen Operatoren wie Gefällt-mir-Buttons, @-Zeichen, Hashtags oder Retweets. Sie etablieren eine Blicklinie vom Auge der Fotografierten zum Auge der Betrachtenden, die eine »unmittelbarste und reinsten Wechselbeziehung« simuliert: Diese baut Vertrauen, Aufrichtigkeit und Nähe auf. Selfies erfüllen außerdem eine phatische Kommunikationsfunktion, indem sie Emotionen wie Anteilnahme, Freude, Trauer etc. figurieren (und dies konkret und individuell, nicht etwa generisch in Form von Emojis) und indem sie zu einer emotiven Spiegelung auffordern. Durch ihre Betonung des Situativen und Unmittelbaren, durch ihren Aufforderungs- und Zeugnischarakter sowie ihre Affektivität konvertieren Selfies Distanz in Nähe.« Ebd.

22 Ebd.

23 Vgl. im Detail die Beiträge in Schankweiler/Straub/Wendl 2019.

24 Braverman 2008, Fitrianto et al 2024, Longmire 2008. Dabei kommt Braverman mit Blick auf die ältere Literatur zu dem Schluss: »Testimonials are generally more interesting and enjoyable [...], easier to read [...], and more vivid [...]. All these three factors, namely, enjoyment [...], ease of reading [...], and vividness [...] might serve as heuristic cues and increase persuasiveness when the message is peripherally processed.« (Braverman 2008: 688) Ihre eigene Forschung widerspricht diesem eindeutigen Befund jedoch.

25 Longmire 2008.

## 2.2 Christliche Contentcreator\*innen und Influencer\*innen

Christliche Contentcreator\*innen haben in den vergangenen Jahren wachsende Bedeutung gewonnen. Im deutschsprachigen Bereich sind seit 2020 christliche Contentcreator\*innen im Netzwerk YEET organisiert. Mandatiert vom Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland und als Teil des Gemeinschaftswerks für Evangelische Publizistik bietet YEET »als Teil der evangelischen Publizistik Contentcreators ein Netzwerk, das Menschen ansprechen will, die in den Sozialen Medien ihre Heimat finden und gefunden haben«. <sup>26</sup> Es verbindet derzeit 26 Accounts und ist mit anderen digitalen christlichen Initiativen wie ›nerdchurch‹, ›RefLab‹ oder ›Insta\_Diakoninnen‹ verbunden.

Im Phänomen des *Influencing* hat diese Kommunikationsform breit durchgesetzt. Neumaier definiert religiöse Influencer\*innen im Anschluss an Schach als Meinungsmacher, die »aufgrund ihres digitalen Netzwerkes, ihrer Persönlichkeitsstärke, einer bestimmten Themenkompetenz und kommunikativen Aktivität eine zugesprochene Glaubwürdigkeit für bestimmte Themen besitzen und diese einer breiten Personengruppe über digitale Kanäle zugänglich machen« und dabei die Einstellungen und das Verhalten ihrer Follower prägen. <sup>27</sup> Costanza benennt für religiöse Influencer\*innen in ihrem Beitrag zu diesem Band sechs Kennzeichen <sup>28</sup>: Persönliche und alltagsnahe Kommunikation, Verschiebungen der Grenze zwischen privat und öffentlich, narrativ-emotive Texte in Verbindung mit Bildern, wechselseitige Kommunikation, Seelsorge als Lebensbegleitung, sowie Vernetzung und Gemeinschaftsbildung.

## 2.3 Religiöse Vergemeinschaftung online

Wie online religiöse *Gemeinschaften* entstehen und was sie prägt, ist seit einigen Jahrzehnten Forschungsthema im Feld »Digital Religion«. <sup>29</sup> Prägend ist weiterhin die Beschreibung der US-amerikanischen Religionswissenschaftlerin Heidi Campbell, die online Gemeinschaften als »loose social networks with varying levels of religious affiliation and commitment« beschreibt. <sup>30</sup> Grundlegend für die Beschreibung des Verhältnisses von Religion und Medien ist Campbells Beschreibung der verschiedenen Modi der Aneignung von

---

26 Evangelisch.de 2020.

27 Neumaier 2022.

28 Vgl. den Beitrag von Costanza in diesem Band.

29 Zum Forschungsstand vgl. Neumaier 2019: 24–27; Rota/Krüger 2019: 5–7.

30 Campbell 2013: 64.

Technologien durch religiöse Akteur\*innen.<sup>31</sup> Im Blick auf digitale kirchliche Angebote während der Coronapandemie beschrieb Campbell drei Strategien:<sup>32</sup> »transferring their standard offline worship services to an online platform«, »translation« verstanden als Versuch »to modify their worship rituals and space to fit onto a limited screen« und »transforming« im Sinne der Neuentwicklung religiöser Formate im Digitalen. Campbells Beschreibung ist dabei sehr fokussiert auf institutionalisierte Religiosität und das dynamische Zusammenspiel von Medienrezeption und -produktion steht im Hintergrund.<sup>33</sup>

In den Fokus rückt damit der Vergleich von Onlinegemeinschaften und bestehenden religiösen Gemeinschaften, die Campbell empirisch in mehrjährigen interviewbasierten Studien untersucht. Sie beschreibt sechs zentrale Eigenschaften<sup>34</sup>: Die interviewten Personen suchen nach Beziehungen, Fürsorge, Wertschätzung, Verbindung, nach einem sicheren Ort (safe place) für vertrauliche Kommunikation, sowie nach Möglichkeiten ihren Glauben zu teilen und gemeinsam zu leben (fellowship).<sup>35</sup> Insofern sind Online-Gemeinschaften nach Campbell für viele Nutzende eine gleichwertige Gemeinschaftsform zu Offline-Gemeinschaften.

Die deutsche Religionswissenschaftlerin Anna Neumaier erweitert in ihrer empirischen Studie religionsbezogener Online-Plattformen das Tableau der Vergleichspunkte von Online- und Offline-Gemeinschaften, indem sie die Verschiebung der Grenzen zwischen Privatheit und Öffentlichkeit herausstellt.<sup>36</sup> So kommt Neumaier in einer Überblicksarbeit zu dem Schluss: »If online platforms are capable of being used to create and sustain religious communities, they are potentially able to substitute for an important feature of offline religion«. <sup>37</sup> Damit erschließen sie zugleich neue Adressat\*innen religiöser Angebote, wie Campbell formuliert: »online community augments and is an addition to, rather than a replacement for, an embodied, offline worship experience«. <sup>38</sup> Die – bisher schmalen – empirischen Rezipient\*innen-Studien digitaler religiöser Angebote im deutschen Raum bestätigen diese Beobachtungen.<sup>39</sup>

Diese Beobachtung lässt nun nach den spezifischen Charakteristika von Onlinegemeinschaften fragen. Neumaier führt hierzu die hilfreiche Unter-

---

31 Ebd.

32 Campbell 2020: 51.

33 Rota/Krüger 2019: 8–10.

34 Vgl. Campbell 2020: 50.

35 Ebd.

36 Neumaier 2016: 426 f.

37 Neumaier 2019, 21.

38 Campbell/Garner/Dyrness/Johnston 2016: 67.

39 Vgl. Hörsch 2020; Sievert/Reimann 2021; Schlag et al. 2023.

scheidung zwischen »physical properties« (räumliche Nähe), »action-related properties« (Interaktion, gemeinsame Rituale) und »symbolic or idea-related properties« (gemeinsames Gefühl, geteilte Identität):

»From a systematizing perspective, the diverse characteristics described in the various approaches can be categorized into three sets: a) physical properties; b) action-related properties; and c) symbolic or idea-related properties. *Physical attributes* of a community generally refer to living in close proximity to one another (e. g., in one house, street, or village) and knowing one another face-to-face. [...] *Action-related properties* include internal interaction and support as well as shared rituals and activities. The approaches discussed above do not foreground these aspects, although exchange, communication, support or other joint activities play a role in almost all of the approaches, and with the Internet, communication as a basis for a community takes on a particularly important role. With regard to *symbolic or idea-related properties*, the various approaches often only mention a ›corporate feeling‹ or a ›shared identity‹. Others go into greater detail, referring not only to the feeling of belonging together, but also to shared norms, values, narratives, and frameworks of interpretation, recognition of the external borders of the community, and relationships to individuals (rather than professional roles) – in a nutshell, the awareness of being a member of a community.«<sup>40</sup>

Sowohl Interaktion und gemeinsame Rituale als auch eine geteilte Identität stellen wesentliche Merkmale digitaler Gemeinschaften dar, wobei Neumaier aus der Nutzer\*innenperspektive letzteres herausstellt: In digitalen Gemeinschaften wird räumliche Distanz als überbrückbar erlebt und die empirischen Daten zeigen, dass hier verlässlich religiöse Gemeinschaft als »symbolic communities« erlebt wird.<sup>41</sup> Mit Neumaier wird Religion zur Sache des Individuums in einem Zwischenbereich von privat und öffentlich.<sup>42</sup> So entstehenden neue Identitäten – individuell und in den Gemeinschaften.<sup>43</sup>

Es handelt sich um Kommunikationsgemeinschaften, die von der Partizipation, Beteiligung und Reziprozität leben, wie Nord/Luthe herausstellen.<sup>44</sup>

40 Neumaier 2019: 24. Vgl. Zur Forschungsdebatte um Typologisierungen von community und belonging a. a. O., 24–27.

41 Neumaier 2019: 36 f.

42 Neumaier 2016: 426.

43 Baym 2015; Duff 2013: 24.

44 »Church online during the coronavirus pandemic mainly includes being active in social media formats, including both institutional communications and personal communications between individual Christians. But both are based on reciprocity [...]. In our view, one-to-many communication hardly ever reaches resonance here, because people are not only consumers of (digital) offers, neither online nor offline. They are, at the same time, producers and co-constructors (prosumers) of their relationships to themselves and to the world, as well

Im Anschluss an Campbells Beschreibung der geteilten Narrative lässt sich aus der Perspektive der geteilten Inhalte die Bedeutung der »action-related properties« ergänzen: Der geteilte und erzählte subjektive Glaube ist Teil der geteilten Identität. Dabei bleibt gemeinsame Glaube bleibt aber oft unbestimmt: Das gemeinsame Narrativ, die geteilte Geschichte, ist oft nicht klar zu erkennen. So bleibt offen, ob und wie diese Narrative eine Gemeinschaft tatsächlich zusammenhalten – oder ob sie implodieren würden in dem Versuch, ihren gemeinsamen Glauben zu bestimmen. Nach Felix Stalder ist dieses Phänomen typisch für digitale Gemeinschaften<sup>45</sup>: Digitale Gemeinschaften sind nach Stalder Praxis-Gemeinschaften der Praxis. Wissen und gemeinsame Erkenntnisse entstehen aus der gemeinsamen Praxis, sind aber kein Ziel an sich. Beck spricht von einer »rhizomatische[n] Identität in szenischen Sozialformen« durch die Kombination verschiedener Traditionselemente, die zur Entstehung dezentraler Praxisgemeinschaften führt.<sup>46</sup>

## 2.4 Zusammenfassung

Testimonials haben sich, so lässt sich zusammenfassend festhalten, als Kommunikationsform aus dem Marketing heraus in vielfältigen Bereichen der Gegenwartskommunikation etabliert: Primär in sozialen Netzwerken, aber auch in der digitalen Medizin-, Politik- oder Wissenschaftskommunikation kommt dieser personalisierten, erfahrungsbasierten und auch emotiv geprägten Kommunikationsform Bedeutung zu. In diese Phänomene lassen sich die religiösen Testimonials einordnen, die sowohl institutionell initiiert als auch dezentral als Teil der individuellen Lebensführung in der hybriden Lebenswelt zu beobachten sind.

Auch das in der Ausgangsthese formulierte Verhältnis von Individuum und Gemeinschaftsbildung wird nun präziser greifbar: In geteilten Symbolwelten kommunizierende und in und durch Interaktion und gemeinsame Rituale gebildete Gemeinschaften beruhen auf den Zeugnissen einzelner, von denen einige als Influencer\*innen stärkere integrierende Kraft entfalten und zugleich selbst in Gemeinschaften eingebunden sind.

---

as their modes of representation in the game of networked discourse communities. When churches now go online in the field of social media, they should clearly encourage interaction«. Nord/Luthe 2020: 68; Gorell 2020.

45 Stalder 2017: 135 ff.

46 Beck 2021: 313.

### 3 Zeug\*innenschaft als soziale Praxis. Interdisziplinäre Reflexionen

Im interdisziplinären Forschungsfeld der Testimonial Studies wurden verschiedene Dimensionen des Zeugnisbegriffs in den letzten Jahrzehnten umfassend diskutiert.<sup>47</sup> Aus der Breite der Debatte sollen nun diejenigen Aspekte in den Blick kommen, die zur vertieften Deutung der gerade beschriebenen medialen Phänomene des christlichen Testimonials und Influencing fruchtbar gemacht werden können.<sup>48</sup>

Dass zeugnishaftes Rede subjektive Rede ist, ist die Grundform – und den Debatten des Marketing und der Social-Media-Forschung nach der zentrale Vorteil der Kommunikationsform – des Testimonials: In der erfahrungsbasierten, emotiv vermittelten und entsprechend inszenierten Zuordnung einer Person zu einem Produkt oder einer Meinung liegt der Gewinn dieser Kommunikationsform gegenüber allen anderen Formen. In der Frage nach deren epistemischen Status liegt jedoch die entscheidende Konfliktlinie der Testimonial Studies: Bereits Platon unterscheidet in seinem Dialog *Thaitetos* zwischen dem Wissen aus eigener Wahrnehmung und dem Wissen Anderer, das nur in Form des Zeugnisses zugänglich ist.<sup>49</sup> Zeugnisse sind also eine Wissensform – aber welchen Wert haben sie?

Hier gehen die Positionen auseinander:<sup>50</sup> Aus juristischer und philosophischer Perspektive wurde die Subjektivität des Zeugniswissens als Schwäche herausgearbeitet. Zeugniswissen ist begrenzt, Erinnerungen trügen, Wahrnehmungen sind gefärbt – das ist vor Gericht problematisch. Epistemologisch scheint Zeugniswissen also wenig Wert zu haben und somit einen schwachen Status. Demgegenüber stellten Vertreter\*innen der sozialen Epistemologie, sehr einflussreich in der Debatte etwa Cecil A. J. Coody, heraus, dass wir nicht auf das Wissen Anderer verzichten können<sup>51</sup>: Wir wüssten nur sehr wenig, wenn wir uns nur auf das Wissen unserer eigenen Anschauung verließen. Folglich soll es als gleichwertiges Wissen behandelt werden. Einem sehr weiten Verständnis der sozialen Epistemologie folgend sind somit alle Formen der Rede im epistemischen Sinn Zeugnis: Nämlich Aussagen Einzelner über Erfahrungen oder Dinge, die Andere aus bestimmten Gründen folgen oder ablehnen. Eine solche Position des gleichwertigen Wissens überbieten Ansätze etwa in

47 Vgl. zur Einführung Fußnote 3.

48 Vgl. vertiefend zu den ethischen und epistemischen Dimensionen des Zeugnisses jenseits von Testimonials und Influencing van Oorschot 2025.

49 Vgl. Schmidt 2015: 7–8.

50 Vgl. a. a. O.: 7–20; Wischhoff et al. 2022: 2–5.

51 Liebsch 2012: 220; Schmidt 2019: 974; Krämer 2021.



der Zeitgeschichte, die vor allem im Zuge der Holocaust-Forschung das Zeugnis als einzigartigen Zugang zu Wissen herausstellen. Die Stärke liegt im Sichtbarmachen eines Geschehens, der »ethischen Zeugenschaft«. <sup>52</sup> In der neueren Forschung verbindet sich der epistemologische Fokus der ersten Position und der ethische Fokus der letzten Position konstruktiv. <sup>53</sup>

Folgt man dieser Verbindung von ethischer und epistemologischer Dimension von Zeug\*innenschaft, so rückt die Person des Zeugenden in den Mittelpunkt (3.1), wodurch sich die Modi der Verifizierung von Zeugniswissen verändern (3.2) und die soziale Konstituierung von Zeug\*innenschaft als geteilte Praxis erkennbar wird (3.3).

### 3.1 Zeug\*in sein und Zeugnis geben. Inhalt und Identität

Zeug\*innen stehen mit ihrer Person für die Botschaft, die sie vermitteln. Somit ist das Zeugnis einer Person abhängig von und vermittelt durch das individuelle Erleben, zugleich aber von diesem losgelöst und nicht mit ihm identisch. Anders gesagt: Wer Zeugnis ablegt, prägt wesentlich den Inhalt des Zeugnisses, ohne diesen vollständig fassen zu können. Somit haben Zeug\*innen verweissende Funktion auf das, was sie vermitteln: »Im apostolischen Sinne: Zeugen erzeugen nichts.« <sup>54</sup> Sie verweisen, geben etwas weiter – und stehen mit ihrer Person für diesen Inhalt ein.

Diese Beschreibung beruht auf zwei Voraussetzungen: In dieser Verbindung klingt *erstens* an, dass Zeugnisse auf ihre Verstehbarkeit angewiesen sind. Die deutsche Philosophin Sybille Krämer formuliert treffend:

»Der Zeuge spricht; das, wovon er spricht, ist, was er hörend und sehend wahrgenommen hat, die Kundgabe und die Auskunft über das Erlebnis einer in der Vergangenheit liegenden Situation. Das Bezeugen artikuliert eine singuläre und zugleich persönliche, subjektive Erfahrung in einer überpersönlichen, für andere verstehbaren Sprache.« <sup>55</sup>

52 Schmidt 2015: 12–15; Wischhoff et al. 2022: 4.

53 Käser 2023; Schmidt 2015.

54 Sie führt weiter: »So wird verständlich, warum Zeugen – inkarniert in dem Modell des zu verhörenden Gerichtszeugen – möglichst nicht argumentieren und beurteilen, sondern lediglich weitergeben sollen, was jeweils wahrgenommen und erlebt wurde. Gemessen an den Gepflogenheiten der universalpragmatischen Kommunikationstheorie ist der Zeuge diskursiv ohnmächtig: Dieses ›Schicksal‹ teilt er mit allen Boten. Er repräsentiert nicht das Vergangene mit seinen Worten, sondern er präsentiert es in und durch seine Worte.« Krämer 2017: 162.

55 A. a. O.: 147. Krämer spricht hier von einer paradoxen Doppelheit von Personalisierung und De-Personalisierung: »Die Paradoxie der Zeugenrede liegt in der einander opponierenden Doppelrolle zwischen neutraler De-Personalisierung und subjektivem Personsein. Für das Ers-

Sie führt diesen Gedanken weiter in der Beschreibung des Zeugen als Spur.<sup>56</sup> Das heißt, die Wahrheit »hinter« dem Zeugnis ist nicht mit der Aussage der Person identisch, die Person kann aber mit ihrem Körper und Leben als Effekt dessen, was sie bezeugt, gelesen werden.<sup>57</sup> Diese Decodierbarkeit ist zweitens in der Sprachform angelegt: Die Zeug\*in möchte eine denk-bare Verbindung schaffen zwischen dem Erlebten und Anderen. Was die Göttinger Dogmatikerin Christine Axt-Piscalar für die biblischen Zeugnisse herausgearbeitet hat, gilt für sprachlich formiertes Zeugnis insgesamt:

»Die neutestamentlichen Texte sind aus der Ostererfahrung entsprungene Glaubenszeugnisse. Dieser ihr Charakter als Glaubenszeugnis bedeutet jedoch nicht, dass sich in ihnen nicht zugleich Glaubensreflexion ausdrückt. Sie bezeugen den christlichen Glauben – und dies ist für den genuine Charakter desselben kennzeichnend – so, dass sie den Grund des Glaubens – das Heilsgeschehen in Person und Geschichte Jesu Christi, dem auferweckten Gekreuzigten – entfalten und die im Glauben gewährte Teilhabe an der in Jesus Christus geschehenen Versöhnung sowie das darin begründete neue Gottes-, Selbst- und Weltverhältnis des Glaubenden auslegen.«<sup>58</sup>

Zeugnisse enthalten Deutungen des Erlebten und damit Reflexion.<sup>59</sup> Zeugnis-hafte Rede hat also in unterschiedlichen Graden einen inhärenten explikativen Anspruch zwischen dem Bezeugten, der eigenen Erfahrung und der geteilten Wirklichkeit.

### 3.2 Diskurslogiken: Wahrheit, Vertrauen – und Inszenierung

Nun ist diese Beschreibung etwas hochtrabend, geht es um ein Testimonial für eine Gesichtscreme. Wird mit dem inhärenten explikativen Anspruch jedoch eine politische Position oder auch ein Glaubensinhalt verbunden, so wird schnell deutlich: Diese Verweisbeziehung impliziert einen spezifischen

---

tere spricht die Zeugin im Namen einer Autorität, die ihr der Umstand verleiht, leiblich-physisches Fragment eines Ereignisses zu sein, als dessen potenzieller ›Seismograph‹ sie fungiert. Doch nur weil sie die singuläre Verkörperung dieses Ereignisses ist, kann sie als glaub- und vertrauenswürdige Subjekt dieses Ereignis eben nicht einfach ›aufzeichnen‹, sondern über dieses auch sprechen.« A. a. O.: 164.

56 Krämer 2011: 127.

57 Krämer 2017: 162.

58 Axt-Piscalar 2013: 12.

59 Ebd.

normativen Anspruch. Das Spezifikum liegt in der Hoffnung zu überzeugen, nicht mit Argumenten, sondern mit einer gedeuteten Erfahrung.

Krämer schlägt vor, zwischen diskursiver und existentialer Wahrheit zu unterscheiden: Beide Dimensionen verbinden sich im Zeugnisgeben.<sup>60</sup> Dies bringt Krämer im Anschluss an Derrida mit dem Begriff des »Wahrsprechens« auf den Punkt: Ein wahres Zeugnis hat einen Erfahrungsanspruch, der sich mit einem Geltungsanspruch verbindet.<sup>61</sup> Dieser ist zum einen epistemisch: Zeug\*innen wollen einen Inhalt vermitteln. Zum anderen ist es ein ethischer Anspruch, da er nur unter Bezug auf die Wahrhaftigkeit einer Person und im Licht von Kategorien wie Täuschung oder Lüge entschieden werden kann.

Die Herausforderung im Umgang mit dem »Wahrsprechen« ist daher eine doppelte: Zum einen muss der Hörer oder die Zuschauerin über die Glaubwürdigkeit des Zeugen oder der Zeugin entscheiden. Zum anderen muss der vermittelte Inhalt identifiziert und kritisch evaluiert werden. Beide Prozesse müssen sich verbinden, um den epistemischen Wert des Zeugniswissens bestimmen zu können. In der Interaktion zwischen Zeugnenden und Hörenden verortet Sybille Krämer somit die epistemische Verantwortung:<sup>62</sup> Denn die Vertrauenswürdigkeit eines Zeugen muss geprüft werden, seine Aussagen mit anderen Aussagen und eigenen Erfahrungen abgeglichen werden.

Ergänzen lässt sich aus der Phänomenbeschreibung eine dritte Dimension, die in den Debatten der Testimonial Studies bislang unterbestimmt ist: Auch die Inszenierung zur Herstellung der »presumed intimacy«<sup>63</sup> benötigt eine kritische Reflexion und ausreichend Medienkompetenz.

---

60 Damit widerspricht Krämer einem rein diskursiven Wahrheitsbegriff, der den »Wahrheitsanspruch der Zeugnisrede« in Abrede stellt: »Und unser Argument besteht darin, zu zeigen, dass am Wahrheitsanspruch der Zeugenrede dann festzuhalten ist, wenn die sich in der Zeugenrede artikulierende Wahrheit im Horizont eines doppelten Wahrheitsbezuges gedeutet wird, insofern dabei die Dimensionen ›diskursiver‹ wie auch ›existenzialer‹ Wahrheit miteinander interagieren.« Krämer 2017: 148.

61 Die Terminologie Erfahrungsanspruch/Geltungsanspruch kommt von Liebsch (Liebsch 2012: 224) – er sagt aber, dass Zeugnisse nur ersteres haben. Dann hat man aber das Problem, dass man den diskursiven Anspruch aufgibt und einem Nebeneinander von Erfahrungsansprüchen nichts entgegensetzen kann. Daher nehme ich den Begriff hier auf, aber verwende ihn in der Zuordnung im Anschluss an Krämer und gegen Liebsch.

62 Verantwortung geschieht, wenn Jury die Spur zu lesen bekommt: »Den Zeugen als Spur eines Geschehens anzusehen, ist dann kein bloßer Akt der Dehumanisierung einer Person, sondern ein Akt der Sozialisierung eines epistemischen Verfahrens.« Krämer 2011: 128.

63 Rojek 2015.

### 3.3 Sprechen und Hören. Oder: Der Übergang von Individuum zu Gemeinschaft

Erkennbar wird in der nun dreifach bestimmten Prekarität des Zeugnisses<sup>64</sup> die soziale Dimension dieser Kommunikationspraxis:

»Da der Zeuge etwas mitteilt, das seinen Hörerinnen grundlegend entzogen ist, ist sein Zeugnis kein Beweis und schafft auch keine Evidenz; anderenfalls wäre es kein Zeugnis. [...] Dass durch das Zeugnis gleichwohl ein Wissen mit einem Wahrheitsbezug entstehen kann – und das wiederum hat Derrida übersehen – ist möglich, weil es im Akt des Bezeugens eine Interaktion, eine soziale Relation entsteht zwischen Zeuge und Hörern. [...] Zu bezeugen ist nicht einfach ein Akt der Informationsübermittlung, sondern erzeugt eine soziale Relation zwischen Zeuge und Auditorium, die auf Seiten der Hörer bedeutet, dem Zeugen ›Vertrauen zu schenken‹. Erst die vom Auditorium anerkannte Glaub- und Vertrauenswürdigkeit des Zeugen und dessen Bereitschaft für seine Worte einzustehen, verwandeln bezeugende Kundgabe in bezeugtes Wissen.«<sup>65</sup>

Zur Disposition steht zum einen der oder die Zeug\*in selbst und deren Glaubwürdigkeit:<sup>66</sup> Auch der Zeuge exponiert sich im Zeugnis mit seiner Person:

»Als Zeuge gilt nur der, der als solcher von einer Zuhörerschaft akkreditiert wird [...]. Zum ›Zeugen‹ wird man erst von einem Publikum gemacht, das Aufmerksamkeit und Vertrauen schenkt. Zeugenschaft findet genau genommen stets zwischen Sprecher und Publikum statt.«<sup>67</sup>

---

64 Den Begriff übernehme ich von Mathias Käser, der ihn jedoch im Kontext seiner Überlegungen zu den Zeugnissen von Unrecht- und Gewaltopfern anders zuspitzt: Die epistemische und ethische Ambivalenz verschärft sich hier hin zur – mit Matthias Käser formuliert – die Prekarität des Zeugnisses. Diese liegt, wie Käser richtig anmerkt, nicht nur in der Vertrauensbeziehung allgemein begründet, sondern in einer spezifischen Asymmetrie dieser Beziehung: »Was der Position Schmidts meines Erachtens neben dem Einzelfall und dem Allgemeinen fehlt, ist der Zweifelsfall bzw. das Postulieren einer *asymmetrischen Reziprozität* von Anerkennung und Erkenntnis im Kontext von Zeuginnenschaft an den Grenzen des Verstehbaren.« Käser 2023: 295 [Hervorhebungen im Original]. Käser führt zu den Grenzen der Verstehbaren an anderer Stelle aus: »Doch gilt dies auch für das, was die vorliegende Arbeit die *Zeuginnenschaft an den Grenzen des Verstehbaren* nennt – nämlich an den Orten und in den Momenten, an und in denen Menschen Opfer von extremem Unrecht und Gewalt werden? Welche Erkenntnis ziehen Menschen aus den Zeugnissen von Personen, die vergewaltigt wurden, Krieg, Terror und Folter erlebt haben?« A. a. O.: 21.

65 Krämer 2021: 32.

66 Wischhoff et al. 2022: 3.

67 Schmidt 2019: 7–8.

Persönliche Wahrnehmung wird zu einem öffentlichen Sprechakt durch die Resonanz der Hörenden. Ist Sprechen im Modus des Zeugnisses ist auf das Hören angelegt steht zum anderen auch der oder die Hörende zur Disposition: Das ›Spurenlesen‹ ist Aufgabe des Betrachters oder der Hörerin. Dabei ist das Vertrauen der Zuhörenden in die Glaubwürdigkeit des Zeugnisses ist eine riskante Vorleistung,<sup>68</sup> da die Fehlbarkeit des Zeugnisses im Zeugnis mitenthalten ist.

Das Zeugnis basiert somit auf einer fragilen Vertrauensbeziehung zwischen Zeug\*innen und Adressat\*innen: Zeugnisse sind ein vom individuellen Erleben und Erfahren zutiefst überzeugtes Sprechen – und zugleich mehr als andere Wissenspraktiken auf die Anerkennung der Hörenden angewiesen. Wahrsprechen ist – noch einmal mit Sybille Krämer gesprochen – ein »Kooperationsgeschehen, dessen Aktivitätszentrum keineswegs der sprechende Zeuge, vielmehr ein interessiertes und die Zeugin befragendes Auditorium bildet. Das Sprechen des Zeugen ist ein Antworten.«<sup>69</sup> Zeugnis wird so zu einer sozialen gemeinschaftlichen Praxis.

#### **4 Individuum und Gemeinschaft revisited. Theologische Erkundungen**

In und durch individuelle Zeugnisse, an und um Zeug\*innen – oder im Sprachspiel 4.0 ›testimonials‹ – bilden sich religiöse Vergemeinschaftungen in digitalen Räumen, wodurch sich das Wechselspiel von Individuum und Vergemeinschaftung konstitutiv verändert. So lautete die Ausgangsbeschreibung des Zusammenhangs von Individuum und Vergemeinschaftung. Die medienwissenschaftliche Beschreibung zeigte, dass sich Testimonials in vielfältigen Bereichen der Gegenwartskommunikation etabliert haben, so eben auch im religiösen Feld. Die empirische Beschreibung präziserte das Verhältnis von Individuum und Vergemeinschaftung insofern als erkennbar wurde, dass in geteilten Symbolwelten kommunizierende und in und durch Interaktion und gemeinsame Rituale gebildete Gemeinschaften beruhen auf den Zeugnissen einzelner, von denen einige als Influencer\*innen stärkere integrierende Kraft entfalten und zugleich selbst in Gemeinschaften eingebunden sind. Im Licht der Debatten aus den Testimonial Studies wurde deutlich, dass dies nicht nur

---

68 Krämer 2011: 124.

69 Krämer 2017: 165. Krämer fährt fort: »Doch das ›Spuren lesen‹ liegt im Auge der Betrachter. Daher ›machen‹ die Adressaten des Zeugnisses erst aus einer Person den ›Sendboten‹ eines Ereignisses, dessen materiale Spur sich in ihr personifiziert. Die existenzielle Wahrheit gründet darin, dass ein menschliches Leben – im buchstäblichen Sinne – als Ausdruck eines Ereignisses, als geprägt, geformt und ›gestempelt‹ durch ein Ereignis gilt.« A. a. O.: 163–164.

den medialen Strukturen geschuldet ist, sondern dass Zeug\*innenschaft selbst eine soziale Praxis ist.

Nimmt man diese Phänomene von Zeug\*innenschaft aus theologischer Perspektive in den Blick, so gilt es gerade angesichts der zentralen Bedeutung dieses Konzepts in Teilen der evangelischen Tradition<sup>70</sup> vorschnelle Übersprünge zu vermeiden. Den »Komplex der Zeugenschaft« im Licht der skizzierten Praktiken und ihrer Interpretamente theologisch zu erkunden, kann sich an den von Liebsch beschriebenen Komponenten orientieren:

»So gesehen beinhaltet der Komplex der Zeugenschaft (a) Das Selbst des Zeugen, der für das zu Bezeugende einstehen kann; (b) die Bezeugung als das Geschehen in dem das Selbst ›Zeugnis ablegt‹; (c) das Zeugnis als Resultat dieses Geschehens und (d) die sozialen, politischen, historischen und rechtlichen Beziehungen und Ordnungen, in die dieses Resultat eingeht und die sich des Zeugnisses vielfach ohne Rücksicht auf die Quelle bemächtigen, aus der es entspringt: aus der Zeugenschaft des Selbst, das im Zeugnis stets auch sich selbst bezeugt – als dem Anspruch auf Bezeugung mehr oder weniger glaubwürdig, wahrhaftig, aufrichtig Antwort gebendes.«<sup>71</sup>

Zu erkunden ist folglich, wie sich das »Selbst des Zeugen« in der Figur des digitalen Testimonials für Christus deuten lässt (4.1), was das für das Verständnis von Zeug\*innenschaft bedeutet (4.2) und wie sich die damit verbundenen Beziehungen, Ordnungen und Institutionen in diesem Wechselspiel beschreiben lassen (4.3 und 4.4).

#### 4.1 Testimonials für Christus?!

Die in der medienwissenschaftlichen Beschreibung in den Blick genommenen Phänomene rücken Einzelpersonen in den Fokus christlicher Zeug\*innenschaft. Wenig scheint aus der theologischen Tradition naheliegender zu sein, ist doch die Beschreibung der christlichen Existenz als Zeug\*in eine Grundbeschreibung, vor allem in der reformierten Tradition: Erfahrungsbasiert, mit verweisendem Charakter, mit dem Ziel zu überzeugen und als Gesamtinszenierung von Botschaft und Leben der Zeug\*in liest sich die Beschreibung der Testimonials wie eine Idealvorstellung christlichen Leben oder gar pastoraltheologischen Wunschträumen der hauptamtlichen christlichen Existenzen. Hinterlegt mit der reformatorischen Rede vom Priestertum aller Gläubenden scheint hier die Abbildung der Vielfalt christlicher – oder zumindest

70 Vgl. einführend Theißen 2013; Thomas 2017: 244.

71 Liebsch 2012: 218.

evangelischer – Zeug\*innenschaft verwirklicht.<sup>72</sup> Diese wirkt erstaunlich modern, legt man die medialen Logiken der Social-Media-Kommunikation daneben. Dabei harrt die auf der Phänomenebene beschriebene Identifizierung religiöser Kommunikation online als Testimonial der theologischen Interpretation sowohl im Blick auf die Person des oder der Zeug\*in als auch im Blick auf die gewählten Medien. Anders gefragt: Kann die Existenz als Zeuge gleichgesetzt werden mit einer Kommunikationsform, die (vermutlich) vor allem deswegen so gefragt ist, weil sie medial ›funktioniert‹? Ein klares ›Ja, aber‹ ist meine Antwort.

›Ja‹, denn: Es geht in der Rede vom christlichen Leben als Zeugnis seit den Beschreibungen in den neutestamentlichen Texten darum, die Botschaft zu verbreiten und sich als Person mit dieser Botschaft zu identifizieren. Im Blick auf die Person des oder der Zeug\*in ist die epistemologische und ethische Verschränkung im Zeug\*innenbegriff ist daher in diesem Verständnis angelegt. Und Zeug\*in wird der oder die Christ\*in im Akt des Bezeugens, angewiesen auf die Rezipient\*innen, die diesem Zeugnis zutraut, von dem Bezeugten wahr zu sprechen. Und im selbstverständlich bedienen sich Christ\*innen in ihrer Zeit jeweils (auch) denjenigen medialen Formen, die ›funktionieren‹. Das waren Briefe, Lieder, Bilder, Bücher, Oratorien Zeitschriften, Musikspiele – und nun eben Socialmedia-Kanäle mit ihren jeweiligen Erfordernissen. In diesem Sinne kann die christliche Existenz als Zeug\*in (auch) Existenz als Testimonial bedeuten, kann die christliche Zeug\*innenschaft auch eng verbunden sein mit einer Kategorie des Marketing – fromm formuliert: Der Verkündigung und Mission.

›Aber‹, denn: Bei aller möglichen Euphorie, die eine solche Konvergenz bei Social-Media-Managerinnen im kirchlichen Feld – und bei einigen Kirchenleitungen – auszulösen scheint, nimmt man den Zuwachs an zeugnisbasierten Medienkampagnen in den letzten Monaten als Indikator, ist mit drei Gründen Reflexion geboten. So ist erstens – zusammen mit den Beschreibungen in den Testimonial Studies – auf den epistemisch und ethisch prekären Status der

---

72 Dieser Rekurs findet sich z. B. prominent beim schon erwähnten Netzwerk YEET, wo zur Begründung des dezentralen Netzwerks auf das Priestertum aller Glaubenden verwiesen wird: »Das protestantische Prinzip des Priestertums aller Gläubigen ist yeet ganz wichtig. Jede\*r Getaufte hat einen eigenen Zugang zu Gott. Diese Haltung zu Gott, zum Leben und Sterben, durchzieht das ganze Dasein: im Supermarkt genauso wie am Strand oder auf dem Spielplatz. Die explizite Sprache der Kirche und des Glaubens wird von vielen jungen Menschen nicht mehr verstanden – geschweige denn gesprochen. Die neuen digitalen Formate erinnern auch an die Zeiten der Reformation, als Luther »dem Volk aufs Maul geschaut« hat, die Bibel ins Deutsche übersetzt und Gassenhauer zu Kirchenliedern umgedichtet wurden. In diesem Sinne erreichen die Akteur\*innen in den Sozialen Medien mit ihren Angeboten Menschen in ihrem – auch sprachlichen – Alltag. yeet setzt sich dafür ein, dass mit dem Wandel der Sprache nicht auch die Glaubensinhalte verloren gehen, die den jungen Generationen in den traditionellen Formen nicht mehr vermittelbar sind.« Evangelisch.de 2020.

Zeug\*innenschaft hinzuweisen. Dieser liegt, wie Käser richtig anmerkt, nicht nur in der Vertrauensbeziehung allgemein begründet, sondern in einer spezifischen Asymmetrie dieser Beziehung: »Was der Position Schmidts meines Erachtens neben dem Einzelfall und dem Allgemeinen fehlt, ist der Zweifelsfall bzw. das Postulieren einer *asymmetrischen* Reziprozität von Anerkennung und Erkenntnis im Kontext von Zeuginnenschaft *an den Grenzen des Verstehbaren*.«<sup>73</sup> In einer theologischen Deutung bestimmen Benedikt Friedrich, Hanna Reichel und Thomas Renkert in ihren Überlegungen zu einer *citizen theology* das Zeugnis als grundlegende epistemische Kategorie der Theologie:

»Erkenntniswege und Inhalt des Glaubens sind testimonial stark miteinander verschränkt. [...] Die von Paulus vehement vertretene kreuzestheologische Umwertung aller Werte (1 Kor 1,18–29) erkennt auch epistemisch die schwächsten Glieder als von Gott besonders privilegiert (1 Kor 12,24).«<sup>74</sup>

Neben dieser kreuzestheologischen Dimension ist zweitens die offenbarungstheologisch hoch relevante Unterscheidung zwischen Zeugnis und Bezeugtem einzuhalten.<sup>75</sup> Die medienwissenschaftlichen Forschungen zeigen, dass die Dynamik testimonialer Rede online zur Identifizierung von Zeug\*in und Bezeugtem läuft. Der oder die Zeug\*in hat verweisenden Charakter, das Zeugnis ist deiktisch in seiner Dynamik. Bis in die Amtstracht von Pfarrpersonen hinein ist dieses Anliegen zu erkennen als Person hinter das, auf das verwiesen werden soll, zu treten. Erinnert sei drittens an die Unterscheidung zwischen Gottes Handeln und Menschenhandeln. Dies ist in den Kategorien ›Verkündigung‹ und ›Mission‹ traditionell eingeholt, sind diese doch konstitutiv daraus ausgelegt, im menschlichen Handeln mit der Wirkung Gottes zu rechnen, ohne das eine gegen das andere auszuspielen. Ob und wie sich dieses Handeln Gottes im zwischenmenschlichen Zutrauen und in einer wie auch immer zu messenden ›Wirkung‹ niederschlägt, ist eine offene Frage. In diesen drei Dimensionen ist das Zeugnis prekäres Sprechen, verweisend und auf Hoffnung hin gesprochen.

73 Käser 2023: 295. Käser führt zu den Grenzen der Verstehbaren an anderer Stelle aus: »Doch gilt dies auch für das, was die vorliegende Arbeit die *Zeug innenschaft an den Grenzen des Verstehbaren* nennt – nämlich an den Orten und in den Momenten, an und in denen Menschen Opfer von extremem Unrecht und Gewalt werden? Welche Erkenntnis ziehen Menschen aus den Zeugnissen von Personen, die vergewaltigt wurden, Krieg, Terror und Folter erlebt haben?« A. a. O.: 21.

74 Friedrich/Reichel/Renkert 2020: 179.

75 Auch diese Dimension wird in den testimonial studies diskutiert, wird jedoch vor allem temporal eingezogen: Eine Zeugin zeugt von einem Ereignis, das vergangen ist und anders nicht zugänglich ist. Die existenziale Betroffenheit wird vor allem in Bezug auf etwa Zeugniswissen im Kontext von Verbrechen diskutiert.



Ob und wie diese Prekarität auch Niederschlag im Modus der Kommunikation bis hin zur Inszenierung finden kann, ist die entscheidende Frage im Umgang mit den Phänomenen testimonialer Religionskommunikation online und offline: Die Hinwendung zu einer aus dem Marketing stammenden Kategorie verlangt es, sich in der Form der Medien anzupassen, derer man sich bedient. Die algorithmische Steuerung, die emotive Aufladung, die Personalisierung der Inhalte und nicht zuletzt die inszenatorischen Zwänge gelungener Social-Media-Kommunikation können theologisch zu Problem werden. Sehr plastisch führt dies Claudia Daniel-Siebenmanns Kritik an der Inszenierung des Abendmahls während der Coronapandemie vor Augen:

»In einigen Posts auf sozialen Medien, haben Menschen ›ihr‹ Karfreitagsabendmahl festgehalten und der Welt kundgetan. Und da sieht man dann ein malerisch-frisches Stück Brot, neben einer teuren Flasche Wein in idyllischer Balkonkulisse Influencer-mässig inszeniert. Man gönnt sich das Abendmahl als Wellness-Lifestyle-Element, als sakramentale Selbstbefriedigung. ›Weil ich mir etwas Gutes tun wollte‹, scheint die Devise zu sein. Dieser Trend zum Narzissmus und zur Selbstinszenierung und Selbstisolation läuft der Absicht und Intention des Abendmahls absolut zuwider.«<sup>76</sup>

Es gilt also Marketingstrategie und Verkündigung des Evangeliums nicht zu verwechseln, beziehungsweise sauber zwischen den Kategorien zu differenzieren. Gelungenes testimonial verfasstes Religionsmarketing muss keine gelungene Zeugniskommunikation sein – und anders herum. Dass theologisch der oder die Zeug\*in vom Zeugnis her gedacht wird und die Brechung zwischen Zeugnis und Bezeugtem konstitutiv ist, bedeutet eben auch, dass der oder die Zeug\*in nicht zu authentisch sein darf, die für das Marketing nötige Identifikation nicht zu gut gelingen darf. Diese Differenzierung gilt es gerade im Kontext der vermehrt hart geführten Debatte um kirchliche ›Relevanz‹ offen zu halten. Dass eine Trennung unmöglich ist, ist – im Gefolge von McLuhans Beschreibung des Mediums als Botschaft (›the medium is the message‹) – offenkundig. Dass die breite Tradition vor allem der christlichem Amtstheologie dazu einiges beitragen kann, sei hier nur genannt: Die Differenz von Person und Amt, von notwendiger Personalisierung und – auch als psychologischen Gründen – notweniger Entkopplung von Person und Botschaft bis hin zur Überforderung von Einzelpersonen, für eine Botschaft – und eine Institution! – zu stehen, ist

---

76 Daniel-Siebenmann 2020.

dort breit reflektiert und wartet darauf, für die weitere Reflexion von Zeug\*innenschaft im Digitalen fruchtbar gemacht zu werden.<sup>77</sup>

#### 4.2 Zeug\*innenschaft zwischen Individualisierung und Vergemeinschaftung

Während in den bisherigen Überlegungen der Zusammenhang zwischen Zeug\*innenschaft und Vergemeinschaftung sehr direkt gezogen wurde, gilt es – nicht nur, aber auch – im Kontext christlicher Vergemeinschaftungen weiter zu differenzieren: Zeug\*innenschaft kann im Anschluss an die Testimonial Studies als soziale Praxis beschrieben werden, bleiben dabei jedoch in dreifach in der konstitutiven Spannung zwischen Individuum und Gemeinschaft verortet.

Digitale Zeug\*innenschaft ist erstens hoch individualisiert und im medialen Kontext sozialer Netzwerke zugleich streng inszenatorisch komponiert und reglementiert. Will sie sich in der Aufmerksamkeitsökonomie digitaler Plattformen durchsetzen, ist sie auf das Bespielen der algorithmischen Logiken einlassen. So entstehen neue diskursive Ordnung und Machtverhältnisse, wie im folgenden Abschnitt beleuchtet wird.

Neben dieser medialen Dimension führt die Beschreibung von Zeug\*innenschaft als soziale Praxis zweitens in ein konstitutives Wechselverhältnis von Zeug\*in, Zeugnis und Rezipient\*innen. Der oder die Zeug\*in ist in Per-

---

77 Interessant ist dies vor allem in den Zusammenhängen, in denen das religiöse Zeugnis als Vorbild für Wissenskommunikation verwendet wird. So beschreibt etwa Longmire im »Digital Narratives Project« explizit einen Zusammenhang zwischen der religiösen Form des Zeugnisses und seinem Wert für die Kommunikationswissenschaften: Untersucht wurde, ob und inwiefern Patient\*inneninformation und Aufklärung über Diabetes in Form von testimonials besser angenommen wird in der African-American Community in der US-amerikanischen Stadt Columbus/Ohio als bisherige Informationsmaterialien. Erprobt wurde eine DVD mit »testimonial accounts that provide insights into ›Living with Diabetes« (Longmire 2008: 1) für Personen, die kein Vertrauen oder keinen Zugang zu medizinischen Informationen haben. Die Autorin stellt heraus: »The goal of testimonies is to influence or encourage the audience to evaluate their behavior based on an account of someone else's experience, to reassure them that it is possible to endure difficult circumstances, or remind them to appreciate the positive occurrences in their lives.« (Ebd.) Dieses gründet für die von ihr bestimmte Zielgruppe explizit in den Gepflogenheiten des Zeugnisgebens in den christlichen Gemeinden: »Communities of faith, particularly those that subscribe to Christianity, often rely on personal testimonials to deliver messages and influence behavior evaluation and change. During many church services, notably in predominately African American congregations, attendees are encouraged (and often expected) to testify, or give an account of a situation that they have experienced, and explain how their faith and blessings have helped them endure, overcome, or enjoy their circumstances. The testimonial can serve as a message or lesson to others that may one day encounter or have already encountered a situation similar to that told by the person testifying. It can also provide comfort, relief and reassurance to the person who delivers the testimony.« (a. a. O.: 3 f.).

son, Inhalt und Inszenierung auf ihre Rezipient\*innen angewiesen. Insofern prägt der oder die Zeug\*in in und durch ihr Zeugnis die Gemeinschaft – und zugleich spielt das Zeugnis auf den oder die Zeug\*in zurück. Dabei formatiert das Zeugnis auch den oder die Zeug\*in über die Rezeptionsgemeinschaft: Denn die Anerkennung des Zeugnisses als Zeugnis ist eine Zuschreibung der Rezipient\*innen – Zeugnis ist, was als Zeugnis gelikt wird. Dies verschiebt die Marker erfolgreicher (Glaubens-)Kommunikation: Authentisch ist, was als authentisch wahrgenommen wird.<sup>78</sup> Zeug\*innenschaft ist also stärker passiv konstituiert als es die eingeführte theologische Rede von der Christ\*in als Zeug\*in vermuten lässt, zeigen die Debatten in den Testimonial Studies. Diese Response- oder Rückkopplungseffekte prägen die Dynamik der entstehenden Zeugnissgemeinschaften – in der eben schon skizzierten Brechung durch die Differenz zwischen Zeugnis und Zeug\*in.

Drittens lässt die Praxis der Zeug\*innenschaft eine tiefe Ambivalenz zwischen Individuum und Vergemeinschaftung: Zeug\*innenschaft führt sowohl in Gemeinschaften als auch davon weg. Die Fokussierung auf individuelle Zeug\*innen hat nicht erst in digitalen Räumen eine individualisierende, ja in Teilen antiinstitutionelle Tendenz. Schon im ersten Korintherbrief lässt sich nachlesen, wie Paulus versucht, die Nachfolgegemeinschaften einzelner Christuszeugen durch den Verweis auf das gemeinsame Bezeugte zu transzendieren. Dass gerade die durch den Weltkrieg geprägt Krisentheologie Karl Barths das Zeugnis zum Grundbegriff seiner Theologie machte, lässt sich auch lesen als Indikator für schwindendes Vertrauen in Vergemeinschaftungen und gewachsene Institutionen und der Hoffnung, die (Neu-)Konstituierung des christlichen Lebens bei Individuen verorten zu können. Viele ähnliche Beispiele lassen sich in der Theologie- und Kirchengeschichte finden. Dass derzeit nicht nur die Krise der Institution, sondern damit verbunden auch die Krise des theologischen Amtes diskutiert wird, ist kein Zufall: Denn durch die Krise der Institution trägt das Amt die Person eben nicht (mehr?) und die Orientierung auf den oder die individuelle Zeug\*in führt zu strukturellen Überlastung der dauerhaft als authentisch in Anspruch genommenen Zeug\*innen.

Wenn Zeug\*innenschaft trotz dieser medialen, relationalen und institutionellen Spannungsverhältnisse in neue Vergemeinschaftungen führt, wie es die oben ausgeführten medienwissenschaftlichen Studien nahelegen, stehen die neu entstehenden Gemeinschaften vielfach vor ähnlichen Herausforderungen wie digitale Zeug\*innengemeinschaften heute: Zum einen kommen die intersubjektiven Verschränkungen von Zeugnissen in den Blick sowohl in ihren Konvergenzen als auch in ihrer Konfliktivität (4.3). Zum anderen entstehen Instanzen der Zeugnissicherung (4.4). Diese Dimensionen sind erste Eck-

78 Zu Authentizität als Leitwährung digitaler Kommunikation vgl. Abschnitt 4.4.

punkte für eine Neubestimmung des Begriffs von »Gemeinschaft« im digitalen Raum (4.5).

### 4.3 Zeugnismgemeinschaften zwischen geteilten Stories und Streit

Ist Zeug\*innenschaft eine soziale Praxis, so konstituiert jedes Zeugnis zumindest potentiell Gemeinschaften: Ein Zeugnis lädt zur Zustimmung ein, ein anderen zum Widerspruch. Bestehen solche Wechselwirkungen nicht nur punktuell, können Vergemeinschaftungen entstehen.

Bei Zustimmung und überlappenden Zeugnissen verbinden sich die individuellen Zeug\*innen durch eine gemeinsame Geschichte, ein geteiltes Narrativ oder ähnliche Erfahrungen, von denen sie berichten, wie Campbell treffend formuliert: »In storied identity we recognize that the religious self is malleable rather than fixed yet unified through connection to a shared religious narrative.«<sup>79</sup> Diese konstituieren sich in einem spezifischen Symbolsystem, das Gemeinschaft herzustellen vermag, wie oben im Anschluss an Neumaier skizziert. So entsteht eine dezentrale, fluide Struktur durch Zitate, Verweise, Likes oder Memes. Geteilte Praxis und gemeinsame Symbolwelten konturieren die Gemeinschaft. Inhaltliche Aushandlungsprozesse oder Traditionsbezug spielen dabei kaum eine Rolle jenseits der inszenatorischen Wirkung religiöser Symbole oder Artefakte.<sup>80</sup> Anders als klassische Beschreibungen christlicher Vergemeinschaftungen, die in der systematischen Theologie traditionell in der Ekklesiologie formuliert werden, stehen die gemeinsamen Glaubensüberzeugungen, fixiert in Schrift und Bekenntnis, im Hintergrund.

Dass in diesen Vernetzungen nicht nur Konvergenzen erkennbar werden, sondern auch Dissens, liegt auf der Hand. Dies gilt umso mehr wenn Zeug\*innen sich auf einen gemeinsamen Inhalt bezogen wissen – sei es eine Hautcreme oder eine religiöse Überzeugung. So kommt es zur konstitutiven Strittigkeit der Zeugnisse: Als Diskursform ist Zeugniswissen ein strittiger Diskurs, in dem unterschiedliche Perspektiven miteinander im Gespräch stehen.<sup>81</sup> Mit einem biblischen Bild: Die »Wolke der Zeugen« (Hebr. 12,1) ist jeweils perspektivisch auf das Bezeugte bezogen und bringt so divergente, ja konkurrie-

79 Campbell/Garner 2016: 77f.; van Oorschot 2021. Zur Reflexion dieser Formen von Gemeinschaft vgl. auch den Beitrag von Costanza in diesem Band. Die gemeinschaftstheoretischen Implikationen entfaltet die Autorin in einer derzeit entstehenden kollaborativen Monographie zur digitalen Ekklesiologie.

80 Wobei gerade letztere eine massive Bedeutung hat und unbedingt weiterer Reflexion bedarf. Doch auch dies würde den anthropologischen Fokus des Bandes verlassen und muss daher an anderer Stelle erfolgen.

81 Vgl. zur Strittigkeit des Zeugnisses weiterführend De Gruchy 2007; von Sinner 2011.

rende Deutungen in den Blick. Dabei verweisen die Zeugnisse sowohl aufeinander – weswegen Günter Thomas Religion als »verzweigte Zeugnisketten« beschreiben kann<sup>82</sup> – als auch direkt auf das Bezeugte verwiesen.

Zeugnisorientierte Theorien religiöser Gemeinschaft stellen daher die notwendige Diversität von Zeug\*innen heraus: Die Multiperspektivität der Zeuginnen sichert die Multiperspektivität auf den Inhalt, der nicht in einer Perspektive aufgeht. Weil der Inhalt des Zeugnisses unterschieden, aber nicht unabhängig von der Person ist, die Zeugnis ablegt, ist das Zeugnis umso beispielhafter, je unterschiedlicher die Personen sind, die bezeugen. Das Zeugnis der Kirche wird der Botschaft des Evangeliums umso mehr gerecht, je unterschiedlicher die Personen und ihre Lebensgeschichten sind, die es aus ihrer konkreten Perspektive ablegen, weil dies der Spannung zwischen der radikalen Partikularität des Zeugnisses und der Transsubjektivität des Bezeugten entspricht.

Will sich eine so entstehende Gemeinschaft auf Dauer stellen, ihre Identität nach außen beschreiben und/oder die Grenzen dieser Gemeinschaft bestimmen, ist die intersubjektive Aushandlung von Zeugniswissen über die geteilten Praktiken hinaus gefragt. Ich habe an anderer Stelle<sup>83</sup> argumentiert, dass hier – folgt man einer Unterscheidung der reformierten Tradition – der Übergang zwischen Zeugnis und Bekenntnis berührt ist: Zeugnisse können in Bekenntnissen kondensieren – d. h. zu einem bestimmten Zeitpunkt für eine bestimmte Gruppe können fluide, individuelle Sprachformen sich zu einem verbindlichen öffentlichen Zeugnis verfestigen – also Bekenntnis werden. Anlass sind Krisensituationen, Identitätsbildungsprozesse oder Streit um das gemeinsam Bezeugte oder auch eine Konkretion aus dem gemeinsam Bezeugten.<sup>84</sup> Ein Bekenntnis ist also ein gemeinschaftsbezogenes, öffentliches und situationsbezogenes Durchsichtigmachen der Glaubensüberzeugungen einer Gruppe. Bekenntnisse dienen der Selbstdefinition ebenso wie der Gemeinschaftsbildung oder der Abgrenzung/Verteidigung, wobei verkündigende (kerygmatische), lobpreisende (doxologische) und lehrende (katechetische) Funktionen zusammenkommen.<sup>85</sup> Auch Bekenntnisse changieren zwischen der Vermittlung von Inhalten und dem Ausdruck eigener Überzeugungen, ha-

82 Thomas 2017: 243. Vgl. Theißen 2017: 213–226.

83 Van Oorschot 2024.

84 Anlass meines Nachdenkens über diesen Zusammenhang war die aufbrechende Debatte, ob Klimaschutz Gegenstand kirchlichen Bekenntnisses ist oder sein soll. Anders formuliert: Lassen sich die individuellen Zeugnisse im Feld des christlichen Klimaaktivismus zu einem gemeinsamen Bekenntnis verdichten – oder müssen sie das sogar, wie von denjenigen gefordert wird, die die Klimakrise als Marker eines *status confessionis* zur Geltung bringen wollen. Vgl. van Oorschot 2024.

85 Reichel 2015: 261.

ben also eine inhaltliche und existentielle Dimension, und werden zugleich individuell gesprochen und auf eine Gemeinschaft hin artikuliert.<sup>86</sup>

Mit der Frage nach dem gemeinsamen Bekenntnis ist in sehr klassischer theologischer Terminologie eine Frage adressiert, die nicht nur religiöse Gemeinschaften beschäftigt, sondern die in der intersubjektiven Verhandlung von Zeugniswissen allgemein zur Diskussion stehen: Wie verhalten sich die einzelnen Zeugnisinhalte zum gemeinsam Bezeugten? Wie lässt sich der inhaltliche Gehalt eines Zeugnisses intersubjektiv erfassen und mit anderem Zeugniswissen verbinden? Was ist das geteilte Narrativ, von dem Campbell spricht – lässt es sich fassen? Wenn ja, in welcher medialen Form? Wie lassen sich die multimedialen Symbolwelten zusammenbringen? Und ist die seit der Alten Kirche die Debatten um christliche Vergemeinschaftung begleitende Frage nach gemeinsamen Bekenntnisinhalten überhaupt richtig gestellt – oder muss sie angesichts einer fluiden netzförmigen Struktur verabschiedet werden?

#### 4.4 Zeugnissicherung und Zeugnisforum

Zeugnissgemeinschaften entwickeln für diese Fragen Foren der intersubjektiven Verständigung und Prozesse der Zeugnissicherung. Während Krämer insgesamt auf die Verrechtlichung und Institutionalisierung epistemischer Verantwortung hinweist<sup>87</sup> – etwa in Schulen oder Gerichten –, legt Günter Thomas eine konfessionell orientierte Differenzierung religiöser Formen der Zeugnissicherung vor: Durch Organisation und Experten werde von Seiten der katholischen Kirche versucht, Konsens in der Zeugnisgemeinschaft zu erlangen. Die Fokussierung auf das Ursprungszeugnis – die Schrift – und eine mediale Reduktion sollen dies auf der protestantischen Seite leisten. Und charismatische Theologien setzen auf die »Macht der Überzeugung«, so Thomas.<sup>88</sup> Interessant ist an beiden Vorschlägen, dass in der Frage nach der Zeugnissicherung auf die institutionellen Rahmungen von Zeugnisgemeinschaften verwiesen wird. Diese gibt es für digitale Formen von Zeug\*innenschaft in sozialen Netzwerken nicht oder zumindest nicht in derselben Weise wie für die Situationen von Zeugniswissen vor Gericht oder auf den Kanzeln, die Krämer und Thomas vor Augen stehen.

Zeugnissicherungsprozesse in digitalen Gemeinschaften liegt primär in der sozialen Praxis der Anerkenntnis oder Nichtanerkennung eines Zeugnisses und seiner Weiterverbreitung. Auf diese Weise entstehen Knotenpunkte in

---

86 Opitz 2017: 31.

87 Krämer 2011: 132.

88 Thomas 2017: 251.

den netzförmigen Gemeinschaften. Wie diese entstehen, ist nicht nur Gegenstand der intensiven Marketingforschung, sondern auch der Debatte in Social-Media-Forschung und darüber hinaus. Schon in der antiken Philosophie wurde das Zeugnis nicht im Rahmen der Logik eingeführt, sondern von Aristoteles im Kontext der Rhetorik vorgestellt: Dieses mit Aristoteles »kunstlose Überzeugungsmittel« zeigt sich als rhetorische Strategie ambivalent, da sie zugleich Wissensvermittlung und Überzeugung ist. Zugleich scheint der Verzicht auf Rhetorik besondere Glaubwürdigkeit zu implizieren – wie sich an Testimonials etwa in sozialen Netzwerken ablesen lässt – kennzeichnet sich jedoch zugleich durch den »Pathos der Authentizität«. <sup>89</sup> Die Kategorie der Authentizität wird in der – inzwischen sehr breiten – Debatte vor allem im Blick auf das Subjekt diskutiert, wobei interessante Nähen zu den hier beschriebenen Dynamiken von Zeug\*innenschaft entstehen: So stellt etwa Christoph Wiesinger die Zirkularität von Authentizität als »Effekt von Kongruenz und Kontingenz, Kohärenz und Differenz« heraus, bei denen Authentizitätserwartungen als »Möglichkeits- und Hoffnungshorizonte« zugleich erfüllt werden wollen und um der eigenen Freiheit willen unterlaufen werden müssen. <sup>90</sup> Weniger im Blick ist bisher die Bedeutung der Inszenierung, die Prokić/Schankweiler im Zuge ihrer medienwissenschaftlichen Analyse von Zeug\*innenschaft herausstellen: »Kommunikation der gefühlten Nähe« <sup>91</sup> entsteht durch das Zusammenspiel von Rhetorik, Mimik, Gestik, Inszenierung und Performance, welche einen »vertraute[n] Kommunikationsrahmen« <sup>92</sup> setzen. Dass in diesen Dynamiken »die Zuschreibung von religiöser Autorität« und Expertise neu verhandelt wird – auch im Blick auf religiöse Autorität – stellt Neumaier treffend heraus:

»Dabei scheint es kein einfaches Patentrezept zu geben, wie die Zuschreibung religiöser Expertise erfolgt [...]: Das kann eben ein tiefergehendes religiöses Wissen sein, das davon überzeugt, jemanden vor sich zu haben, der zuverlässig und vertrauenswürdig über religiöse Fragen Auskunft geben kann. Es kann auch eine herausragende Kompetenz der empathischen Zuwendung sein oder die besonders lebens- und alltagsnahe Behandlung religiöser Themen, die den Anliegen der Follower entsprechen. Nicht zuletzt führt die Kombination von individuellen Charakteristika und routinierter Mediennutzung zur Zuschreibung von Authentizität als besonderer, vermeintlich integraler persönlicher Eigenschaft der Influencer.« <sup>93</sup>

---

89 Schmidt/Voges 2014: 13.

90 Wiesinger 2019: 281.

91 Prokić/Schankweiler 2023: 474 mit Verweis auf Rojec 2015.

92 Prokić/Schankweiler 2023: 477 f.

93 Neumaier 2022. Neumaier setzt fort: »Genannt werden müssen auch Aspekte, die wohl nicht ursächlich für die Zuschreibung religiöser Autorität sind, aber die Popularität beför-

Ob mit diesen Dynamiken, wie Liebsch postuliert, die »Vorherrschaft von Epistemologie und Juridismus« nun »zur Revision steht«<sup>94</sup> und darin allein die »Macht der Überzeugung«<sup>95</sup> wirkt, ist eine offene Frage. Zur intersubjektiven Zeugnissicherung muss diese Spannung zwischen inhaltlicher, personeller und inszenatorischer Dimension von Zeug\*innenschaft bearbeitet werden. Möglicherweise sind hier alte Institutionen als neue Zeugnisforen gefragt: Akademische Theologie könnte – in enger interdisziplinärer Anbindung – sich im Blick auf die Vielfalt digitaler Zeug\*innenschaft anbieten als Diskursort zur Aushandlung intersubjektiver Verständigung über Zeugniswissen. Sie ist zugleich zentrales »Speichergedächtnis« und »Funktionsgedächtnis« für Zeugniswissen der christlichen Tradition, wie Käser treffend formuliert.<sup>96</sup> Als Zeugnisforum müsste sie das Ineinander von ethischer und epistemischer Dimension von Zeug\*innenschaft ebenso reflektieren wie die Marker des Fürwahrhaltens von Zeugniswissens im Blick auf den oder die Zeug\*in und das die Inszenierung des Bezeugens.

Diese Fragen scheinen mir nicht nur für den theologischen und kirchlichen Kontext relevant, wird doch Zeug\*innenschaft zunehmend auch in anderen Feldern zu einem zentralen Sprachmodus: Wie kann etwa in einer politischen Gemeinschaft intersubjektive Verständigung über politische Prozesse gelingen, wenn die politische Kommunikation zunehmend zeugnishaft agiert – erfahrungsbasiert, auf Personen bezogen, emotiv – und sich so der rationalen Debatte nicht unmittelbar erschließt, sondern für sie erschlossen werden muss? Diese Frage führt weit über diesen Beitrag hinaus und markiert somit die gemeinsame Herausforderung im intersubjektiven Umgang mit Zeugniswissen.

#### 4.5 Ekklesiologische Implikationen: Das Netz der Zeug\*innen

Angeklungen ist in den bisherigen Überlegungen wiederholt die Frage, was da eigentlich für eine Gemeinschaft entsteht. Festhalten lässt sich aus den bisherigen Überlegungen zu religiösen Vergemeinschaftungen: Es handelt sich um eine Zeugnismgemeinschaft, erwachsen aus sich positiv verstärkenden, sich überlappenden und/oder durch symbolische Verschränkungen aufeinander

---

dern, etwa die Kompetenz, Inhalte unterhaltsam aufzubereiten und mit einem geeigneten Storytelling zu versehen, oder die zuverlässige und – zumindest gelegentliche – zugewandte Interaktion mit den Followern. Für viele ist auch die Fähigkeit wichtig, in Bezug auf Sprache und Themen respektvoll und diskriminierungssensibel zu agieren, für andere vielleicht stärker die Neigung zur Polarisierung und Zuspitzung.«

94 Liebsch 2012: 224.

95 Thomas 2017: 251.

96 Käser 2023: 433–435.



bezogene Zeugnisse und Antworten auf diese Zeugnisse. Die als soziale Praxis auch punktuell erkennbare Zeug\*innenschaft verstetigt sich somit in Vergemeinschaftung. Diese umfassend zu reflektieren, ist Aufgabe einer noch ausstehenden digitalen Ekklesiologie. Begründet werden soll hier ausblickend nur die Notwendigkeit einer solchen.

Die Beschreibung aus den Medienwissenschaften der durch Testimonials suggerierten ›presumed intimacy‹ legen nahe, die durch digitale Testimonials entstehenden Interaktionen als vorgetäuscht, nicht real oder Simulation zu beschreiben.<sup>97</sup> Verbindet man die Phänomenbeschreibung hingegen mit den Debatten um den Zeugnisbegriff in den Testimonial Studies wird deutlich, dass auch die Marketingfigur des Testimonials auf eine basale Anerkenntnis durch die Rezipient\*innen angewiesen ist, soll die vermittelte Botschaft Zeugnis wahrgenommen werden. Damit ist noch nicht Gemeinschaft in einem aufgeladenen Wortsinn enthalten – widersprochen ist allerdings der Annahme aus einer solchen Kommunikationsform könne keine ›echte‹ Gemeinschaft entstehen da diese qua genus eine Simulation – und damit eine Fälschung echter Sozialität – darstelle. Dies spiegeln die Befragungen von Mitgliedern digitaler religiöser Gemeinschaften: Die von Campbell interviewten Personen suchen Beziehungen, Fürsorge, Wertschätzung, Verbindung, einen sicheren Ort und Fellowship – und finden diese äquivalent zu Offlinegemeinschaften online.<sup>98</sup> Ein ähnliches Ergebnis formuliert Neumaier in ihrer Studie im deutschsprachigen Raum: In digitalen Gemeinschaften wird räumliche Distanz als überbrückbar erlebt und die empirischen Daten zeigen, dass hier verlässlich religiöse Gemeinschaft als »symbolic communities« erlebt wird.<sup>99</sup> Welche der digitalen Vergemeinschaftungen dann parasoziale Beziehungen<sup>100</sup> darstellen und wo Gemeinschaft stattfindet, ist somit Teil der Aushandlung eines neu zu fassenden religiösen Gemeinschaftsbegriffs – und mithin Aufgabe einer digitalen Ekklesiologie.

Anschließen kann die Diskussion um eine digitale Ekklesiologie dabei an die wachsende Diskussion zur Reflexion der religiöser Gemeinschaftsformen online. Zentral ist dabei das Bild des Netzwerks.<sup>101</sup> Auf der einen Seite hat das Bild reflexiven Charakter, da es zur Reflexion digitalen kirchlichen Lebens im kulturtheoretischen Konzept der Netzwerkgesellschaft dient. Auf der an-

---

97 Zur Differenzierung in der Begriffsbildung vgl. den Beitrag von Moxter in diesem Band ›Erweiterte, reduzierte und ›richtige‹ Realitäten. Zur Plastizität des Wirklichkeitssinnes‹, sowie den Beitrag von Friesen.

98 Campbell 2020: 50.

99 Neumaier 2019: 36 f.

100 Vgl. den Beitrag von Costanza in diesem Band.

101 Vgl. einführend van Oorschot 2023.

deren Seite wird das Bild des Netzwerks theologisch, anthropologisch und ekklesiologisch gedeutet und bekommt als dogmatisches Leitbild orientierenden Charakter. In seiner Funktion als Leitbild dient es erstens nach innen zur Beschreibung einer Gemeinschaft. Zwischen den Beteiligten bestehen fluide Verbindungen, die jederzeit veränderlich sind und. Entscheidend ist die persönliche Wahl Einzelner, die zu starken oder schwachen Verbindungen führen.<sup>102</sup> Diese Netzwerkstruktur wird zweitens egalitär gedeutet: Das Netzwerk ist eine Gemeinschaft unter Gleichen, es wird als »demokratisch«, »flattened« und »antihierachical« beschrieben und stellenweise durch den Verweis auf das Priestertum aller Glaubenden dogmatisch gedeutet. Autorität wird durch Authentizität und Kompetenz erworben (shifting authority).<sup>103</sup> Amt und Beauftragung verlieren ebenso an Bedeutung wie Institutionen und Organisationen. Die Identität der Gemeinschaft gründet drittens in einem verbindenden religiösen Narrativ, das als Kristallisationspunkt und Gravitationszentrum der Netzwerke dient (storied identity).<sup>104</sup> Gegründet im Geist werden die Netzwerke als variabel in Zeit und Raum beschrieben – es handelt sich zugleich um eine asynchrone wie zeitlose und ortlose Gemeinschaft.<sup>105</sup> Stellenweise wird diese potentiell universale Vernetzung mit der Figur des universalen Leibes Christi verbunden.<sup>106</sup> Nach außen kennzeichnen sich Netzwerke viertens durch eine Vielzahl von Interaktionen an ihren offenen Rändern. So können sie als Teil verschiedener sich überlappender Lebenswelt-Netze und ihrer Praktiken beschrieben werden (convergent practise). Deutlich wird dabei auch eine enge Verbindung zwischen online und offline-Netzwerken (multiside reality).<sup>107</sup> Dass diese netzförmigen Gemeinschaften nicht ohne Spannung zu bestehenden religiösen Gemeinschaften existieren, stellt Thomas Schlag treffend heraus.<sup>108</sup>

Wieweit diese Beschreibungen tragen und was darüber hinaus ekklesiologisch zu konzipieren ist, macht die Zusammenfassung der bisherigen Erträge erkennen: In geteilten Symbolwelten kommunizierende und in und durch Interaktion und gemeinsame Rituale gebildete Gemeinschaften beruhen auf den

102 Vgl. Cloete 2015; Campbell/Garner: 73.

103 Vgl. Campbell/Garner: 73. 77–78; Friesen 2009: 115.

104 Vgl. Campbell/Garner 2016: 68.

105 Vgl. Dyikuk 2020: 34.

106 Vgl. Ebd.

107 Vgl. Campbell/Garner 2016: 77–78.

108 »Dadurch haben sich längst Kommunikationskontexte außerhalb kirchlicher Planungs- und Steuerungsmacht entwickelt, deren Akteur\*innen sich auf Inhalte des christlichen Glaubens beziehen, ohne sich an bestimmte kirchliche oder theologische Normvorgaben und Logiken gebunden zu fühlen –, man denke beispielsweise an die inzwischen vielen Trauerforen, in denen sowohl implizit wie explizite intensive theologische und seelsorgerliche Ausdrucksformen zu beobachten sind.« Schlag 2021: 285. Vgl. Beck 2021: 310, 312.

Zeugnissen Einzelner. Diese *symbolic communities* sind als Zeugnisgemeinschaften Praxisgemeinschaften, die in einem komplexen und dauerhaft fluiden Wechselspiel zwischen Zeug\*innen, Zeugnis und Gemeinschaft stehen. Ihre Dynamik entsteht durch Prozesse von Anerkennung und den damit verbundenen Praktiken des Liken, Weiterleitens, Verlinken, Antwortens und ähnlichem als hybride Konstruktionen privater und öffentlicher Kommunikation. Es handelt sich um Kommunikationsgemeinschaften, die von der Partizipation, Beteiligung und Reziprozität leben. Damit formen sich neue Formen von Autorität und Steuerung.

## 5 Wir sind alle Individuen!?

»We're all individuals!« In digitalen Räumen tritt zunächst religiöse Praxis als individuelle Praxis in den Blick. »We're all different!« Auf den zweiten Blick scheint man es mit einer Vielzahl plattformadäquat angepasster Individuen zu tun zu haben, deren Individualität in der Uniformität der medialen Authentizitätsanforderungen besteht: »I'm not.« – »Shhh!«

Die Verbindung von medienwissenschaftlicher Beschreibung mit den interdisziplinären Testimonial Studies hat gezeigt, dass diese Individualisierung begleitet wird von komplexen Wechselverhältnissen zwischen Zeug\*in, Zeugnis und ihren Rezipient\*innen. Als soziale Praxis hat Zeug\*innenschaft auch im digitalen Raum das inhärente Potential zur Vergemeinschaftung und löst Offline-Gemeinschaften vielfach ab.

So bieten die folgenden Überlegungen nicht mehr als eine erste Erkundung weiter zu erhellender Deutungspotentiale der Testimonial Studies für die Reflexion der empirisch beschriebenen Prozesse religiöser Praxis und Vergemeinschaftung im Kontext der Theologie. Dabei kann gerade die breite Tradition des Begriffs in der theologischen Tradition zu einem Bewusstsein auch für die Herausforderungen von Zeug\*innenschaft beitragen. Dabei geht es mir weniger um die Zweifel an der Zuverlässigkeit einzelner Zeugen, die unter der Überschrift ›*crisis of witnessing*‹ in den Testimonial Studies insbesondere im Blick auf juristische Zusammenhänge diskutiert wurde. Vielmehr geht es um den herausgearbeiteten Zusammenhang von Epistemologie und Ethik. Zeug\*innenschaft wird somit von einer sozialen Gegebenheit zu einer Gestaltungs- und Reflexionsaufgabe.

## Literatur

- Axt-Piscalar, Christine 2013: Was ist Theologie? Klassische Entwürfe von Paulus bis zur Gegenwart. Tübingen/Stuttgart, Mohr Siebeck.
- Baym, Nancy K. 2015: *Personal Connections in a Digital Age*. 2. Auflage. Cambridge, Polity.
- Beck, Wolfgang 2021: Digitale Konnektivität als christliche Sozialform? Von brüchigen Stabilitätsversprechen zu rhizomatisch-ekklesialen Szenen. In: Ders./Nord, Ilona/Valentin, Joachim (Hg.): *Theologie und Digitalität. Ein Kompendium*. Freiburg/Brsg., Herder: 302–318.
- Braverman, Julia 2008: Testimonials Versus Informational Persuasive Messages. In: *Communication Research* 35 (5): 666–694. <https://doi.org/10.1177/0093650208321785>.
- Campbell, Heidi 2013: *Religious practice in new media worlds*. London, Routledge.
- Campbell, Heidi A. 2020: What Religious Groups Need to Consider when Trying to do Church Online. In: Dies. (Hg.): *The Distanced Church. Reflections on Doing Church Online*. Oak Trust, Digital Religions Publications. <https://hdl.handle.net/1969.1/187891> (abgerufen am 15. 11. 2024).
- Campbell, Heidi A./Garner, Stephen 2016: *Networked Theology. Negotiating Faith in Digital Culture*. Engaging Culture Series. Grand Rapids, Baker Academic.
- Campbell, Heidi A./Garner, Stephen/Dyrness, William/Johnston, Robert 2016: *Networked Theology. Negotiating Faith in Digital Culture*. Engaging Culture Series. Grand Rapids/MI, Baker Academic.
- Caspers, Markus 2009: *Werbung. Ein Schnellkurs*. Köln, DuMont.
- Cloete, Anita L. 2015: Living in a digital culture. The need for theological reflection. In: *HTS Theologies Studies/Theological Studies* 71 (2): 3. <https://doi.org/10.4102/hts.v71i2.2073>.
- Daniel-Siebenmann, Claudia: Christi Leib für Dich im Livestream. Abendmahl online feiern? Online verfügbar unter <https://theonet.de/2020/04/18/christi-leib-fuer-dich-im-livestream-abendmahl-online-feiern/> (abgerufen am 15. 11. 2024).
- De Gruchy, John 2007: Public Theology as Christian Witness. Exploring the Genre. In: *International Journal of Public Theology* 1: 26–41.
- Duff, Nancy J. 2013: Praising God Online. In: *Theology Today* 70 (1): 22–29. <https://doi.org/10.1177/0040573612472898>.
- Dyikuk, Justine John 2020: Digital Ecclesiology. Setting the Parameters for a Post-Pandemic Era Church. In: Campbell, Heidi A. (Hg.): *Digital Ecclesiology. A Global Conversation*. OAK Trust, Digital Religions Publications: 32–39. <https://hdl.handle.net/1969.1/188698> (abgerufen am 15. 11. 2024).

- Evangelisch.de 2020: YEET. Das evangelische Contentnetzwerk. <https://yeet.evangelisch.de/wer-oder-was-ist-yeet> (abgerufen am 15. 11. 2024).
- Fitrianto, Mohammad Eko/Dharmmesta, Basu Swashta/Purwanto, Bernardinus Maria 2024: Imagine it happening to my classmates. Using video testimonials as a social marketing intervention in adolescent smoking cessation programs. In: *Cogent Business & Management* 11 (1), <https://doi.org/10.1080/23311975.2024.2321927>.
- Friedrich, Benedikt; Reichel, Hanna; Renkert, Thomas 2020: Citizen Science, the Body of Christ, and Testimonial Epistemology. In: *The Ecumenical Review* 72 (2): 223–241. <https://doi.org/10.1111/erev.12507>.
- Friesen, Dwight J. 2009: Thy kingdom connected. What the church can learn from Facebook, the Internet, and other networks. Grand Rapids/MI, Baker.
- Gorell, Angela Williams 2020: New Media and a New Reformation? In: Campbell, Heidi A. (Hg.): *The Distanced Church. Reflections on Doing Church Online*. Oak Trust, Digital Religions Publications: 58–60. <https://hdl.handle.net/1969.1/187891> (abgerufen am 15. 11. 2024).
- Hörsch, Daniel 2020: Digitale Verkündigungsformate während der Corona-Krise. Eine Ad-hoc-Studie im Auftrag der Evangelischen Kirche in Deutschland. Berlin, midi/Ev. Werk für Diakonie und Entwicklung e. V.
- Käser, Matthias 2023: Für das Sagbare. Ein Plädoyer für das Ethos des Erzählens im Angesicht von Gewalt und Unrecht. Bielefeld, transcript Verlag.
- Krämer, Sybille 2011: Vertrauen schenken. Über Ambivalenzen der Zeugenschaft. In: Schmidt; Sibylle/Krämer, Sybille/Voges, Ramon Voges (Hg.): *Politik der Zeugenschaft. Zur Kritik einer Wissenspraxis*. Edition Moderne Postmoderne. Bielefeld, transcript Verlag: 117–140.
- Krämer, Sybille 2017: Spur – Zeuge – Wahrheit. In: Däumer, Matthias/Kalisky, Aurélia/Schlie, Heike (Hg.): *Über Zeugen. Szenarien von Zeugenschaft und ihre Akteure*. Paderborn, Wilhelm Fink Verlag: 147–166.
- Krämer, Sybille 2021: Der Verlust des Vertrauens. Medienphilosophische Perspektiven auf Wahrheit und Zeugenschaft in digitalen Zeiten. In: Schicha, Christian/Stapf, Ingrid/Sell, Saskia (Hg.): *Medien und Wahrheit*. Baden-Baden, Nomos: 25–42.
- Krämer, Sybille/Schmidt, Sibylle/Schüle, Johannes Georg (Hg.) (2017): *Philosophie der Zeugenschaft*. Paderborn: mentis. <https://doi.org/10.5555/9783957438102>.
- Liebsch, Burkhard 2012: Aktuelle Historisierungen der Zeugenschaft. Zur »Kritik einer Wissenspraxis« und zum »Recht der Literatur« jenseits von Wissen und Recht. In: *PhR* 59 (3): 217–235. <https://doi.org/10.1628/003181512803237529>.

- Longmire, Monica R. 2008: Digital narratives: Creating diabetes awareness through testimonials and communities of faith. Ohio State University, University Publishing. <http://hdl.handle.net/1811/32178> (abgerufen am 15.11.2024).
- Neumaier, Anna 2016: religion@home?: religionsbezogene Online-Plattformen und ihre Nutzung. Eine Untersuchung zu neuen Formen gegenwärtiger Religiosität. Religion in der Gesellschaft. Würzburg, Ergon.
- Neumaier, Anna 2019: Christian Online Communities. In: Heidelberg Journal of Religions on the Internet 14: The Dynamics of Religion, Media, and Community. <https://doi.org/10.17885/heup.rel.2019.0.23946>.
- Neumaier, Anna 2022: Christliches Influencing in sozialen Medien. Religiöse Stile, Entkonfessionalisierung und die Konsequenzen für religiöse Autorität. In: Zeitschrift für Religion und Weltanschauung 3. <https://www.ezw-berlin.de/publikationen/artikel/christliches-influencing-in-sozialen-medien/> (abgerufen am 15.11.2024).
- Nord, Ilona; Luthe, Swantje 2020: Hope-Storytelling in the Age of Corona. How Pastors Foster the Community of Faith. In: Campbell, Heidi A. (Hg.): The Distanced Church. Reflections on Doing Church Online. Oak Trust, Digital Religions Publications: 67–70. <https://hdl.handle.net/1969.1/187891> (abgerufen am 15.11.2024).
- Opitz, Peter 2017: Identitätsmerkmale der reformierten Bekenntnstradition in historischer Sicht. In: Bienert, Maren/Hofheinz, Marco/Jochum-Bortfeld, Carsten/Meyer zu Hörste-Bührer, Raphaela J./van Oorschot, Frederike (Hg.): Neuere reformierte Bekenntnisse im Fokus. Studien zu ihrer Entstehung und Geltung. Reformiert! 2. Zürich, Theologischer Verlag: 25–54.
- Prokić, Tanja/Schankweiler, Kerstin 2023: Gefühlte Nähe. In: Inquiries into Art, History, and the Visual. Beiträge zur Kunstgeschichte und visuellen Kultur 4 (3): 465–488. <https://doi.org/10.11588/XXI.2023.3.99103>.
- Reichel, Hanna 2015: Theologie als Bekenntnis. Karl Barths kontextuelle Lektüre des Heidelberger Katechismus. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.
- Rojek, Chris 2015: Presumed Intimacy. Hoboken/OH, Wiley.
- Rota, Andrea/Krüger, Oliver 2019: The Dynamics of Religion, Media, and Community. In: Heidelberg Journal of Religions on the Internet 14: The Dynamics of Religion, Media, and Community. <https://doi.org/10.17885/heup.rel.2019.0.23945>.
- Schankweiler, Kerstin/Straub, Verena/Wendl, Tobias (Hg.) 2019: Image Testimonies. Witnessing in Times of Social Media. Routledge Studies in Affective Societies Series. Milton, Routledge.

- Schlag, Thomas 2021: Von der Möglichkeit zur Selbstverständlichkeit. Überlegungen zu einer Ekklesiologie der Digitalität. In: Beck, Wolfgang/Nord, Ilona/Valentin, Joachim (Hg.): *Theologie und Digitalität. Ein Kompendium*. Freiburg/Brsg., Herder: 281–301.
- Schlag, Thomas/Nord, Ilona/Beck, Wolfgang/Bünker, Arnd/Lämmlin, Georg/Müller, Sabrina et al. (Hg.) 2023: *Churches online in times of corona. Die CONTOC-Studie. Empirische Einsichten, Interpretationen und Perspektiven*. Heidelberg/Wiesbaden, Springer Fachmedien/Springer VS. <https://doi.org/10.1007/978-3-658-41728-4>.
- Schlie, Heike/Kalisky, Aurélia/Däumer, Matthias (Hg.) 2017: *Über Zeugen. Szenarien von Zeugenschaft und ihre Akteure*. Paderborn, Wilhelm Fink Verlag.
- Schmidt, Sibylle 2015: *Ethik und Episteme der Zeugenschaft*. Konstanz, Konstanz University Press.
- Schmidt, Sibylle 2019: Zeugenschaft. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 67 (6): 974–978. <https://doi.org/10.1515/dzph-2019-0071>.
- Schmidt, Sibylle; Voges, Ramon 2011: Einleitung. In: Dies./Krämer, Sibylle/Ders. (Hg.): *Politik der Zeugenschaft. Zur Kritik einer Wissenspraxis. Edition Moderne Postmoderne*. Bielefeld, transcript Verlag: 7–20.
- Schweiger, Günter/Schrattenecker, Gertraud 2005: *Werbung*. 6. Auflage. Stuttgart, Beck.
- Sievert, Holger/Reimann, Ralf-Peter 2021: Nachhaltige Digitalisierung evangelischer Gottesdienste in Deutschland. Ausgewählte Ergebnisse der 2021er Befragungsstudie »Rezipiententypologie evangelischer Online-Gottesdienstbesucher\*innen während und nach der Corona-Krise« (ReTeOG 2). In: *EPD Dokumentation* 39: 42–65.
- Stalder, Felix 2017: *Kultur der Digitalität*. 3. Auflage. Berlin, Suhrkamp.
- Theißen, Henning 2011: Zeugnis. Hermeneutische Überlegungen zu einer ekklesiologischen Grundlagenkategorie. In: *Evangelische Theologie* 71 (6): 444–460.
- Theißen, Henning 2017: Angenommene Gewissheit. Zur religiösen Grammatik des Zeugnisses. In: Däumer, Matthias/Kalisky, Aurélia/Schlie, Heike (Hg.): *Über Zeugen. Szenarien von Zeugenschaft und ihre Akteure*. Paderborn, Wilhelm Fink Verlag: 213–226.
- Thomas, Günter 2017: Vier Typen der religiösen Zeugenschaft. Gewissheitsmodi, Medien der Kommunikation, Techniken der Sicherung und soziale Konstellationen. In: Däumer, Matthias/Kalisky, Aurélia/Schlie, Heike (Hg.): *Über Zeugen. Szenarien von Zeugenschaft und ihre Akteure*. Paderborn, Wilhelm Fink Verlag: 227–253.

- van Oorschot, Frederike 2021: Gemeindebilder und Kirchenverständnis. Zur (neu)eröffneten Debatte um Gemeinde und Ekklesiologie im Licht digitalen kirchlichen Lebens. In: Meyns, Christoph/Raatz, Georg (Hg.): Was braucht die Gemeinde? Zum Wechselspiel zwischen kirchlichen Transformationsprozessen und Ekklesiologie. Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt: 109–126.
- van Oorschot, Frederike 2023: Digitale Theologie und digitale Kirche. FEST kompakt 7. Heidelberg, Heidelberg University Publishing. <https://doi.org/10.11588/heibooks.1271>.
- van Oorschot, Frederike 2024: Soteriologie in der Klimakrise?! Oder: Zum Status theologischer Rede zwischen Zeug\*innenschaft und status confessionis. In: Cursor\_ Zeitschrift Für Explorative Theologie. <https://doi.org/10.21428/fb61f6aa.176809ad>.
- van Oorschot, Frederike 2025: Testimonial for Christ? A theology of witness in conversation with testimonial studies. In: Cultural Witness and Public Theology. Special Issue International Journal for Systematic Theology (hg. von Graham Tomlin, Christine Schliesser und Frederike van Oorschot) [im Druck]
- von Sinner, Rudolf 2011: Öffentliche Theologie. Neue Ansätze in globaler Perspektive. In: Evangelische Theologie 71 (5): 324–340. <https://doi.org/10.14315/evth-2011-71-5-324>.
- Wischhoff, Mona/Tuna, Zeynep/Zinsmaier, Isabelle/Arndt, Verena (2022): Bezeugen. Einleitende Perspektiven auf Praktiken der Zeugenschaft. In: Tuna, Zeynep/Wischhoff, Mona/Zinsmaier, Isabelle (Hg.): Bezeugen. Mediale, forensische und kulturelle Praktiken der Zeugenschaft. Unter Mitarbeit von Verena Krenberger und Simone Schmitz. Kriminalität in Literatur und Medien 2. Berlin/Heidelberg, J. B. Metzler: 1–13.



## Identitätsarbeit 4.0 – Disempowerment

Mit Selfies zurück in den identitären, heteronormativen Einheitsbrei

Lars Allolio-Näcke

### A Motivation

Es ist nun 20 Jahre her, dass ich mich in meiner Dissertation mit dem Thema Identität beschäftigt habe.<sup>1</sup> Damals beschäftigte mich die Frage, wie man den Identitätsangeboten, die von außen auf einen zukommen, entgegen – und wenn nicht, wie man sie emanzipativ wenden kann. Konkreter Anlass war der Diskurs über ostdeutsche Frauen, der ihre DDR-Biografien stark abwertete und im Grunde nur Negativfolien für eine gelungene Identitätsarbeit anbot. Mit Hilfe der Foucaultschen Diskursanalyse konnte ich zeigen, dass es durchaus gelingen kann, zwar auf diese Angebote einzugehen, sie aber emanzipativ zu wenden. Angesprochen auf das Diskursmuster ›ostdeutsche Frauen seien Rabenmütter gewesen‹, weil sie ihre Kinder sehr früh in die Kindertageseinrichtung gebracht hätten, hob meine damalige Interviewpartnerin hervor, dass sie eine frustrierte Mutter sei, wenn sie ohne Arbeit allein mit dem Kind zu Hause bleiben würde, und dass das Kind bei weitem nicht das können würde, was es kann, wenn es nicht in den sozialen Verband einer Kindertageseinrichtung eingebunden wäre. Es käme, so die Interviewpartnerin, nicht darauf an, wieviel Zeit man mit dem Kind verbringe, sondern darauf, welche Qualität die Zeit auszeichnet, die man mit dem Kind verbringt. Sie wendet also das quantitative Negativargument (zu wenig Zeit) in ein qualitatives Positivargu-

---

1 Allolio-Näcke 2007.

ment (Qualitätszeit) und gewinnt so Freiheitsgrade, eine ostdeutsche Mutter sein zu können, ohne sich die Vorwürfe der Mehrheitsgesellschaft aneignen zu müssen. Dass hierzu auch gesamtgesellschaftlich ein Umdenken stattgefunden hat, zeigt der aktuell bestehende Anspruch auf einen Betreuungsplatz in einer Kindertageseinrichtung nach Vollendung des ersten Lebensjahres (§ 24 Abs. 2 SGB VIII).

Nun war der Konsultationsprozess Mensch 4.0 für mich Anstoß genug, nach 20 Jahren erneut die Frage aufzuwerfen, wie es um Identitätsarbeit von jungen Frauen und Männern bestellt ist. Ich ging mit der naiven Vorstellung in den Forschungsprozess hinein, die zunehmend digitale Welt an Möglichkeiten würde das Maß an Individualisierungen enorm vergrößern und somit Emanzipation und Identitätsarbeit in neuem Ausmaß erlauben: Facebook, Instagram, TikTok, digital storytelling, Selfies, Blogs und was mir in diesem digitalen Universum noch alles entgangen ist.

Nach einer kurzen Einführung in das Diskursmodell nach Foucault werde ich die Leserinnen und Leser an meinen Befunden teilhaben lassen, die sich im Wesentlichen auf den Bereich der Selfies beziehen und die mich ziemlich erüchtert haben.

## **B Die Rückbesinnung auf Identität**

In einer Zeit, für die permanenter Wandel und Veränderungsbeschleunigung als zentrale Charakteristika postuliert werden, dürfte es folgerichtig kaum noch etwas Fixes und Beständiges geben; Unsicherheits- und Kontingenzerfahrungen prägen zunehmend den Alltag. Zumindest dominiert diese Sicht die soziologische und psychologische Theorielandschaft. Exemplarisch hierfür stehen die Begriffe des Patchworks,<sup>2</sup> der Flexibilität<sup>3</sup> und der Fragmentierung.<sup>4</sup> Im Allgemeinen zielen sie auf die These ab, dass mit dem Verlust von Sicherheiten die Orientierungen, Positionierungen und vor allem Entscheidungen schwieriger werden. Stattdessen ist zu beobachten, dass das Leben der Individuen weiterhin in (mehr oder weniger) geordneten Bahnen verläuft, und dass es ihnen (scheinbar?) gelingt, Differenzen auszuhalten und trotz der Optionenvielfalt Entscheidungen zu treffen.

In der Geschichte der Psychologie spielt das Problem von Kontinuität und Wandel der Identität nur eine untergeordnete Rolle. Seit den Anfängen der

---

2 Keupp 1999.

3 Sennett 1998.

4 Gergen 1996.

psychologischen Identitätstheorie bei Freud<sup>5</sup> und Erikson<sup>6</sup> wird Identität in der Regel als zu realisierende Entwicklungsaufgabe gefasst,<sup>7</sup> die spätestens mit dem Erreichen des Erwachsenenalters und der Lösung der Identitätskrise abgeschlossen ist. Identität wird begriffen als individueller Entwicklungsprozess, in den nur bedingt (aktuelle) soziale und kulturelle Kontexte eingehen. Mit der Konzeption der Identität als Entwicklungsaufgabe geht eine Setzung von Normen einher, an die sich die Individuen anpassen sollen (z. B. Gegenüberstellung einer »gelungenen« und einer »diffusen« Identität). Diese Normen sind in bestimmten, aufeinander abfolgenden Stadien/Stufen verankert. Sie müssen in genau dieser Reihenfolge durchlaufen werden und gewährleisten eine Stabilität nur innerhalb eines solchen Stadiums. Hat ein Individuum einmal seine Identitätskrise gelöst, so wird Identität fortan als unveränderlicher Wesenskern begriffen. Ein Mensch hat eine Identität. Statt folglich wie bisher die Frage nach dem ›Wer bist du?‹ zu stellen, müsste man eher fragen: ›Wer werde ich?‹ Genau dies wird mit dem Konzept des ›Doing Identity‹ intendiert. Was ist damit gemeint?

*Doing Identity* bringt zwei Komponenten der Identitätsbildung zusammen: die kollektive auf relativ stabilen und dauerhaften sozialen Umständen aufliegende Identitätsgebung und die individuelle ›Arbeit an dieser Identität‹, die ausgehend von Momenten des Zweifels an dieser Zuschreibung Modifikationen vornimmt und erzeugt. Ohne Zweifel sind Individuen einem permanenten Prozess des Positioniert-Werdens ausgesetzt. Dies bezeichnet aber nur die eine Seite der Medaille. Dem ist hinzuzufügen, dass Individuen ebenso über Möglichkeiten verfügen, diese vorgegebenen Orientierungsraster zu modifizieren. Identität meint somit einen unabschließbaren kulturellen Prozess der Herstellung durch Positionierung im Spiel von Identifikation des ›Eigenen‹ und der Abgrenzung von ›Anderen‹. Als was ich erkannt und benannt werde, ist der Ausgangspunkt des alltäglichen Prozesses von *Doing Identity*, des Ineinandergreifens des (passiven) Positioniert-Werdens und der (aktiven) eigenen Positionierung im sozialen Raum.

Entscheidend für den Weg vom Positioniert-Werden zur aktiven Positionierung und damit für das Konzept des *Doing Identity* ist dabei – so die These – das Moment des Zweifels. Denn die Frage nach dem ›Wer bin ich?‹ ist keine, die sich situations-, macht- oder zeitunabhängig stellt. Sie ist eine aktuelle Frage, die immer dann auftaucht, wenn sich Zweifel einstellen. Zweifel an bestehenden Orientierungen, Zweifel an einer zugeschriebenen Identität und Zweifel an sich selbst, Zweifel bei Entscheidungen, Zweifel an dem, was um einen

---

5 Freud 1999.

6 Erikson 1965; Erikson 1995.

7 Havinghurst 1948.

geschieht. Dieser Zweifel, nicht die Krise, wie sie bei Erikson im Adoleszenzalter beschrieben wird, ist es, der die alltägliche Identitätsarbeit ausmacht.<sup>8</sup>

Im Folgenden werde ich versuchen, den angesprochenen Zweifel einzufangen und produktiv für die Beschreibung von Identitätsarbeit – das *Doing Identity* – fruchtbar zu machen.

## C Oszillierende Identität – Zwischen Positioniert-Werden und Positionierung

Entscheidend für das *Doing Identity* ist – wie bereits erwähnt – die Situierung der Individuen in den sozio-kulturellen Kontext. Dieser lässt sich mit Michel Foucault als mehrdimensionaler Raum (Dispositiv) beschreiben, welcher sich durch Macht- und Wissensprozesse strukturiert. Gilles Deleuze sieht diesen Raum durch Linien der Sichtbarkeit und des Aussagens (Wissen) sowie durch Kräftelinien (Macht) charakterisiert, die die Beziehung zwischen dem, was gesehen und was gesagt werden kann, bestimmen. Durch die ersten beiden gewinnt das Dispositiv die Fähigkeit: »sehen zu machen oder sehen zu lassen und sprechen zu machen oder sprechen zu lassen.«<sup>9</sup> Damit wird bestimmt, welches Wissen und welche Aussagen, die erst ›transzendente‹ Objekte wie Identität entstehen lassen, an einem bestimmten historischen Ort möglich sind. Die Kräftelinien stellen in dieser Konstellation den Garanten der Stabilität einer solchen konstruierten Realität dar, sie »bewerkstelligen das Kommen-und-Gehen vom Sehen zum Sprechen und anders herum.«<sup>10</sup>

Wer ich bin, welche mögliche Identität ich mir geben kann und will, ist folglich zunächst abhängig von der raum-zeitlichen Konstellation, in der ich mir diese Frage stelle und in der sich das *Doing Identity* vollzieht. Es bestehen bestimmte Regeln, Normen und Beschränkungen, auf die ich mich einlassen muss und aus denen ich meine Identität schöpfen kann. So bestimmt – wie feministische Untersuchungen gezeigt haben – beispielsweise das Bezeichnen eines Mädchens als Mädchen schon kurz nach der Geburt zu einem Großteil, wie die Umwelt auf das Kind reagiert, wie es sozialisiert und erzogen wird.<sup>11</sup> Richtigerweise wird bei einem solchen Bezeichnungsprozess, der Identifizierung eines Menschen durch eine bezeichnende Aussage, von »Einschreibung«<sup>12</sup> gesprochen. Ein Wissen – es gibt Menschen männlichen und weiblichen Ge-

8 Allolio-Näcke/Kalscheuer 2003.

9 Deleuze 1991: 154.

10 Ebd.

11 Tißberger 2001.

12 Foucault 1978: 50 ff.

schlechts – wird in das Verhalten, ja in den Körper eingeschrieben.<sup>13</sup> Das dies so ist, zeigen die Identitätskrisen beispielsweise von Transmensch(en), die sich in schmerzhaften Prozessen mit diesen Identitätszuschreibungen auseinandersetzen müssen, ohne sie wirklich brechen zu können. Sie lassen sich verschieben, sie lassen sich differenzieren, aber auflösen lassen sie sich nicht. Was hier zum Ausdruck kommt, ist die nachhaltige Wirkung des Positioniert-Werdens und der (versuchten) Determination.

Es wäre jedoch ein Trugschluss zu glauben, das Individuum sei vollständig determiniert. Vielmehr verfügt das Individuum durchaus über die Möglichkeit, sich diesem Determinationszwang zu entziehen und Freiheitsgrade zu erlangen; mit anderen Worten: sich aktiv zu positionieren. Diesen Prozess der aktiven Positionierung versteht Deleuze mit dem Begriff der Subjektivierungslinie.<sup>14</sup> Diese kann die Dimension bilden,

»durch die der gesamte Raum neustrukturiert wird, um zu verhindern, dass die Kraftlinien definitive Konturen festlegen. Die Subjektivierungslinie ist ein Prozess, eine Produktion von Subjektivität in einem Dispositiv: sie muss, insoweit es das Dispositiv zulässt oder ermöglicht, geschaffen werden. Sie ist eine Fluchtlinie. Sie entgeht allen vorangehenden Linien, sie macht sich davon. Das Selbst ist weder ein Wissen noch eine Macht. Es ist ein Individuierungsprozess, der sich auf Gruppen oder Personen bezieht und sich den etablierten Kräfteverhältnissen sowie den konstituierten Wissensarten entzieht: eine Art Mehrwert.«<sup>15</sup>

Die Deleuze'schen Beschreibungen des Individuierungsprozesses sind sehr überzeugend, doch sie lassen sich vertiefen, insbesondere in Bezug auf den Auslöser dieses Prozesses. Dieser Auslöser ist das Moment des Zweifels an den zugeschriebenen Positionierungen.

## D Doing Identity

Die Frage ist nun, was dies konkret für den Alltag und für die Definition des Selbst bedeutet. Eine Annäherung ist über Foucaults Verständnis der ›Ästhetik der Existenz‹ möglich. Dabei geht es darum, die bestehenden Beziehungen zwischen den drei Dimensionen des Dispositivs – Wissen, Macht und Selbst – zu erkennen und sich in dieser Konstellation als ein Subjekt zu begreifen, »das um seine letztlich nie zu überwindende Unterworfenheit weiß und sich durch

13 Müller 2001.

14 Deleuze 1991: 155 f.

15 Ebd.

seine reflektierte Lebenskunst, eine ›Ästhetik der Existenz‹ konstituiert und so Momente von Freiheit gewinnt; ein gedoppeltes Subjekt also, das unterworfen und frei zugleich ist.«<sup>16</sup>

Von ›Unterwerfung des Selbst‹ kann insofern gesprochen werden als das Subjekt zur Selbstbestimmung der eigenen Identität auf bereits existierende Identitätsangebote zurückgreift beziehungsweise sie bereits via Einschreibung verinnerlicht hat. Das heißt, dem Prozess des *Doing Identity* gehen bestimmte Konfigurationen und Restriktionen voran, die das Subjekt an einen bestimmten sozialen, hierarchischen und psychischen Ort binden. Die ›Gewinnung von Freiheitsmomenten‹ hingegen bezieht sich auf die Gestaltungsmöglichkeiten des Subjektes, die sich ausgehend vom Zweifel an den Fremd-Positionierungen auftun. Zwar wird für die eigene Selbstbestimmung unvermeidlich auf diese zurückgegriffen, doch ist Zweifel die Bedingung der Möglichkeit der Modifikation und Veränderung dieser Grenzen und Restriktionen.

Was folgt nun aus all dem für das Verständnis von Identität? Mit dem Konzept des *Doing Identity* ist im Kern eine Kritik und Revision des in der Psychologie dominanten Identitätsverständnisses intendiert. Identität kann kein abgeschlossener Status in der von Erikson<sup>17</sup> beschriebenen Form sein, sondern muss vielmehr als Ineinandergreifen des passiven Positioniert-Werdens und des aktiven und permanenten Positionierens verstanden werden. Folgerichtig ist die Rede von der eigenen Identität lediglich eine Momentaufnahme und nichts, was mir eigen ist, sich in mir verankert oder in mir wurzelt. Während das Positioniert-Werden immer bestrebt ist, ein Subjekt auf eine Identität festzuschreiben, zielt das aktive Sich-Selbst-Positionieren darauf ab, sich selbst und damit aber auch die vorgegebenen Bestimmungen zu verändern.

Dies funktioniert, indem das Subjekt sich zunächst in die erlebte Differenz zur selbstbestimmten Identität einpasst, die Vorgängigkeit des Positioniert-Werdens anerkennt. Ohne diese gäbe es die Möglichkeit einer aktiven, selbstbestimmten Positionierung nicht.<sup>18</sup> Doch mit dem Augenmerk darauf, dass diese als Differenzen erlebten Fremd-Positionierungen keine ausschließlichen sind, sondern nur eine Option unter vielen darstellen, entsteht ein Möglichkeitsraum, der Wege zwischen oder durch diese Differenzen eröffnet.

Ist dieser Möglichkeitsraum erst einmal eröffnet, wird das Subjekt in die Lage versetzt, diese Differenzen strategisch und spielerisch zu nutzen und/oder zu brechen. Damit hat es die Wahl zwischen der angebotenen Identität oder einer anderen, es kann entscheiden zwischen dem Bekenntnis zur vorbestimmten Identität oder deren Verweigerung. Möglich ist auch, dass das

---

16 Rüb 1990: 199 mit Zitat aus: Foucault 1986: 317.

17 Erikson 1965.

18 Vgl. Butler 2001.

Subjekt keinen dieser Wege einschlägt und sich für ein ›quer hindurch‹ entscheidet – den Versuch, einer irgendwie gearteten, festschreibenden Identität zu entkommen. Dass dies zunächst nur temporär der Fall sein kann, garantiert den Fortbestand des sich aus Wissen und Macht zusammensetzenden sozialen Gefüges, das sich nur langsam verändert. Doch selbst dieser temporäre Versuch, dem Positioniert-Werden zu entkommen, erzeugt ein Wissen, das die Möglichkeit einer aktiven Mitgestaltung des sozialen Raumes birgt, ohne ihn dadurch abzuschaffen.

## E Doing Identity im digitalen Zeitalter

Die neuen Medien haben diesen Prozess nun noch offener und gestaltbarer werden lassen, denn im schier unendlichen Raum von TikTok, Instagram und Co. könnten sich Subjekte ins Unendliche entwerfen, auch wenn sich diese Identitätskonstruktionen nur zum Teil dann in der Realität abbilden. Tanja Gojny hat sich in diesem Zusammenhang mit Selfies beschäftigt und hebt deren emanzipatorisches Potenzial hervor,

»bei denen die Fotografierten als Fotografierende selbst entscheiden können, wie sie sich in Szene setzen, welchen Normen sie dabei entsprechen und welche sie bewusst unterlaufen wollen und wie sie sich in den (Teil-)Öffentlichkeiten der Social Media zeigen oder vielleicht auch verbergen wollen.«<sup>19</sup>

Nach Jan-Hinrich Schmidt/Ingrid Paus-Hasebrink/Uwe Hasebrink bieten soziale Netzwerke

»sowohl eine ganz reale als auch eine Als-ob-Welt zum Kennenlernen und Ausprobieren in den für Jugendliche und Heranwachsende zentralen Feldern an [...], um mit der eigenen Identität online zu experimentieren und zu spielen, sich selbst ausprobieren und Selbstbewusstsein aufzubauen.«<sup>20</sup>

Was bei meiner Recherche zum Thema Selfie und Identität so emanzipatorisch begann, verschwand auch so schnell wieder, wie es aufgepoppt war. Statt auf Vielfältigkeit stieß ich auf Konformität, statt auf Emanzipation und Empowerment auf Verfestigung und Reproduktion von traditionellen Geschlechterrollen, selbst der Tod blieb unausweichlich. Aber der Reihe nach.

19 Gojny 2017: 2.

20 Schmidt/Paus-Hasebrink/Hasebrink 2009: 153.

Was ist ein Selfie? Im Anschluss an Ulla Autenrieth können als spezifische Selfie-Merkmale gelten:

- ◆ »Das jeweilige Foto wurde von dem oder den Abgebildeten selbst angefertigt.«
- ◆ »Das so entstandene Bild wird anschließend über eine entsprechende Social Media Plattform distribuiert.«
- ◆ »Konstituierend für das Selfie ist [...] seine Verwendung als Kommunikationsmittel.«
- ◆ »Aufgrund der Präsentationslogik vieler Social Media Angebote liegt der intentionale Fokus der Selfies auf seiner Bedeutung für den Moment.«<sup>21</sup>

»Bei der Aufnahme von Selfies nehmen Menschen zumindest eine Armlänge von sich selbst Abstand und sind zugleich Subjekt und Objekt des Erkennens. Insofern können sie einen Zugang zu anthropologischen Fragen eröffnen – und damit auch zur Identitätsfrage«, so Tanja Gojny weiter.<sup>22</sup> Sie können als medialer Ausdruck jugendlicher Identitätsarbeit verstanden werden. Sie ermöglichen das Ausprobieren alternativer Rollen und das Austesten von Wirkungen bestimmter Selbstinszenierungen, zumeist jedoch werden vorhandene Rollen und Inszenierungen adaptiert und somit Normen reproduziert. So werden laut Martina Lippl die meisten Selfies an folgenden 10 Orten geschossen: Vor dem Eiffelturm in Paris, in der Disney World in Florida, vor dem Wolkenkratzer Burj Khalifa in Dubai, dem Big Ben in London, dem Empire State Building in New York, vor der Sagrada Familia in Barcelona, im Disneyland in Paris, vor dem Kolosseum in Rom, dem Rockefeller-Center in New York sowie der London Bridge in London.<sup>23</sup> Jörg Zirfas geht sogar so weit anzunehmen, dass das Selfie »eine Form der sozialen Disziplinierung [ist], um gesellschaftlich relevanten Codierungen und Normierungen zu entsprechen« und um ›nicht aus dem Rahmen zu fallen‹.<sup>24</sup> Die scheinbar unendliche Identitätskonstruktion wird dadurch statt offener und freier, normierter und uniformer. Das Wechselspiel von Positioniert-Werden und Selbst-Positionierung hat sich dabei lediglich ins Virtuelle verlagert, läuft aber nach dem gleichen Muster ab – wohl aber zu Gunsten des Positioniert-Werdens.

So lässt sich bei Jugendlichen schnell erkennen, dass es auch im virtuellen Raum um Sehnsucht nach Anerkennung und Wertschätzung geht, auch wenn diese mit anderen Mitteln als bisher erreicht werden können.

---

21 Autenrieth 2014a: 52.

22 Gojny 2017: 3.

23 Lippl 2015.

24 Zirfas 2014: 574.



»Die Reaktion erfährt der Produzent bzw. die Produzentin also nicht direkt beim Blick ins Angesicht des leiblich anwesenden Gegenübers oder durch die mündlich geäußerte sowie leiblich gezeigte Reaktion, sondern in Form von schriftlicher Kommunikation, wozu selbstverständlich auch Symbole wie Emojis gehören. Auch wenn also die Art und Weise der Spiegelung sich heutzutage teilweise anders vollzieht, so bleibt sie dennoch weiterhin unabdingbarer Bestandteil für die reflexive Identitätsarbeit mittels Spiegelung im Gegenüber.«<sup>25</sup>

Dass diese Sehnsucht besteht, zeigen die beiden Posts auf [www.gutefrage.net](http://www.gutefrage.net):

»Wie bekomme ich möglichst viele Likes bei meinem Profilbild? Also ich meine, habt ihr irgendwelche Tricks, außer natürlich ein schönes Foto. Eine Freundin von mir, die eigentlich total ›unfame‹ ist, hat ziemlich viele für 'ne ›fb-anfängerin‹ und das nur, weil sie wirklich JEDES Bild von jedem liked. Habt ihr noch mehr solche Tipps? Wie macht ihr das? PS: ich spreche von Profilbildern bei facebook, ja?!«<sup>26</sup>

Eine andere Userin verweist auf ein ähnliches Problem, bevor sie einige konkrete Tipps zur Abhilfe gibt: »Ich weiß es ist ungerecht, aber heutzutage geht vieles nach Likes: Wenn du zum Beispiel jemanden kennlernst, sucht er dich wahrscheinlich auf Facebook und wenn du nicht genügend Likes hast bist du bei ihm/ihr schon abgestempelt. Ungerecht aber wahr! :/«<sup>27</sup>

Um der Frage zu genügen, wie man die meisten Likes bekomme, nehmen die aufgenommenen Bilder bereits die Betrachterperspektive vorweg:

»Es geht darum, sich möglichst idealtypisch oder rollenkonform zu inszenieren, um Aufmerksamkeit zu erzielen und Anerkennung vom Gegenüber zu erhalten. ›Mädchen lernen dabei, sich mit einem beurteilenden Männer-Blick selbst anzusehen, sodass sie die mögliche Bewunderung und Bewertung durch den Mann bereits vorwegnehmen‹. Die Selbstinszenierungen reproduzieren also typische Geschlechterbilder und wirken daher stark heteronormativ. Die Konnotation von eindeutig weiblich bzw. männlich führt daher auch zu immergleichen Posen und Gestaltungen.«<sup>28</sup>

Dieses Paradox beschreibt Stephen Barnard mit der Theorie des sog. »(Dis)Empowerment Paradox«, demzufolge

25 Kürzinger 2016: 128.

26 Zit. nach Gojny 2017: 11.

27 Ebd.

28 Kürzinger 2016: 124 mit Zitat aus: Kohler-Spiegel 2002: 44.

»sich Selbstdarstellungen und Selfies zwar zunächst durchaus ermächtigend an[fühlen], u. a. weil die abgebildeten Individuen selbst die Kamera kontrollieren, damit den Blick auf sich selbst steuern und dem ›male gaze‹ potenziell etwas entgegensetzen können. Gleichzeitig folgen die visuellen Selbstdarstellungen aber häufig hegemonialen Sichtbarkeits- und Repräsentationsnormen und -ordnungen, welche mit den nur vermeintlich ermächtigenden Bildern erneut verdinglicht und reproduziert werden.«<sup>29</sup>

Das belegt auch eine Studie von Kosinski et al. bei der es um Vorhersagbarkeit durch Likes ging. So gelingt es anhand von Likes Menschen in binären Kategorien relativ leicht zu identifizieren: Kategorien wie männlich/weiblich lässt sich zu 93 %, liberal/konservativ zu 85 % und homosexuelle/heterosexuelle Männer 88 % vorhersagen.<sup>30</sup>

Selfies können aber auch mit Freunden aufgenommen sein, um seine/ihre Eingebundenheit in ein soziales Netzwerk zu zeigen, denn Verbindungen – ob real oder virtuell – sind bei der Identitätsarbeit enorm wichtig. Aber auch hier zeigt sich ein ganz ähnliches Bild. So spricht Ulla Autenrieth von einer »Theatralisierung von Freundschaft«<sup>31</sup> unter Jugendlichen, bei der die »jugendliche[n] Bilderwelten auf Social Network Sites als Peerreviewte Bühnen der Beziehungsaushandlung und Imagearbeit« fungieren.<sup>32</sup>

»Dabei lässt sich beobachten, dass es inzwischen eine ganze Reihe bereits kanonisierter – stark genderspezifischer – Typen von Freundschaftselfies gibt. Besonders bekannt sind die ›BFF-Selfies‹ (best friends forever), bei denen Mädchen etwa Herzen oder das mathematische Zeichen für Unendlichkeit nachbilden – oder sich in Lebensgefahr begeben, um ein ›Gleis-Selfie‹ als Inszenierung inniger Verbundenheit zu schießen.«<sup>33</sup>

Erst jüngst am 30. 01. 2023 warnte die Bundespolizei vor diesen Gleis-Selfies. Anlass war, dass in Hamburg zwei Zwillingsschwwestern beim Schießen eines solchen Selfies von einem Zug erfasst wurden.<sup>34</sup>

29 Lobinger 2016: 53.

30 Montag 2021: 162.

31 Autenrieth 2015: 112.

32 Autenrieth 2014b: 292.

33 Gojny 2017: 13.

34 Bundespolizei 2023; In diesem Zusammenhang erwähnenswert ist, dass zwischen 2011 und 2017 laut einer weltweiten Studie 259 Todesfälle beim Schießen eines Selfies gezählt wurden. Die meisten, nämlich 159, allein in Indien. Im Durchschnitt waren die tödlich Verunglückten 23 Jahre alt – davon waren 27,5 Prozent Frauen und 72,5 Prozent Männer (Bansal et al. 2018).

## F Fazit

Die sozialen Medien bieten den Raum zu einer kreativen und emanzipatorischen Identitätsarbeit, wie erfolgreiche Influencer und Influencerinnen immer wieder zeigen. Sie entwickeln Selbstbewusstsein, Selbstwirksamkeit und erhalten durch die Abonnenten die Rückmeldung einen wertvollen Beitrag zur Gesellschaft zu leisten.<sup>35</sup> Die Masse jedoch nutzt diese Möglichkeiten nicht, sondern geht sogar einen Schritt zurück, sich stärker an vorgegebenen Rollen zu orientieren bzw. diese zu übernehmen: *Disempowerment*.

»Für die Gegenthese des *Disempowerment* spricht, dass sich Jugendliche bei ihren Selbstinszenierungen stark an konventionalisierte Muster anlehnen und Anleihen bei der Werbeästhetik machen [...] – und dass auch Geschlechterbilder in aller Regel hetero-normativ geprägt sind: Während sich Mädchen und junge Frauen auf Selfies häufig als hübsch und sexy in Flirt- und Modelposes inszenieren, findet man bei Jungen und jungen Männern eher Do-it-yourself-Posen oder Körperinszenierungen, die Stärke und Macht demonstrieren.«<sup>36</sup>

Ob das generell für die Identitätsarbeit im virtuellen Raum gilt oder aber nur für das gewählte Medium Selfie, müssen andere Studien zeigen. Der Autor jedenfalls bleibt ernüchtert und immer noch ausschließlich nur mit einem TikTok-Account versehen in der nicht-virtuellen realen Welt verhaftet.<sup>37</sup>

## Literatur

- Allolio-Näcke, Lars 2007: Ostdeutsche Frauen haben (k)eine Chance. *Doing Identity 15 Jahre nach der deutsch-deutschen Vereinigung*. Hamburg, Dr. Kovač.
- Allolio-Näcke, Lars/Kalscheuer, Britta 2003: *Doing Identity*. Von Transdifferenz und dem alltäglichen Skeptizismus. In: Fitzek, Herbert/Ley, Michael (Hg.): *Alltag im Aufbruch*. Ein psychologisches Profil der Gegenwartskultur. Gießen, psychosozial: 152–162.

---

35 Vgl. zum Zusammenhang von Identität und Gemeinschaft die Beiträge von Costanza und F. van Oorschot in diesem Band.

36 Gojny/Kürzinger 2020: 7.

37 Zur Differenzierung von virtuellen und nicht-virtuellen Realitäten vgl. die Beiträge von Moxter und Lucci in diesem Band.

- Autenrieth, Ulla P. 2014a: Das Phänomen »Selfie«. Handlungsorientierungen und Herausforderungen der fotografischen Selbstinszenierung von Jugendlichen im Social Web. In: Laufer, Jürgen/Röllecke, Renate (Hg.): Lieben, Liken, Spielen. Digitale Kommunikation und Selbstdarstellung Jugendlicher heute. München, kopaed: 52–59.
- Autenrieth, Ulla P. 2014b: Die Bilderwelten der Social Network Sites. Bildzentrierte Darstellungsstrategien, Freundschaftskommunikation und Handlungsorientierung von Jugendlichen auf Facebook und Co. Baden-Baden, Nomos.
- Autenrieth, Ulla P. 2015: Die Theatralisierung der Freundschaft. Zum Einfluss von Bildern und bildzentrierter Kommunikation auf Social Network Sites auf die Freundschaftsbeziehungen von Adoleszenten. In: Lobinger, Katharin/Geise, Stephanie (Hg.): Visualisierung und Mediatisierung. Köln, Herbert von Halem: 108–124.
- Butler, Judith 2001: *Psyche der Macht. Das Subjekt der Unterwerfung*. Frankfurt/M., Suhrkamp.
- Bansal, Agam/Garg, Chandan/Pakhare, Abhijith/Gupta, Samiksha 2018: Selfies. A boon or bane? In: *J Family Med Prim Care*, 7(4): 828–831. [https://doi.org/10.4103/jfmpc.jfmpc\\_109\\_18](https://doi.org/10.4103/jfmpc.jfmpc_109_18).
- Bundespolizei 2023: BPOLD-H. Selfies im Gleis. Bundespolizei warnt vor lebensgefährlichem Leichtsinn. <https://www.presseportal.de/blaulicht/pm/70246/5428417> (abgerufen am 18. 11. 2024).
- Deleuze, Gilles 1991: Was ist ein Dispositiv? In: Ewald, François/Waldenfels, Bernhard (Hg.): *Spiele der Wahrheit. Michel Foucaults Denken*. Frankfurt/M., Suhrkamp: 153–163.
- Erikson, Erik H. 1965: *Kindheit und Gesellschaft*. Stuttgart, Klett.
- Erikson, Erik H. 1995: *Identität und Lebenszyklus*. Frankfurt/M., Suhrkamp.
- Foucault, Michel 1978: *Der Wille zum Wissen*. Frankfurt/M., Suhrkamp.
- Foucault, Michel 1986: *Die Sorge um sich*. Frankfurt/M., Suhrkamp.
- Freud, Sigmund 1999: XXXI. Vorlesung. Die Zerlegung der psychischen Persönlichkeit. In: *Gesammelte Werke*, XV. Frankfurt/M., Fischer: 62–86.
- Gergen, Kenneth J. 1996: *Das übersättigte Selbst. Identitätsprobleme im heutigen Leben*. Heidelberg, Karl-Auer.
- Gojny, Tanja 2017: *Selfies als Zugang zu Fragen von Identität und Sozialität im digitalen Zeitalter. Religionspädagogische Überlegungen*. Unveröffentlichtes Manuskript.
- Gojny, Tanja/Kürzinger, Kathrin S. 2020: Selfies. In: *WiReLex. Das wissenschaftlich-religionspädagogische Lexikon im Internet*. <https://bibelwissenschaft.de/stichwort/200806/> (abgerufen am 18. 11. 2024).
- Havighurst, Robert J. 1948: *Developmental tasks and education*. Chicago/IL, The University of Chicago Press.

- Keupp, Heiner 1999: Identitätskonstruktionen: das Patchwork der Identitäten in der Spätmoderne. Reinbek bei Hamburg, Rowohlt.
- Kohler-Spiegel, Helga 2002: »Eine sinnvoll verlorene Zeit«. Jugendliche in ihrer Entwicklung begleiten. Herausforderungen für die Jugendarbeit. In: Zeitschrift für Religionspädagogik 1(2): 42–55.
- Kürzinger, Kathrin S. 2016: »So bin ich – bin ich so?«. Identität und Spiegelungen des Selbst in Selfies und Selbstporträts. In: Gojny, Tanja/Kürzinger, Kathrin S./Schwarz, Susanne (Hg.): Selfie. I like it. Anthropologische und ethische Implikationen digitaler Selbstinszenierung. Stuttgart, Kohlhammer: 103–136
- Lippl, Martina 2015: Das sind die beliebtesten Selfie-Orte der Welt. <https://www.merkur.de/reise/sind-beliebtesten-selfie-plaetze-welt-fotostrecke-zr-4731681.html> (abgerufen am 18. 11. 2024).
- Lobinger, Katharina 2016: Zwischen Selfie-Shaming und Selfie-Celebration. Kontroverse Perspektiven auf vernetzte Körper-(Selbst)bilder. In: Gojny, Tanja/Kürzinger, Kathrin S./Schwarz, Susanne (Hg.): Selfie. I like it. Anthropologische und ethische Implikationen digitaler Selbstinszenierung. Stuttgart, Kohlhammer: 43–56.
- Montag, Christian 2021: Du gehörst uns! Die psychologischen Strategien von Facebook, TikTok, Snapchat & Co – und wie wir uns vor der großen Manipulation schützen. München, Blessing.
- Müller, Birgit 2001: Körper werden. Dekonstruktion, Embodiment und Psychologie. In: Psychologie und Gesellschaftskritik 95, 1: 9–35.
- Rüb, Matthias 1990: Das Subjekt und sein Anderes. Zur Konzeption von Subjektivität beim frühen Foucault. In: Erdmann, Eva/Forst, Rainer/Honneth, Axel (Hg.): Ethos der Moderne. Foucaults Kritik der Aufklärung. Frankfurt/M., Campus: 187–201.
- Schmidt, Jan-Hinrick/Paus-Hasebrink, Ingrid/Hasebrink, Uwe 2009: Heranwachsen im Social Web. Zur Rolle von Web 2.0-Angeboten im Alltag von Jugendlichen und jungen Erwachsenen. Berlin, Visitas.
- Sennett, Richard 1998: Der flexible Mensch. Die Kultur des neuen Kapitalismus. Berlin, Berlin-Verlag.
- Tißberger, Martina 2001: Über Frauen und andere Ent-fremd-ete. In: Psychologie und Gesellschaftskritik 95, 2: 95–124.
- Zirfas, Jörg 2014: Identität. In: Wulf, Christoph/Zirfas, Jörg (Hg.): Handbuch Pädagogische Anthropologie. Wiesbaden, Springer VS: 567–577.



## **IV. Körperlichkeit**





# Körperlichkeit und Digitalität

Eine Verhältnisbestimmung zwischen Phänomenologie und neueren Körperdiskursen

Tobias Friesen

## A Einleitung und Aufbau des Beitrages

Das Verhältnis von Körper und Digitalität war seit der Entstehung des Computers ein viel diskutiertes Thema. Schon 1999 schreibt die kürzlich verstorbene Medienwissenschaftlerin Marie-Luise Angerer ihr Buch ›Body Options: Körper, Spuren, Medien, Bilder‹.<sup>1</sup> Im Beschreibungstext zu diesem Buch heißt es: »Die Frage nach dem Körper hat mit den Neuen Medien-Technologien inflationär-fetischistischen Status erreicht«. Damit wird auf einen als überrepräsentierten und einseitig angesehenen Diskurs verwiesen. Dennoch scheint sich mit dem Aufstieg der Smartphones, Social Media-Plattformen sowie der Omnipräsenz von KI-Fragen etwas in der Debatte geändert zu haben. Diese Wandlung kann exemplarisch an der einflussreichen MIT Tech-Soziologin Sherry Turkle nachvollzogen werden. Sie schreibt im Jahr 1984 das Buch ›Second Self: Computers and the Human Spirit‹.<sup>2</sup> In diesem Buch entfaltet sie in optimistischem Ton den Gewinn der beginnenden Computertechnologie. 2011 kommt dann der Gegenschlag: Im Buch ›Alone Together: Why We Expect More From Technology and Less From Eachother‹<sup>3</sup> wendet sie sich

---

1 Angerer 1999.

2 Turkle 1984.

3 Turkle 2011.

gegen den Tech-Optimismus und gelangt zur Erkenntnis, dass die wachsende Digitalisierung uns einsam mache und die elementare leibliche Kommunikation zurückdränge. Turkle steht damit sinnbildlich für eine Bewegung vom (cyberfeministischen, poststrukturalistisch-medientheoretischen und tech-utopistischem) Optimismus gegenüber digitaler Technologie hin zur Kritik an digitalen Großkonzernen, deren invasive Eingriffe in unseren Alltag mittels Technologie eine Dystopie der unkontrollierbaren Transformation auslösen. In diesem Sinne hat auch Marie-Luise Angerer 2015 in ihrem mit Bernd Bösel verfassten Artikel ›Captue All‹ eine Analyse von *Affective Computing* vorgelegt, die eben jenes als »Spitze des Eisbergs digitaler Kontrolle«<sup>4</sup> bezeichnet. Die digitalen Plattformen der explorativen Identitätskonstruktion scheinen in eine Kapitalismus- und Kontrollmaschine gekippt zu sein.<sup>5</sup> Diese Sicht auf die Technik wird wiederum von anderer Seite als übertriebener Kulturpessimismus und als *moral panic* zur Seite geschoben.<sup>6</sup> Jenseits der berechtigten Kritik an kulturpessimistischen Thesen ist die Bewegung hin zu einer vermehrten Kritik durch die Skandale verständlich in die große Social Media-Plattformen wie Facebook, Instagram und TikTok verwickelt waren. Um nur einige Beispiele zu nennen: 1) Frances Haugens Bericht über den Facebook-Konzern, welcher selbst Studien durchgeführt habe, die die Schädlichkeit ihrer Plattformen für Körper und Psyche bestätigen. 2) Der Cambridge Analytica Skandal, der die Möglichkeit von Wahlbeeinflussung über Social Media-Plattformen zum Thema hatte. 3) TikToks Auseinandersetzung mit der US-amerikanischen Justiz, welche den Konzern der möglichen Spionage beschuldigt.

In dieser Diskurslage stützt sich die Kritik des Digitalen unter anderem auf die Kategorie der Leiblichkeit, die vor allem von der Phänomenologie ins Spiel gebracht wird. Die leibliche Begegnung wird phänomenologisch der entkörperperten Existenz im Netz gegenübergestellt, welche wiederum zu Anonymität und dadurch zu Inzivilität, Hassrede und fehlender Empathie führe. Ebenso ziehe die Verlagerung des Lebens in die digitale Welt Vereinsamung nach sich, da Menschen ›echte‹ zwischenleibliche Begegnungen bräuchten. In dieser Perspektive werden sodann Tech-Utopien des Trans- und Posthumanismus einer Kritik unterzogen. Thomas Fuchs hat in seinem Buch ›Verteidigung des Menschen‹ diese Kritik leibphänomenologisch fundiert vorgebracht.<sup>7</sup>

---

4 Angerer/Bösel 2015.

5 Vgl. Zuboff 2018.

6 Ein wahrer Kulturkampf um die Technik ist dabei mit den Schlagwörtern Post- und Transhumanismus verbunden. Neben seriöseren und leibphänomenologisch fundierten Kritiken (vgl. Fuchs 2020) finden sich hier auch populistische Kritiken des Transhumanismus (vgl. Linden 2022). Vgl. zum Transhumanismus den Beitrag von Philipp Stoellger in diesem Band.

7 Fuchs 2020.

Darüber hinaus erschienen in den letzten Jahren immer mehr Werke, die eine Grundsatzkritik des Digitalen anhand der Kategorie der Leiblichkeit vornehmen: Joachim Bauer publiziert 2023 das Buch ›Realitätsverlust‹ in dem er KI und neuere Technik als eine Bedrohung der Menschlichkeit ansieht. Ebenso wäre das Buch ›The Anxious Generation‹ von Jonathan Haidt zu nennen, welches die Folgen der Immersion in digitale Welten für Kinder und Teenager kritisch untersucht und sofort zum Bestseller geworden ist.<sup>8</sup> Beide operieren mit klaren Gegenüberstellungen: leiblich vs. digital, analog vs. digital, real vs. virtuell.<sup>9</sup> Wenngleich viele Argumente in diesen Büchern diskussionswürdig sind, möchte der vorliegende Artikel das hinter diesen Ansätzen stehende Framing der ›Entkörperung‹ kritisch hinterfragen. Dabei sollen zunächst (1) überblickshaft verschiedene zeitgenössische Diskurse aufgerufen werden, in denen das Verhältnis von Körper und Digitalität jenseits des Schlagwortes der Entkörperung entfaltet wird. Die Einwände einer Phänomenologie der Leiblichkeit werden in diesem Zuge mit kritischen Außenperspektiven ins Gespräch gebracht. Sodann wird (2) ein engerer Fokus auf die Phänomenologie der Berührung gerichtet, da die Berührung als zentraler Topos gegen die ›berührungslose‹ Digitalisierung aufgerufen wird. Dabei rückt das diskursive Framing der Debatte innerhalb von Phänomenologie und Verkörperungsforschung ins Zentrum, welches von der These der Ersetzung des Leiblichen durch das Digitale ausgeht. Mit Lucy Osler als Hauptgesprächspartnerin soll dieses Framing der Ersetzung im Rahmen des phänomenologischen Theorie-settings selbst hinterfragt werden. Zur Hilfe genommen werden dabei auch Überlegungen aus der neueren digitalisierungssensiblen Verkörperungstheorie. Aus dieser Doppelbewegung von Kritik von außen und Kritik von innen ergeben sich im Kontrast zu den Framings der Entkörperung und der Ersetzung dann (3) eigene Thesen über das Verhältnis von Verkörperung und Digitalität. Der vorliegende Artikel wirbt in diesen Abschlussthesen phänomenologisch und verkörperungstheoretisch für eine Flexibilität im Umgang mit dem Digitalen jenseits der dominanten Interpretationsfigur der Entkörperung.<sup>10</sup> Die Thesenreihe endet in einem Plädoyer für eine politisch sensible Phänomenologie der multiplen Verkörperungsformen in Zeiten digitaler Mediatisierung. Die übergreifende These, die durch diese Thesenreihe produktiv expliziert wird, ist: Leiblichkeit spielt auch in der digitalen Welt eine produktive Rolle. Als Fallbeispiel soll es im Folgenden vorwiegend um die breitenwirksame Ver-

---

8 Bauer 2023; Haidt 2024.

9 Vgl. zu Funktion und Grenzen dieser dichotomen Beschreibungen den Beitrag von Antonio Lucci in diesem Band.

10 Als Beispiel für das Framing des Digitalen als Excarnation vgl. Kearney 2021. Für das Framing des Disembodiments vgl. Fuchs 2014; Dreyfus 2009.

änderung der Lebenswelt durch soziale Netzwerke und digitale Artefakte (z. B. Smartphones) gehen, da hier die kritischen Stimmen aus der Phänomenologie am stärksten zu hören sind.<sup>11</sup>

## **B Diskursive Framings vom Verhältnis von Digitalität und Körperlichkeit und die Kritik der phänomenologischen Entkörperungsthese**

Fragt man nach dem Verhältnis von Körper und dem Digitalen, kann an verschiedene Diskurse angeschlossen werden. Eine Auswahl der m. E. zeitgenössisch relevantesten Diskurse wird im Folgenden schematisch dargestellt und kritisch auf die These der Entkörperung bezogen.

### **I (Körper-)Soziologie, Subjektivierung und Body Politics**

Der These der Entkörperung steht zunächst körpersoziologisch die These gegenüber, dass der Körper im digitalen Zeitalter wichtiger wird. So konkludiert Schmincke: »Die Bedeutungszunahme des Körpers am Beispiel ›Social Media‹ zeigt nicht zuletzt, dass und wie stark Körper mit Technik und Medien verbunden sind.«<sup>12</sup> Dies kann etwa an der Praktik des Selfies gezeigt werden, die den Körper ins Zentrum rückt. Die beliebte These, dass die Körperpraktik des Selfies eine mit Narzissmus gekoppelte Praktik ist, welche das Körperbild systematisch zerstöre, kann jedoch mit guten Gründen kritisch hinterfragt werden.<sup>13</sup> Etwas zurückhaltender könnte man sagen: Die Ästhetisierung der Lebenswelt unter Einschluss der Körperlichkeit ist Ausdruck der digitalisierten Alltagswelt in der spätmodernen Gesellschaft.<sup>14</sup> Der Hinweis auf den negativen Einfluss der sozialen Medien auf das Körperbild sollte aber durchaus ernst genommen werden.<sup>15</sup> Diese Perspektive auf die Selfiekultur droht aber

11 Zu verkörperungstheoretisch-leibphänomenologischen Studien zu weniger politisch brisanten Themen wie ESports vgl. Ekdahl/Ravn 2021; Ekdahl/Osler 2023.

12 Schmincke 2021: 21.

13 Vgl. Authenrieth 2019.

14 Vgl. Reckwitz 2017.

15 Die Studien zu dem Thema sind teilweise widersprüchlich. Metaanalysen zeigen jedoch eine positive Korrelation zwischen Körperbildstörungen und gehäufte Nutzung sozialer Medien (vgl. Holland/Tiggemann 2016). In alarmistischem Ton warnt Jonathan Haidt vor den Folgen der Nutzung sozialer Medien durch Kinder und Teenager (vgl. Haidt 2024). Gleichzeitig sollte darauf hingewiesen werden, dass soziale Medien nur eine Amplifikation der Ästhetisierung des Körpers bieten. Durch Werbung, Fernsehen, Film etc. war diese auch schon vorher breitenwirksam vorhanden und wurde kritisch diskutiert.

die Ambivalenz dieser Praktik zu vereindeutigen. Körpersoziologisch interessante Aspekte wie die Kommunikativität des Selfies sowie die Möglichkeiten der spielerischen Selbstinszenierung oder des politischen Aktivismus werden dabei meist außer Acht gelassen.<sup>16</sup> Auch eine Veränderung der eigenen Leiblichkeit (Körperschema), die sich unter Einbezug des Smartphones verändert, kann mit der Körpersoziologie zunächst beschrieben werden, bevor die These der Entkörperung vorschnell vertreten wird.<sup>17</sup> Jenseits dieser konkreten soziologischen Zusammenhänge kann die Körpersoziologie in Bezug auf digitale Medien die Konzepte der *Subjektivierung* und der *Body Politics* neu durchdenken. Diese Konzepte können vor allem im Anschluss an Foucault und Butler ausgearbeitet werden.

Der Begriff der *Subjektivierung* kann von Foucault aus gedacht werden. In seinem späten Artikel »Subjekt und Macht« erläutert er, dass es ihm in seinem Werk darum ging »eine Geschichte der verschiedenen Formen der Subjektivierung des Menschen in unserer Kultur«<sup>18</sup> zu schreiben. Dabei deutet der Begriff der Subjektivierung auf eine Dezentrierung des Subjekts. Ein Subjekt ist nicht mehr Kern des Selbst oder autonomes Zentrum einer Person, sondern in kulturelle und gesellschaftliche Machtdynamiken verstrickt. In diesem Sinne hält Foucault in ›Überwachen und Strafen‹ eine Veränderung im Machtverständnis fest, welches Macht nicht mehr als souveräne Macht des autoritären Staates, sondern als Disziplinarmacht fasst. Körper werden diszipliniert und dressiert durch Übungen, Stundenpläne und regelmäßige Tätigkeiten.<sup>19</sup> Dabei wird die reformatorische Besserungsstrafe gegen die terrorisierende Strafe gesetzt: Erstere setze auf Unterwerfung durch Willkür, letztere auf Unterwerfung durch Transparenz der Normen und Habitualisierung bestimmter Subjektformen durch Prüfung, Überwachung und Bestrafung. Zentral wird somit der Aspekt der Überwachung unter dem Begriff des Panoptismus.<sup>20</sup> Im ersten Kapitel von ›Überwachen und Strafen‹ entfaltet Foucault weiterhin einen dezentralen Machtbegriff. Dies resultiert in einem dynamisch-relationalen Machtbegriff, der auf eine Analytik der »Mikrophysik der Macht«<sup>21</sup> abzielt in welche Körper eingebettet sind. Diese Mikrophysik ist so verfasst, dass sie »von den Apparaten und Institutionen eingesetzt wird; ihre Wirksamkeit liegt aber sozusagen zwischen diesen großen Funktionseinheiten und den Körpern mit

16 Zur Rolle von Selfies als Mittel der Alltagskommunikation vgl. Authenrieth 2019. Zu feministischen Protestkulturen in digitalen Öffentlichkeiten vgl. Drüeke 2023.

17 Zur phänomenologischen Unterscheidung von Körperbild und Körperschema vgl. Gallagher/Cole 2017.

18 Foucault 2005a: 240.

19 Foucault 1977: 167.

20 A. a. O.: 251–295.

21 A. a. O.: 38.

ihrer Materialität und ihren Kräften.«<sup>22</sup> Das bedeutet, dass Machtverhältnisse sich zwischen Körpern, Institutionen und Gesellschaft ausbilden. Gleichzeitig wird der Körper selbst durch diese Machtverhältnisse geformt. Der Körper wird somit selbst zum Austragungsort der Machtdynamiken. Foucault kann in diesem Sinne davon sprechen, dass Machtverhältnisse in den Körper übergehen.<sup>23</sup> Diese Verschränkung von Macht und Körper versteht den Körper als intrinsisch politisch: »der Körper steht [...] im Feld des Politischen; die Machtverhältnissen legen ihre Hand auf ihn; sie umkleiden ihn, markieren ihn, dressieren ihn, martern ihn, zwingen ihn zu arbeiten, verpflichten ihn zu Zeremonien, verlangen von ihm Zeichen.«<sup>24</sup> Dieses dezentrale Machtverständnis geht jedoch immer noch von der Disziplinierung des Subjekts *von außen* aus. Diese Bewegungsrichtung wird in zwei weiteren Theoriefiguren von Foucault gebrochen: Der *Sorge um sich* und den *Technologien des Selbst*. Die *Sorge um sich* wird dabei von der Antike aus entfaltet und später in Bezug auf das Christentum mit dem Begriff der Pastoralmacht besetzt. Dieser bezeichnet die »Führung der Menschen durch Anleitung zur Selbstführung«<sup>25</sup>. In ähnlicher Weise zielt der Begriff der ›Technologien des Selbst‹ auf Techniken der Selbstführung, wobei Autonomie und Selbstreflexion im Zentrum stehen: »Die Technologien des Selbst gehören zu einer Reihe von Strategien, in denen sich das Individuum seiner eigenen Souveränität versichert.«<sup>26</sup> Beispiele für Selbsttechniken sind »Reinigungsriten, Seelenkonzentration, das Sich-Zurückziehen, und Praktiken der Ausdauer«<sup>27</sup>. In der Figur der Selbsttechniken tritt die Disziplinierung gegenüber der Selbstführung zurück. Andererseits ist auch die Selbstführung kein machtfreier Raum. Insgesamt wird somit deutlich: Der Körper wird bei Foucault nicht im Dispositiv des Authentischen aufgerufen, sondern im Dispositiv der Macht. Übertragen auf den digitalen Raum würde dies bedeuten, dass auch hier Körper und Subjekt als Machteffekt zu deuten sind. Die sozialen Medien können aus dieser Perspektive zunächst kritisch als Zurichtungsmaschinen für den Körper in den Blick genommen werden. So dann können die sozialen Medien als dezentrales Netz von dynamisch-relationalen Machteffekten beschrieben werden, die sich in Körper einschreiben. Zuletzt kann im digitalen Raum eine gesteigerte ›Sorge um sich‹ im Sinne einer

---

22 Ebd.

23 Vgl. Foucault 2005b.

24 Foucault 1977: 37.

25 Mühlhoff 2018: 269.

26 Ruoff 2013: 213.

27 Gehring 2013: 56. Hier in Bezug auf die Vorlesungsreihe *Hermeneutik des Selbst* (Foucault 2004). Im zweiten Band von *Sexualität und Wahrheit* kommt Foucault dann ausführlich auf Diätetik, Ökonomik und Erotik zu sprechen und nennt diese andernorts »drei große Selbsttechniken« (Foucault 1989: 315).

Sorge um den eigenen Körper und eine Körperoptimierung gesehen werden, die neue ›Selbsttechniken‹ hervorbringt. Dennoch sollte auch von Foucault aus auf einen »totalisierenden Kritikgestus« in Bezug auf digitale Praktiken verzichtet werden, denn dieser verdeckte »die Ambivalenzen der digitalen politischen Kultur der Gegenwart«<sup>28</sup> und unterschreite auch die Ambivalenzen der Ausführungen Foucaults.

Mit Butler kommen zu dieser Analyse der Subjektivierung die Begriffe der *Performanz* und der *Wiederholung* hinzu. Durch diese Konzepte entfaltet Butler wie Subjektivierung, Norm und Verkörperung zusammenhängen.<sup>29</sup> Stets sei die Subjektivierung durch gesellschaftliche Normen geprägt, die wiederum durch Wiederholung verkörpert wird. Der Körper kommt somit als Instrument der Wiederholung in den Blick. Gleichzeitig kann der Körper bei Butler auch zum Ort des Protestes und der Subversion gegenüber der Norm werden. In jedem Fall ist der Körper nach Butler politisch zu interpretieren. Es gebe keine neutralen Körper, die jenseits der gesellschaftlichen Normen existieren – wobei der Einwand, dass dies eine radikal konstruktivistische Position darstellt, fehlt.<sup>30</sup> Wiederholung, Performanz und Körper sind auch zentrale Bestandteile in den sozialen Medien. So sind Darstellungen von Geschlecht oft stereotypisierend, sodass im Anschluss an Butlers Körperverständnis die These vertreten werden kann, dass sich Geschlechterstereotype durch performante Wiederholung in den sozialen Medien in Körper einschreiben.<sup>31</sup> Gleichzeitig sind soziale Medien aber auch ein Experimentierfeld für Identitäten und ein Ort des politischen Widerstandes gegen Stereotypen.<sup>32</sup> Dies wird unter dem Stichwort *Body Politics* zunehmend diskutiert.<sup>33</sup> Kritische Fragen sind hierbei: Inwieweit kommen abweichende Körper in den sozialen Medien und der digitalen Öffentlichkeit vor? Inwiefern werden abweichende Körper durch Algorithmen und digitale Praktiken diskriminiert? Disability Studies, Fat-Studies, Antirassismus und Feminismus haben von dieser Frage ausgehend kritische Perspektiven entwickelt. Die Wirksamkeit von Online-Aktivismus in diese Richtung ist umstritten und kann exemplarisch anhand der Diskussion um die Wirksamkeit der *Body Positivity* Inhalten nachvollzogen

28 Balke 2020: 336.

29 Vor allem in Butler 1993 und Butler 1997.

30 Gegen den Vorwurf des radikalen Konstruktivismus, der den Körper vernachlässigt, wehrt sich Butler in Butler 1993 explizit.

31 Döring et al. 2015 haben in ihrem Artikel gezeigt, dass die Stereotypisierung der Geschlechterrollen in sozialen Medien noch über die Stereotypen in Zeitschriftenwerbung hinausgeht.

32 Carstensen 2023 lotet in ihrem Artikel das Feld der Diskussion aus.

33 Zum Begriff vgl. Schmincke 2019. Für einen neuen Entwurf vgl. Govrin 2022.

werden.<sup>34</sup> Durch diese Überlegungen wird deutlich, dass sowohl Körperbild als auch Körperschema eng mit dem politischen Diskurs um Körper zusammenhängen und nicht von ihm zu trennen sind. Der politische Diskurs um den Körper kann m. E. phänomenologisch nicht ignoriert werden und verkompliziert die einfache These der Entkörperung, da Subjekte durch Empowerment-Bewegungen z. B. im Bereich der *Body Positivity* oder aber der *Body Neutrality* ein neues Körpergefühl entwickeln können. Dadurch zeitigen digitale Praktiken positive Auswirkungen auf Körperbild und Körperschema. Eine Entfremdung von der originären Leiblichkeit wird hier also gerade nicht durch die digitalen Medien, sondern durch den ›normalen‹ zwischenleiblichen Kontakt hergestellt, der von Diskriminierungsstrukturen und Machthierarchien durchzogen ist, während der Zugang zur eigenen Leiblichkeit gerade qua digitale Medien neu entdeckt wird.

## II Praxistheorie

Nahe an der Körpersoziologie bewegt sich die praxeologische Perspektive auf Digitalität. Die Praxistheorie als Theoriebewegung wurde von Autoren wie Pierre Bourdieu und Theodore Schatzki angestoßen.<sup>35</sup> Auch sie untersucht Subjektivierungsformen und steht damit den Entwürfen von Foucault und Butler nahe. Zudem unterhält der weit verästelte Diskurs der Praxistheorie Verbindungen zu Phänomenologie, der Akteur-Netzwerk-Theorie und dem Neuen Materialismus. Diese Verästelungen können hier nicht entfaltet werden. In der Perspektive dieses Artikels stellt die Praxistheorie jedoch eine distinkte Perspektive zu den bisher genannten Diskursen da, indem sie eine Doppelbewegung vollzieht. Zum einen wird das Subjekt labilisiert, indem es durch Materialität, Körper und Kultur dezentriert wird. Zum anderen wird das kompetente Subjekt wieder eingeführt, indem zwar betont wird, dass Praktiken das kompetente Subjekt erst konstituieren, dieses aber gleichzeitig in einer Weise Praktiken eingebettet ist, die dem Subjekt Handlungsmacht zusprechen. Da ein vollständiger Überblick über die Praxistheorie im Rahmen des vorliegenden Artikels nicht möglich ist, wird der Diskurs methodisch im Folgenden auf diese Doppelbewegung reduziert. Als Grundlagentext für diese Doppelbewegung kann der Text »Grundelemente einer Theorie soziale Praktiken« von Andreas Reckwitz herangezogen werden. In diesem Text zeigt

34 Zur feministischen Kritik vgl. Sastre 2014. *Body positivity* wird teilweise mit *body neutrality* gegenbesetzt vgl. Lechner 2021.

35 Vgl. Bourdieu 1979; Schatzki 1996. Zur Praxistheorie vgl. Schatzki/Cetina/von Savigny 2001; Schäfer 2016.



Reckwitz, dass der Körperbegriff in der Praxistheorie auf zwei Seiten zum Stehen kommt. Einerseits als menschlicher Körper und andererseits als Materialität der Artefakte.<sup>36</sup> Beides sei im Handlungsbegriff der Soziologie wenig berücksichtigt worden. Daher wird der Begriff der Handlung mit dem der Praxis ersetzt. Eine Praktik ist aber etwa von einem Unterwerfungs- oder Zurichtungsdispositiv Foucaults klar zu unterscheiden, denn eine Praxis ist »immer als eine ›skillful performance‹ von kompetenten Körpern zu verstehen.«<sup>37</sup> Der menschliche Körper ist somit nicht nur Effekt von Machtdynamiken, sondern Teil eines kompetenten Akteurs. Der Körper wird jedoch auch nicht zum Vehikel des autonomen Subjekts. Der Körper sei vielmehr ein Drittes zwischen Subjektautonomie und Determinismus. Die Praxistheorie spricht hier im Sinne des Habitusbegriffs von Bourdieu von Inkorporation der Kultur, die ermöglichenden Charakter hat. Praktiken des Lesens und Schreibens werden so als sozial-habituale leibliche Bewegungen sichtbar gemacht, die weitere elementare Kulturpraktiken ermöglichen. Andererseits kommt in der Praxistheorie die Materialität der Artefakte in den Blick, die im Gegenzug zur Überbetonung der entmaterialisierenden sozial-sprachlichen Konstruktion ins Spiel gebracht wird. Die Praxistheorie versucht somit materielle Artefakte als »ein Teilelement von sozialen Praktiken zu begreifen.«<sup>38</sup> Praxis wird so zu einem integralen Oberbegriff dessen Teilelemente Akteure\*in, Körper und Artefakte sind: »Wenn eine Praktik einen Nexus von wissensabhängigen Verhaltensroutinen darstellt, dann setzen diese nicht nur als ›Träger‹ entsprechende ›menschliche‹ Akteure mit einem spezifischen, in ihren Körpern mobilisierbaren praktischen Wissen voraus, sondern regelmäßig auch ganz bestimmte Artefakte, die vorhanden sein müssen, damit eine Praktik entstehen konnte und damit sie vollzogen und reproduziert werden kann.«<sup>39</sup> Praxistheorie inkludiert somit auch Mediengeschichte und Designtheorie, um zu analysieren welche Artefakte welche Art der Praktik ermöglichen. Auf das Digitale übertragen bedeutet dies, dass das Digitale in Praktiken eingespannt ist, dessen Teilelemente Akteur\*innen, Körper und Artefakte sind. Die These der Entkörperung im digitalen Raum ist in diesem Horizont schnell widerlegt: »Wer die visuellen Selbstdarstellungen allzu schnell dem ›virtuellen‹ Raum digitaler Plattformen wie Facebook und Instagram zuordnet, wird angesichts der komplexen räumlichen Positionierungsversuche von Tourist\*innen vor Attraktionen auf öffentlichen Plätzen eines Besseren belehrt. Zunehmend richten sich

---

36 Reckwitz 2003: 290.

37 Ebd.

38 A. a. O.: 291.

39 Ebd.

auch materielle Infrastrukturen am Phänomen der Selfie-Kultur aus.«<sup>40</sup> So entstehen aus der Verbreitung von Smartphones und ihrer Frontkamera neue Selbstrepräsentationspraktiken, die durch digitale Infrastrukturen wie Instagram breitenwirksam verstärkt werden, wodurch wiederum touristische Infrastrukturen neu konstruiert werden.<sup>41</sup> In der Praxistheorie kommt damit auch in den Blick wie bestehende Praktiken mit digitalen Artefakten verschaltet werden: »beispielsweise Praktiken des Fotografierens mit Praktiken des Kommunizierens (Selfies, Instagram usw.), Mobilitäts- mit Navigations- und Bezahlpraktiken (Carsharing, Leihräder, Uber usw.), Praktiken der Selbstdarstellung mit solchen der Partnerwahl (Tinder, OkCupid, Grindr usw.) oder Konsum- mit Bewertungspraktiken (Ebay, Amazon, TripAdvisor usw.).«<sup>42</sup> Auch in diesem Kontext kommt die phänomenologische These der Entkörperung somit kritisch in den Blick: Sowohl die Körperbild als auch Körper-schema und der gespürte Leib werden durch digitale Artefakte transformiert statt eliminiert.

### III Medientheorie

Die Medientheorie ist wie die Praxistheorie nicht einheitlich verfasst und führt daher auch keinen einheitlichen Körperbegriff. Schon der kanadische Medientheoretiker Marshall McLuhan vertritt jedoch in »Understanding Media«, die These, dass Medien Körperextensionen darstellen.<sup>43</sup> Somit ist der Körper zentral in der neueren Medientheorie präsent. McLuhans These ist explizit mit der These gekoppelt, dass alle Medien einen gewissen Aspekt der menschlichen Natur externalisieren und erweitern. Diese Prothetik ist dabei dialektisch verfasst: Jeder Erweiterung des menschlichen Körpers durch Medien wird auch ein Verlust eingeschrieben. Diese dialektische Figur von Erweiterung und Verlust wird dann in eine Mediengeschichte der Entmaterialisierung eingezeichnet. McLuhans Körperbild tendiert somit zur Erzählung der Entkörperung und nimmt auch den Verlust wahr, der durch neue mediale Konstellationen hervorgebracht wird.<sup>44</sup> Andererseits verschaltet er Körper und Medien eng miteinander. Diese Verschaltung wird von Kittler weiter verstärkt, indem er den Menschen als einen Medieneffekt fasst. Er eskaliert damit

---

40 Schäfer 2021.

41 Schäfer verweist Schäfer hier auf eine Renovierung der Aussichtsplattform am Empire State Building in New York, die diese Selfie-tauglich machen solle (vgl. Ebd.: 3).

42 A. a. O.: 4.

43 Vgl. McLuhan 1964.

44 Vgl. Mersch 2006: 109–110.

die Artefaktenthese der Praxistheorie und gelangt über ein Technik- und Medienapriori zu einem posthumanistischen Technikdeterminismus, der letztlich den Pol des Menschen zum Verschwinden bringt:

»Mit der technischen Ausdifferenzierung von Optik, Akustik und Schrift [...] ist der sogenannte Mensch machbar geworden. Sein Wesen läuft über zu Apparaturen. Maschinen erobern Funktionen des Zentralnervensystems [...]. Und erst damit [...] kommt es zur sauberen Trennung von Materie und Information, von Realem und Symbolischem. [...] Der sogenannte Mensch zerfällt in Physiologie und Nachrichtentechnik.«<sup>45</sup>

Technik und menschlicher Körper (und Geist) werden somit koextensiv. Christiane Voss wiederum vertritt einen relationalen Körperbegriff und wendet sich damit sowohl gegen Kittlers Medienapriori als auch gegen eine Medienanthropologie, die Mensch und Medium als vorgängige Relate denkt, die erst nachgängig miteinander relationiert werden. Stattdessen vertritt sie die These der Anthropomedialität: Körper werden durch Medien geformt und Medien durch Körper; beide sind untrennbar miteinander verflochten und können nicht auseinanderdividiert werden. Dies behauptet eine Gleichzeitigkeit von Mediengenese und Anthropogenese als interdependente Prozesse. Diese Interdependenz bedeutet, dass es keinen unmedierten Körper gibt, was wiederum zur These der symmetrischen Relationalität führt, die in ähnlicher Weise auch durch Latours Akteur-Netzwerk-Theorie vertreten wird. Der Begriff Anthropomedialität impliziere also »an expanded, symmetrical and relational understanding of the terms media and human, taking them as always already intermingled facets of a broader dynamic configuration.«<sup>46</sup> In Bezug auf das Verhältnis von Körper und Medium kann Voss dann in Bezug auf filmische Immersion von einem Leihkörper sprechen.<sup>47</sup> Die Übertragung dieser These auf einen online Avatar oder online Gaming wäre leicht herzustellen. Sodann ist durch Voss symmetrische Grundanlage klar, dass der menschliche Körper nicht der stabile Sitz des Authentischen ist, sondern beliebig mit verschiedenen Umwelten und Medien verschaltet werden kann, die dann zu verschiedenen anthropomedialen Relationen führen würden. Ein Primat des Analogenen und des Leiblichen wird hier nicht eingeräumt. Sodann wird durch den symmetrischen Körperbegriff der klassischen Medienanthropologie widerspro-

45 Kittler 1986: 29. Zur Entfaltung der These, dass Kittler einen posthumanistischen Medienmaterialismus vertritt, vgl. Mersch 2020: 64.

46 Voss 2015: 75.

47 Vgl. Voss 2013.

chen, die eine »hierarchical and often dichotomic preconception of the two poles of media-human relations«<sup>48</sup> nahelege.

Dieser symmetrisch-relationale Körperbegriff wird von Dieter Mersch hinterfragt. Dabei macht Mersch gegenüber der These der Anthropomedialität deutlich, dass diese die in ihr enthaltene doppelte Negativität von Mensch und Medium übersehe. Der Term Anthropomedialität verneine gerade die Identifikation Mensch und Medium, während er ebenso die Differenz verneint. Dadurch besetzen Mensch und Medium die Pole einer Relation, die chronisch unbesetzt bleiben: »Wo sich Anthropomedialitäten ›in der Mitte‹ halten, verweilen ›Menschen‹ und ›Medien‹ in einem unkenntlichen Interspatium, aus dessen Leerstelle das Gespenst der Unentscheidbarkeit entgegenblickt.«<sup>49</sup> Dies führt zur Forderung der Explikation der Interdependenzthese, die unter Banalitätsverdacht gestellt wird: Die Anthropomedialitätsthese stehe in der Gefahr »bei der einfachen Behauptung ihrer Interdependenz stehen zu bleiben.«<sup>50</sup> Bei Mersch wird die zweistellige Relation um ein Drittes ergänzt, welches Mersch mit negativistischen Figuren besetzt: »zwischen der medialen Anthropogenese und humanen Mediogenese klafft ein nicht aufzulösender Riss, eine Wunde, die auf ein Außen, eine Heteronomie weist.«<sup>51</sup> In diesem Zusammenhang wird die These der medialen Plastizität der menschlichen Natur mittels des Begriffs der Leiblichkeit eingeeht: »Die medienanthropologisch postulierte Plastizität des Menschen ist aus diesem Grunde so wenig beliebig wie technische Grenzverschiebungen jede Schranke zu überwinden vermögen, vielmehr stoßen sie an die Barrieren der Leiblichkeit, an die Ökologie des Alteritären.«<sup>52</sup> Die Leiblichkeit wird hier somit als anderes von Mensch und Medium aufgerufen. Der Leib geht somit nicht in der Interdependenz zwischen beiden auf. Diese These ist medientheoretisch außergewöhnlich, da sie sich sowohl von der Expansion des Körperbegriffs ins Register der Materialität als auch von einem rein relationalen Körperbegriff verabschiedet und mit dem Leib eine Figur des Dritten einführt. Der Leib wird hier jedoch nicht als Residuum des Authentischen aufgerufen, sondern als Grenze und Außen von Mensch-Medien-Relationen. Der Leib tritt eher in der negativistischen Denkfigur des Risses und des Bruches auf, die klar von einer leiblich-immediaten Unmittelbarkeit zu unterscheiden ist.

All dies zeigt: Das Verhältnis von Mensch und Medium kann in verschiedene Richtungen aufgelöst werden. Während die Praxistheorie noch zu einem kom-

---

48 Voss 2015: 75.

49 Mersch 2019: 77.

50 A. a. O.: 76.

51 Ebd.

52 Ebd.

petenten Mediengebrauch des Menschen tendiert, kann in der Medientheorie entweder ein starkes Medienapriori (Kittler), eine Interdependenz (Voss) oder eine Negativität (Mersch) festgehalten werden. Gemeinsam ist den jeweiligen Körperbegriffen, dass sie eine authentische Leiblichkeit jenseits des Medialen und damit auch den Begriff der Entkörperung ablehnen. Gleichzeitig kann mit McLuhan auch ein produktiver Bezug auf das phänomenologische Framing der Entkörperung hergestellt werden, denn Medien-Körper-Verschaltungen lassen durch Praktiken neue Eigenleibverhältnisse entstehen, die wiederum alte Eigenleibverhältnisse verdrängen. Dies kann mit der Phänomenologie kritisch in Bezug auf die Entkörperung der Digitalisierung bedacht werden. Gleichzeitig sollte medientheoretisch klar sein, dass neben dem Framing der Entkörperung auch die Transformation der Leiblichkeit durch Medienpraktiken in den Blick genommen werden muss.

#### IV Deleuze, Neuer Materialismus, Kritischer Posthumanismus

Neben der (Körper-)Soziologie, der Praxistheorie und der Medientheorie stellt das Denken von Gilles Deleuze einen weiteren Ausgangspunkt für die Verhältnisbestimmung zwischen Körperlichkeit und Digitalität dar. Im Rahmen der vorliegenden Untersuchung ist von besonderer Relevanz, dass Deleuze einen eigenständigen Körperbegriff entwickelt, den er als ›organlosen Körper‹ bezeichnet.<sup>53</sup> Dieser ›organlose Körper‹ deutet auf ein Denkmodell hin, welches als Gegenmodell zum organisch-hierarchischen Modell des Körpers gefasst ist: Der ›organlose Körper‹ hat kein definierendes Zentrum und ist mit anderen Körpern ungeordnet verbunden. Der Begriff für diese Verbundenheit ist das Rhizom bzw. das Gefüge (Agencement, Assemblage, Arrangement).<sup>54</sup> Das Rhizom ist eine Figur, die eine lebendige Verbindung anzeigt, welche jedoch nicht organisiert, systematisch und hierarchisch ist. Dieser Körperbegriff rückt in die Nähe der medientheoretischen Interdependenzlehre oder der symmetrischen Anthropologie der Akteur-Netzwerk Theorie.<sup>55</sup> Deleuze betont im Rahmen dieses Körperbegriffs den eigendynamischen Konnektionismus. Es ist jedoch Vorsicht geboten diese Affirmation des Konnektionismus allzu schnell auf die Feier des Internets als globales Netzwerk anzuwenden, denn das Rhizom

53 Vgl. Deleuze/Guattari 1977: 25 ff.; Deleuze/Guattari 1992: 13 ff. Zur Einführung in das Konzept vgl. Schaub 2019.

54 Zur Übersetzung von *agencement* als Gefüge vgl. Deleuze/Guattari 1992: 12. Anm. 1.

55 Stäheli meint jedoch, dass die Akteur-Netzwerk-Theorie durch den Begriff der Aktanten noch an einem minimalen Akteursbegriff hängt, der von Deleuze vermieden wird (vgl. Stäheli 2021: 146 f.).

und das Gefüge sind keine empirischen, sondern theoretische Begriffe.<sup>56</sup> Dasselbe gilt für den prominenten Begriff der Virtualität bei Deleuze. Aus der Aussage von Deleuze, dass das Virtuelle primär sei, kann schnell die Vorwegnahme von der heute diskutierten virtuellen Realität werden. Dem muss entgegengehalten werden: »Die spezifische Verwendung des Begriffs Virtualität hat nichts mit dem zu tun, was unter ›virtuelle Realität‹ oder ›virtueller Welt‹ beispielsweise in Teilen der Medienwissenschaften verstanden wird.«<sup>57</sup> Stattdessen ist das Virtuelle bei Deleuze im Aktuellen anwesend und ist deren transzendente Bedingung.<sup>58</sup> Trotz dieser Einschränkungen ist der Körperbegriff von Deleuze zentral geworden für zahlreiche Diskurse rund um Posthumanismus, Neuen Materialismus und Feminismus. Dies ist auch nachvollziehbar, denn: »Im Anschluss an Spinoza werden Körper bei Deleuze maximal weit gefasst, sodass sein Körperverständnis als post-humanistisch bezeichnet werden kann. Alle Entitäten, Objekte oder Subjekte sind Körper, seien es biologische, psychische oder symbolische.«<sup>59</sup> Dies führt zu einer Entgrenzung des Körperbegriffs: »Ein Körper besteht nicht für sich allein, sondern ist selbst eine Assemblage. Jeder Körper ist aus einer Vielzahl von kleineren Körpern zusammengesetzt, die ebenfalls aus Körpern zusammengesetzt sind. [...] Gleichzeitig ist jeder Körper auch Teil einer größeren Assemblage.«<sup>60</sup> Dieser Körper-Konnektionismus wird weitgehend optimistisch besetzt, sodass er im Lichte des Kreativitätsdispositivs angeeignet werden könnte.<sup>61</sup> Damit ist eine optimistische Gegenbesetzung der körperlichen Eigendynamik gegenüber dem Dispositiv der Herrschaft und Zurichtung der Körper gesetzt. Zwar kann mit der Figur der *Vakuole* bei Deleuze auch das andere des Konnektiven in den Blick geraten, gleichzeitig tritt diese Figur hinter die Affirmation des Konnektionismus zurück.<sup>62</sup>

---

56 Vgl. Buchanan 2009; Rajchman 2000: 11.

57 Peters 2022: 45.

58 Vgl. Rölli 2003.

59 Petersen 2022: 68.

60 A. a. O.: 69.

61 »Deleuze betont die Offenheit aller Körper, ihr Werden und ihre Veränderungen. [...] Ordnungsbildungen verdecken – so Deleuze – das Spiel der Differenzen und schränken es ein, ohne es zu beenden.« (vgl. Ebd.: 71) Zur Aneignung im Kreativitätsdispositiv: »Es ist das Pathos des Neuen und der Produktivität, das Deleuze'/Guattaris Vertrauen in die Fluchtlinien steuert, auch wenn dieses durch seine Aneignung in gegenwärtigen Kreativitätsdispositiven viel an Attraktivität eingebüßt hat.« (Stäheli 2021: 151, hier im Verweis auf Boltanski/Chiapello 2003 und Reckwitz 2012.).

62 Zur anderen Seite von Deleuze vgl. Culp 2016. Für eine kritische Besprechung von Culp und die Konturierung der Figur der *Vakuole* als anderes des Netzwerks vgl. Stäheli 2021: 154–164.

Als Beispiel für eine Weiterführung dieses optimistischen Konnektionismus in der Tradition des Neuen Materialismus kann auf Rosi Braidotti verwiesen werden. Sie entwirft im Anschluss an Deleuze eine posthumane feministische Theorie der Verkörperung.<sup>63</sup> Von dem deleuzschen Paradigma aus entwickelt sie ein vitalistisches Modell der transversalen Verkörperung, welches dezidiert antihumanistisch gedacht ist. Die Gegenbesetzung zu anderen Feminismen wird an der Stelle deutlich wo Braidotti ihre Ethik der Entfaltung<sup>64</sup> einer Ethik der Vulnerabilität (Butler) entgegensetzt.<sup>65</sup> Ein ambivalenteres Verhältnis zu Deleuze findet sich bei Donna Haraway. Zwar entfaltet auch sie Körper im Horizont des relationalen Werdens und malt ein optimistisches Bild dieser Relationalität. Gleichzeitig kritisiert sie Deleuze teilweise scharf.<sup>66</sup> Im Rahmen einer ihrer berühmtesten Texte (»Ein Manifest für Cyborgs«<sup>67</sup>) findet sich sodann eine Übertragung eines Deleuze zumindest nahestehenden Körperbegriffs auf das technische Zeitalter. Die Cyborg ist eine Figur der imaginativ-transversalen Verkörperung, die die porösen Grenzen des Menschlichen markiert und Duale von Natur und Kultur hinterfragt. Ebenso gilt: »Die Cyborg markiert [...] weniger die Diagnose einer Implosion der Grenzen als die These der Spezifität und Komplexität von Verwobenheiten, die quer liegen zu den klassischen Oppositionen zwischen Natur und Kultur oder Mensch und Maschine.«<sup>68</sup> Dies führt Haraway über den Deleuze nahestehenden entgrenzten Körperbegriff zu einer Ethik der Verbundenheit. Dieser schließt sich beispielsweise Anna Puzio an, die versucht von Haraway aus, eine neue Anthropologie zu entwerfen, die Essentialismen hinter sich lässt und verschiedene queere und aktivistische Verkörperungen auf Instagram in den Blick nimmt.<sup>69</sup> Wie schon bei Braidotti wird allerdings auch bei Haraway ein Überschwang der Verbundenheit und der transversalen Verkörperung deutlich, die die Gefahren des relationalen Mit-Werdens (Vulnerabilität) nur unzureichend beachten. Klar ist jedoch, dass innerhalb dieses Körperkonzepts der Körper im Digitalen nicht verschwindet, sondern sich lediglich neu verbindet. Dabei wird dem Körper des Menschen keine Priorität mehr eingeräumt. Der These der Entkörperung wird somit die These der multiplen Verkörperungsformen entgegengestellt. Dadurch wird der Körperbegriff jedoch ins Unbestimmte ausgeweitet,

---

63 Vgl. Braidotti 2022.

64 Zum Motiv der Falte als Basis dieses Begriffs der Ent-faltung vgl. Deleuze 2000.

65 Vgl. Braidotti 2014: 105. Für eine berechtigte Kritik dieser Gegenbesetzung vgl. Hoppe/Lembke 2021: 92–97.

66 Haraway 2008: 27. Dort leitet Haraway das Deleuzsche Konzept des ›becoming animal‹ ein mit der Warnung »behold the enemy!« (ebd.).

67 Haraway 1995.

68 Hoppe/Lembke 2021: 127.

69 Vgl. Puzio 2024.

was m. E. einen Nachteil gegenüber dem phänomenologisch präziseren Körper- und Leibbegriff darstellt.

## V Affect Studies

In den *Affect Studies* wird ein spinozistisches Körpermodell im Anschluss an Deleuze unter Umstellung auf den Begriff des Affekts fortgeschrieben. Dies geschieht unter dem Leitspruch, der von Spinoza entlehnt wurde: »No one has yet determined what the body can do.«<sup>70</sup> Dieser flexible und offene Körperbegriff wird mit dem Affektbegriff verbunden, der ebenso auf die Potentialität und Flexibilität abhebt: »In this ever-gathering accretion of force-relations [...] lie the real powers of affect, affect as potential: a body's capacity to affect and to be affected.«<sup>71</sup> Mit dieser Umstellung auf den Begriff des Affekts wird dem Umstand Rechnung getragen, dass bei Deleuze der Körperbegriff über den Virtualitätsbegriff eng mit dem Affektbegriff zusammenhängt. Mit dem Affektbegriff ist nämlich dasjenige benannt, dass sich »auf die aktuellen Effekte der Virtualität in Körpern und Assemblagen konzentriert.«<sup>72</sup> Der Affekt ist hier mit den Begriffen der Kraft und der Intensität verbunden. Affekt ist somit die Kraft, die Körper neu miteinander verbindet. Ebenso deckt der Begriff der Intensität das vitalistische *Movens* der Deleuze-Rezeptionslinie auf. Das affirmative Potentialitätsdenken überträgt sich im *Affective Turn* auch auf die Theoretisierung des Technischen: »The affective turn, therefore, expresses a new configuration of bodies, technology, and matter instigating a shift in thought in critical theory.«<sup>73</sup> Der neue ›turn‹ zeigt somit ein neues theoretisches *Movens* an, welches das Privileg des organischen Körpers abschafft und nach dem vorbewussten Zugriff auf das Affektleben qua Technik fragt. In dieser Linie steht auch Brian Massumi, der in seinem Text »The Autonomy of Affect« eine besondere affektive Dynamik beschreibt, die beispielsweise im Populismus von Ronald Reagan zu finden ist. Dieser setze mit seiner Rhetorik unterhalb der Schwelle von Kognition und Emotion an und setze dadurch Körper in Bewegung. Massumi führt zur Begründung der Autonomie des Affekts weiterhin das Libet-Experiment an. Dieses Experiment zeige, dass der Körper eine Eigendynamik in sich trägt, die dem Bewusstsein vorgelagert ist.<sup>74</sup> Dieser autonome Affektbegriff blieb nicht ohne Widerspruch. Schaefer kritisiert Massumi, in-

70 Zur Auslegung dieses Spruchs im Rahmen der Affect Theory vgl. Seigworth/Gregg 2010: 3.

71 A. a. O.: 2.

72 Peters 2022: 73.

73 Clough 2007.

74 Vgl. Massumi 1995.



dem er ihm einen frei flottierenden Affektbegriff vorwirft, der sich auf die Begriffe der Intensität und Plastizität beschränkt und dabei die Grenzen des Affektiven im Menschen übersieht, die durch die Lebenswissenschaften markiert werden. Mit den Lebenswissenschaften argumentiert Schaefer gegen die Plastizität des Körpers und für eine Intransigenz des Körpers, dessen affektive Ausdrucksformen sich auf bestimmte evolutionär gewachsene Formen beschränkt.<sup>75</sup> Zudem plädiert Schaefer gegen Massumi für eine Verbindung von Affektbegriff und phänomenologischem Emotionsbegriff. Daher lassen sich grob zwei Affekt- und Körperbegriffe der *Affect Studies* unterscheiden: Erstens, der autonome Körper und zweitens der phänomenologische Körper. Ersterer wird mit den Begriffen Plastizität und Intensität kodiert. In diesem Sinne ist die Emotion gegenüber dem Affekt eine begriffliche Schließung, die die reine Intensität und Potentialität des Affekts vereindeutigt. Zweiterer wird etwa von Sara Ahmed vertreten, die dieser Trennung von Affekt und Emotion eine phänomenologische Position entgegenhält. Zwar betont auch sie die körperliche Dynamik unterhalb der Bewusstseinsschwelle, sieht die Emotion aber gleichzeitig in Kontinuität zu dieser. Sie nutzt dazu das Konzept der *Affective Economies*.<sup>76</sup> Demnach sind Emotionen nicht als intentionale subjektive Zustände zu fassen, sondern als ökonomisch anzusehen. Das bedeutet: Emotionen bewegen sich nicht nur im Bereich des Subjektiven. Sie werden auch durch Zuschreibungen, Gesten, Blicke verobjektiviert und zirkuliert was wiederum dazu führt, dass bestimmte Emotionen von bestimmten Objekten akkumuliert werden. Dadurch verbindet Ahmed Diskurstheorie und Emotionsphänomenologie. So zeichnet Ahmed beispielsweise die Verbindung der Terme ›Islam‹ bzw. ›Muslim‹ und ›Terrorist‹ nach. Der Körper eines muslimisch gelesenen Menschen akkumuliert somit das negative Affektwort ›Terrorist‹. Dadurch entsteht – durch Wiederholung – eine intensive affektive Verbindung des Terms ›Terrorist‹ mit bestimmten Körpern; oder wie Ahmed formuliert: »the sign becomes sticky«. <sup>77</sup> Muslime werden so als »could be terrorist« <sup>78</sup> gelesen. Dies wiederum ist phänomenologisch zu analysieren. Es handelt sich nicht nur um intensive Verbindungen, sondern auch um eine konkrete intentionale Emotion (Angst vor dem Islam). So verbindet Ahmed Massumis Linie des delezuschen Affektbegriffs mit einer phänomenologischen Analyse von Emotionen. Das Internet und soziale Medien können in diesem Sinne auch als *Affective Economies* angesehen werden, indem bestimmte Körper verschiedene

---

75 Vgl. Schaefer 2015: 13 f.

76 Ahmed 2004.

77 Ahmed 2014: 92.

78 Ahmed 2004: 131.

Affekte akkumulieren. Auch Hass-Netzwerke im Internet (wie etwa die Incel Bewegung) wären von Ahmed aus neu in den Blick zu nehmen.<sup>79</sup>

Neben diesen theoretischen Optionen bieten die *Affect Studies* auch eine ganze Reihe an detaillierten Studien zu Phänomenen der Onlinewelt. Ein Beispiel dafür ist die Studie von Paasonen zu Online-Pornographie. Sie stellt den Begriff des Affekts und der leiblichen Resonanz zentral und bezieht dabei sowohl den Begriff der Intensität von Massumi als auch Ahmeds Konzept der Emotion mit ein.<sup>80</sup> Gregg wiederum liefert in ihrer Studie zur spätmodernen Arbeitskultur eine Analyse von neuen Verbindungen von Körpern in der Arbeit, die durch digitale Artefakte und Strukturen hervorgebracht werden.<sup>81</sup> Diese Verbindungen steigern die Intensität der Arbeit und führen zu Intimität und Entgrenzung der Arbeit, sodass der Raum des Privaten mit dem der Arbeit verschwimmt.<sup>82</sup> Zuletzt kann mit den *Affect Studies* auch die neue Verschaltung von Mensch und Maschine in Anlehnung an die *Design Theorie* neu sichtbar gemacht werden. In diesem Sinne untersucht Natasha Schüll die Affekte von Online-Glücksspiel.<sup>83</sup> Sie nimmt dabei die Konstruktion der Glücksspiele designtheoretisch in den Blick und zeigt, wie sich durch diese eine intensive Verbindung von Spieler\*in und Spiel ergibt, die letztlich zu einer *Addiction by Design* führt.<sup>84</sup> Mit den Themen Pornografie, digitaler Arbeit und Online-Glücksspiel kommen so drei zentrale Phänomene der Onlinewelt in den Blick. Den genauen Analysen kann hier nicht nachgegangen werden. Die obigen Ausführungen sollen lediglich das Potential des Körperbegriffs sowie die Bandbreite der thematisierten Phänomene deutlich machen, die m. W. noch kaum leibphänomenologisch reflektiert wurden.

## VI Zwischenfazit und Diskussion

Die aufgeführten Diskurse entwerfen ein Bild vom Verhältnis von Digitalität und Körper welches klar von der Perspektive der Phänomenologie und ihrer These der Entkörperung abweicht. Diese These wurde vor allem von Körpersoziologie, Praxistheorie und Medientheorie aus kritisch hinterfragt. Als zentrales Ergebnis kann hier festgehalten werden: Die These der Entkörperung invisibilisiert die transformative Kraft der Digitalisierung auf Körper- und

---

79 Tietjen/Tirkkonen 2023.

80 Vgl. Paasonen 2011: 26.

81 Vgl. Gregg 2011.

82 Vgl. das Kapitel *Working from Home* (ebd.: 39–55).

83 Vgl. Schüll 2005.

84 Vgl. Schüll 2012.

Leibverhältnisse. Ferner ignoriert sie Macht- und Normfragen und ist daher unpolitisch. Dies ist aufgrund der zeitgenössischen Politisierung der Körper- und Leibverhältnisse nicht nachvollziehbar, zumal gezeigt werden kann, dass digitale (politisch-aktivistische) Praktiken Rückwirkungen auf das Eigenleibverhältnis haben können. Gleichzeitig wurden von Deleuze und den *Affect Studies* alternative Körperbegriffe aufgezeigt, die ein affirmatives Verständnis und andere Analyseperspektiven in Bezug auf Digitalität zeitigen, die durch die These der Entkörperung verdeckt werden.

In dieser Perspektive sind auch die Folgeeinwände, die mit der phänomenologischen These der Entkörperung einhergehen kritisch zu hinterfragen. Exemplarisch ist dies an der These der mangelnden Empathie gegenüber anderen Personen im digitalen Raum zu zeigen. Diese These hängt mit folgen-schweren Gesellschaftsanalysen (Digitalisierung als Motor von Inzivilität und Polarisierung) zusammen. Gleichzeitig steht im Hintergrund die These, dass die reale verkörperte Begegnung Therapeutikum der Polarisierung sein könnte. Die These der Entkörperung wird hier selbst also hochpolitisch und vertritt einen normativen Begriff der Zwischenleiblichkeit. Zentral wird in diesem Kontext der Vorwurf der Echokammer (bzw. Filterblase) gegen soziale Medien erhoben. Im Internet ermangele man demnach des verkörperten Anderen. In diesem Sinne schreibt Fuchs, dass »die Online-Interaktion ohne die Erfahrung von Fremdheit«<sup>85</sup> bleibt. Die Techniksoziologen Bail et al. führen gegen diese These ihre Studienergebnisse an, die zeigen, dass Menschen im Internet mehr statt weniger mit fremden Meinungen konfrontiert sind und dass gerade diese Fremdheit zur Polarisierung und mangelnder Empathie führt.<sup>86</sup> Mit diesem Gegeneinwand ist Fuchs' Einwand gegen die Online-Kommunikation aber noch nicht getroffen. Ihm geht es gerade um den verkörperten Anderen und seine Widerständigkeit. Gerade diese gehe nach Fuchs in der Online-Kommunikation verloren und führe zu einer verminderten Wahrnehmung des anderen. Der digitale andere könne durch die fehlende Widerständigkeit somit leichter zur Projektionsfläche der eigenen Fantasien werden. Dieses überzeugende Argument hat jedoch seine klaren Grenzen, denn es setzt voraus, dass der Körper des anderen in der analogen Welt nicht von Projektionen und Fantasien durchsetzt ist. Nur auf der Kontrastfolie der gelingenden und empathischen Offline-Kommunikation kann diese Kritik der Online-Kommunikation durchgehalten werden. Dies kann im Anschluss an Foucault, Butler und die *body politics* mit guten Gründen hinterfragt werden (s.o.). Weiterhin wird durch solch eine Argumentation tendenziell unsichtbar gemacht, dass es in Online-Interaktionen auch zu einer produktiven Ausschaltung des Körpers

---

85 Fuchs 2020: 137.

86 Bail et al. 2018.

kommen kann, sodass sich etwa zwei Personen über Polizeigewalt in den USA sachlich und empathisch austauschen können, *gerade* weil sie durch das Design der Plattform nicht wissen mit wem sie es zu tun haben.<sup>87</sup> Entkörperung kann somit auch bewusst vollzogen werden und ein höheres Maß an Empathie zur Folge haben. Diese Beobachtung preist den körpersoziologisch wichtigen Umstand ein, dass Körper in zwischenmenschlichen Begegnungen nicht nur Ermöglichungsgrund, sondern auch Hinderungsgrund von Kommunikation sein können – beispielsweise durch rassistische oder klassistische Zuschreibungen und Körperhierarchien, die die Widerständigkeit des individuellen Körpers in der Begegnung überblenden. Somit kann auch die von Dreyfus getätigte Behauptung, dass in der Online-Interaktion die Vulnerabilität der Körperlichkeit zurückgelassen werde von zwei Seiten aus kritisiert werden.<sup>88</sup> Erstens kann diese These schlicht verneint werden, indem man beispielsweise auf Fälle von Cybermobbing und Hassrede verweist, die leiblich-affizierend sind auch wenn man den anderen nicht in direktem leiblichem Kontakt ausgeliefert ist.<sup>89</sup> Zweitens kann man auch auf die Risiken der verkörperten Begegnung hinweisen, die nicht als Utopie, sondern realistisch zu denken ist – also von Vorurteilen, Rassismen und anderen Abwertungsstrukturen durchsetzt. An diesem Beispiel kann somit nachvollzogen werden wie die These der Entkörperung in ihren politischen Konsequenzen (mangelnde Empathie durch Entkörperung) hinterfragt und gleichsam sogar gegen sich selbst gewendet werden kann (Entkörperung führt zu mehr Empathie).

### **C Neuere phänomenologische Perspektiven auf das Verhältnis von Digitalität und Leiblichkeit**

Nachdem die phänomenologische These der Entkörperung von zentralen zeitgenössischen Körperdiskursen aus kritisch hinterfragt wurde, soll im Folgenden ein weiterer zentraler Einwand der Phänomenologie gegen den affirmativen Bezug auf die Digitalisierung bedacht werden. Dieser Einwand fußt in dem Phänomen der Berührung. In der Beschäftigung mit diesem Einwand wird sich ferner zeigen, dass die Phänomenologie von einem Framing der Ersetzung bestimmt ist, welches im Folgenden im Rahmen der Phänomenologie und der Verkörperungsforschung hinterfragt werden soll. Während also bisher

87 Für dieses Beispiel vgl. Bail 2021.

88 Dreyfus 2009: 54.

89 In diesem Sinne könnte auch Schlettes These in diesem Band widersprochen werden, die den Charme der Virtualität als »Erleben minus Widerfahrnischarakter« beschreibt. Dies mag zwar für digitale Spiele in begrenzter Weise zutreffen. Gleichzeitig sind in der Virtualität im Kontext der sozialen Medien sehr wohl *points of no return* und Widerfahrnisse im Spiel.

externe Kritik mittels zeitgenössischer Diskurse an der Phänomenologie geübt wurde, wird nun innerhalb der Phänomenologie argumentiert. Abschließend werden eigene Thesen zu einer Phänomenologie der Körperlichkeit in Zeiten der Digitalität formuliert, die für eine politische Phänomenologie der multiplen Verkörperung argumentiert.

## **I Phänomenologie der Berührung und ihre Konsequenzen für das Verhältnis von Leiblichkeit und Digitalität**

Im Lager der Phänomenologie findet sich gegenüber der Leiblichkeit des Digitalen meist Skepsis. Neben den oben ausgeführten Argumenten soll hier die Analyse des Phänomens der Berührung angeführt werden, um durch dieses Beispiel auf eine generelle Konfiguration des phänomenologischen Diskurses hinzuweisen. Das Phänomen der Berührung kann als exemplarisch für phänomenologische Argumente gegen die Leiblichkeit des Digitalen angesehen werden. Weiterhin wird der Aspekt der Berührung in der Kritik der Digitalität immer wieder zentral in Stellung gebracht. So hält beispielsweise Fuchs zu Recht fest:

»Andere Sinnesmodalitäten lassen sich digitalisieren, so dass man im Online-Kontakt beispielsweise das Gesicht einer Person sehen und sich mit ihr unterhalten kann; für die Berührung hingegen muss man sich zur gleichen Zeit am gleichen Ort befinden. Virtuell kann nur die Vorstellung, berührt zu werden, geweckt werden; es gibt keine ›Telepräsenz‹ der Berührung selbst.«<sup>90</sup>

Die Berührung entweicht also – ähnlich wie der olfaktorische Sinn – der Digitalisierung. Die Kritik an der Digitalität, die daraus resultiert, leuchtet vor allem ein, wenn sie gegen transhumanistische Utopien gestellt wird, die zwischenmenschliche Begegnungen komplett ins Digitale verlagern wollen. Dann steht ›das Digitale‹ gegen ›das Analoge‹. In einer Verschränkung beider verliert die Pointe jedoch ihre Kraft. Wenn das Digitale das Analoge nicht ersetzen, sondern supplementieren, ergänzen und erweitern will dann kann die Einschränkung der Sinnlichkeit der Begegnung durchaus auch bewusst in Kauf genommen werden. Wird der Diskurs von der Ersetzung zur Ergänzung verschoben, verliert er seine Brisanz, ohne dass die Einsprüche ihre Berechtigung verlieren.<sup>91</sup> Bevor diese Korrektur des Ersetzungsnarrativs jedoch weiter aufgeführt wird, soll die phänomenologische Berührungsanalyse zunächst

90 Fuchs 2023: 163.

91 Vgl. den Beitrag von Antonio Lucci in diesem Band.

exemplarisch am Beispiel von Richard Kearney vollzogen werden. Durch diese Analyse zeigen sich vor allem die Probleme einer vermeintlich apolitischen Phänomenologie des Leibes in Zeiten der Digitalität, die im Laufe des vorliegenden Artikels zur Forderung einer politisch sensiblen Leibphänomenologie führen. Kearney konzipiert die Berührung von einer vorgängigen Zwischenleiblichkeit aus, die Körper präreflexiv verbindet und aufeinander abstimmt. Dieser ›Goldstandard‹ der Begegnung wird sodann gegen die Digitalisierung gewendet, die als Prozess der »excarntation«<sup>92</sup> beschrieben wird. Diese Gegenüberstellung wird dort fragil, wo die konkreten Beispiele für diese These fraglich werden. So führt Kearney in seine Kritik der Digitalisierung im Lichte des Phänomens der verkörperten Berührung ein politisch brisantes Beispiel an: die #MeToo-Debatte. In Bezug auf diese meint er, dass sie Ausdruck von »attitudes of suspicion and confusion«<sup>93</sup> sei. Er interpretiert die Verlagerung der Erotik ins Digitale als »flight of erotic-romantic behavior, from communal rituals to digital fantasies«<sup>94</sup> und mahnt, dass »novel pedagogies of bodily wisdom«<sup>95</sup> für die reale zwischenleibliche Interaktion gefunden werden müssen, um die brüchige Beziehung zwischen den Geschlechtern zu heilen. Zwar bezieht er sich in diesem Kontext direkt auf die explizit geäußerte Unsicherheit seiner Studierenden und betont, dass es bei seinen Ausführungen nicht um die Aufforderung zu einer Rückkehr zu traditionellen »courtship rites of yesteryear«<sup>96</sup> handelt. Gleichzeitig verschweigt die von Kearney erzählte Geschichte den Entstehungskontext der #MeToo-Debatte und fragt nicht nach dem Woher der »attitudes of suspicion«. Das Brüchigwerden der Beziehung der Geschlechter kann wohl kaum aus der Digitalisierung abgeleitet werden. Vielmehr ist es die Vulnerabilität der verkörperten Begegnung selbst und die darin immer präsenten Machtverhältnisse, die Beziehungen brüchig werden lassen. Es zeigt sich somit, wie im Ersetzungsframing durch die Überbetonung der authentischen Berührungserfahrung die Vulnerabilität zwischenmenschlicher Beziehungen abgeblendet wird. Dies wird in wünschenswerter Weise auch von Fuchs festgehalten, der die »soziale Ambivalenz« des Tastsinns betont. Dieser bewege sich »zwischen liebevoller Annäherung und Kommunikation einerseits und Grenzüberschreitung und Intrusion andererseits«<sup>97</sup>. Vor diesem Hintergrund verwundert es, dass Kearney im Zusammenhang der phänomenologischen des Tastsinns eine Analyse von Sexarbeit liefert, die wenig Sinn

---

92 Kearney 2021.

93 A. a. O.: 121.

94 Ebd.

95 Ebd.

96 Ebd.

97 Fuchs 2023: 167 f.

für die Vulnerabilität der Berührung hat: »Moreover, it is telling that most urban sex shops and red light districts are disappearing with the rise of the online sex industry where consumers now avail themselves of streamed simulations or direct-order products at the tap of a screen.«<sup>98</sup> Diese Aussage steht im Kontext der obigen Ausführungen zu den unsicher gewordenen zwischenleiblichen Beziehungsdynamiken von jungen Erwachsenen. Sie weckt dadurch implizit den Eindruck, als sei das Rotlichtviertel ein Ort der authentischen Berührung aus dem sich die unsicheren jungen Erwachsenen zurückziehen. Alternative Sichtweisen z. B. die, dass online Sexarbeit gerade die Anbieter ebendieser vor realen und zwischenleiblichen Übergriffen schützt, kommen nicht in den Blick. Stattdessen regiert das Ersetzungsnarrativ die Ausführungen von Kearney, welches den Verlust der zwischenleiblichen Berührung in der Gesellschaft moniert. Als Gegenfigur zu den unsicher gewordenen jungen Leuten steht in dieser Erzählung daher stets ein zwischenleiblich kompetentes Subjekt, welches die direkte Berührung mit anderen nicht scheut. Die latente Gefahr der Übergriffigkeit eines solchen kompetenten Subjekts wird auch mit der Figur des Taktgefühls bei Kearney nicht gänzlich aufgefangen,<sup>99</sup> denn gerade das laute Verschweigen der Abgründigkeit der Berührung und die fehlende Auseinandersetzung mit Vulnerabilitäts- und Machtverhältnissen in der Berührungsanalyse fällt in den obigen Ausführungen auf und lässt die Ausführungen zum sensiblen Taktgefühl performativ fragwürdig werden.

Die Figur der stabilen vorgängigen Zwischenleiblichkeit wurde auch in der Phänomenologie selbst kritisch hinterfragt. So setzt sich Levinas in Opposition zu Merleau-Ponty, dem er vorwirft die Zwischenleiblichkeit überzubetonen. Levinas fokussiert demgegenüber die vorgängige Trennung in der Berührung.<sup>100</sup> Diese Opposition kann selbst noch einmal hinterfragt werden. So will Fuchs die Aspekte der Trennung und der Verbindung dialektisch vermitteln: »Tatsächlich aber sind in jeder Grenzerfahrung Berührung und Trennung dialektisch miteinander verbunden.«<sup>101</sup> So sehr diese Verschränkung die Ambivalenz der Berührung zwischen Trennung und Kontakt deutlich macht, wird hier die metaethisch-ontologische These von Levinas in die Überlegungen kaum einbezogen. Waldenfels wiederum setzt sich explizit mit der kritischen Bezugnahme von Levinas auf Merleau-Ponty auseinander und zeigt, dass Merleau-Ponty keineswegs eine stabile und vorgängige Zwischenleiblichkeit voraussetzt. Stattdessen ist die Figur der Verflechtung bei Merleau-

---

98 Kearney 2021: 120.

99 Vgl. Kearney 2021: 10–17.

100 Vgl. Levinas 1983 in Bezug auf Merleau-Ponty 1961.

101 Fuchs 2023: 160.

Ponty durchaus ambivalenter.<sup>102</sup> Waldenfels macht weiterhin klar, dass sich die Positionen von Levinas und Merleau-Ponty auf verschiedenen Ebenen befinden.<sup>103</sup> Doch auch Waldenfels versucht die Zusammenführung beider, indem er die Figur des Risses als Charakteristikum der Berührung stark macht: »Wenn es also eine Kreuzungsstelle geben sollte, wo Merleau-Ponty und Levinas sich treffen, so muß sie in einem Außen liegen. Dieses Außen bestünde [...] in einem Außen, das den inneren Zusammenhang eines sinnvermittelten oder leibverankerten Ineinander sprengt und zerreißt.«<sup>104</sup> Diese Position steht der negativistischen Position von Mersch nahe. Ihr zufolge zeichnet sich die verkörperte Berührung gerade nicht durch ihre Authentizität und Bruchlosigkeit des Zwischenleiblichen aus, sondern besteht in dem Riss zwischen Eigenem und Fremdem, welcher wiederum im Eigen- und Fremdleibverhältnis verankert ist.<sup>105</sup> Damit wird der klassisch-phänomenologische Dual von Leib und Körper durch den sich selber fremden Leibkörper bei Waldenfels produktiv unterlaufen, wodurch die Utopie des bruchlosen zwischen- und eigenleiblichen Kontakts selbst brüchig wird. Somit zeigt sich wie auch innerhalb des Diskurses der Phänomenologie die These der Ersetzung der authentischen Berührung durch den künstlichen digitalen Kontakt hinterfragt werden kann. Dies geschieht indem gezeigt wird, dass zwischenleibliche Berührung nicht so stabil ist wie dies von manchen zeitgenössischen Phänomenologien behauptet wird.

In umgekehrter Bewegung kann die phänomenologische Analyse der Berührung sich nicht nur von der Digitalität abgrenzen, sondern diese affirmativ inkludieren. Dann wird das Digitale nicht als berührungslos beschrieben, sondern Taktilität als *Paradigma* des Digitalen aufgerufen.<sup>106</sup> So betont Weigelt, dass die Taktilität in das *Design* von Endgeräten sehr wohl einbezogen wird und sogar über den Produkterfolg entscheiden kann.<sup>107</sup> Die Medienentwicklung von Tasten zu Touchscreen sowie die taktil-sinnlichen Charakteristika von GUIs (Graphical User Interfaces) sollten hier nicht unterschätzt werden. Zu einem ähnlichen Ergebnis kommt Heilmann, der im Anschluss an McLuhan von Digitalität als Taktilität handelt.<sup>108</sup> Ebenso werde auch das Smartphone als getragenes Gerät zur Nahkörpertechnologie, die – phänomenologisch gespro-

---

102 Vgl. Waldenfels 1995: 358–366.

103 »Aufs Ganze gesehen scheint es so, daß die Problematik der Verflechtung, die Merleau-Ponty in den Mittelpunkt rückt, nicht auf derselben Ebene liegt wie die Problematik der Trennung, von der Levinas ausgeht.« A. a. O.: 379.

104 A. a. O.: 381.

105 Vgl. Waldenfels 2000.

106 Weigelt 2019: 116. Hier in Bezug auf Schmidgen 2018: 8.

107 Weigelt 2019: 116.

108 Heilmann 2010.



chen – inkorporiert wird.<sup>109</sup> Es wäre jedoch falsch zu behaupten, dass Phänomenolog\*innen diese Aspekte einfach übersehen. Stattdessen ruft Fuchs sogar explizit die »geradezu erotische« Beziehung von Menschen zu Smartphones auf, die an der »faszinierten Versenkung in den Bildschirm und dem sanften Streicheln über den Touchscreen«<sup>110</sup> erkennbar sei. Weiter hält er fest: »Zur eigentlichen sensomotorischen Verschmelzung von Leib und Computer führt dann die virtuelle Realität der Computerspiele und des Cyberspace.«<sup>111</sup> Damit ist die Möglichkeit der Inklusion der Leiblichkeit in das Digitale zugestanden. Dennoch konkludiert Fuchs: »Dies scheint zunächst der oben formulierten These der Entkörperung zu widersprechen. Tatsächlich ist es aber gerade die optimale visuelle, taktile und motorische Kopplung von User und Computer, die die Erfahrungen von Widerständigkeit, Entfernung und Fremdheit unterläuft, wie sie sonst für die leibliche Auseinandersetzung mit der Welt charakteristisch sind.«<sup>112</sup> Trotz der eingestandenen Taktilität des Digitalen wird hier die Grenzerfahrung und der Widerstand der Dinge im Raum des Digitalen für unmöglich erklärt. Ob dieses Argument überzeugt, ist aufgrund der Tiefenmediatisierung der heutigen Realität fraglich (vgl. C.III).

## II Die Ablehnung der Entgegensetzung von Leib und Digitalität innerhalb der Phänomenologie

Nicht zuletzt der postphänomenologischen Technikdiskurs zeigt über die obigen Problematisierungen der Phänomenologie der Berührung hinaus, dass Leiblichkeit und Digitalität innerhalb der Phänomenologie nicht konfliktiv gedacht werden müssen. Der postphänomenologische Diskurs wurde von Don Ihde angestoßen.<sup>113</sup> Die Postphänomenologie steht in der Tradition des phänomenologischen Antireduktionismus während sie gleichzeitig »davon ausgeht, dass unser Erkennen und Handeln derart durch technische Objekte, Gerätschaften, Maschinen, Methoden geprägt ist, dass wir die ›technologische Intentionalität‹ viel umfänglicher zum Thema machen müssen«<sup>114</sup>. Don Ihdes Postphänomenologie steht den ›Science and Technology Studies‹, dem amerikanischen Pragmatismus und der Akteur-Netzwerk-Theorie nahe. Gleich-

109 Vgl. Kaerlein 2018.

110 Fuchs 2020: 135.

111 Ebd.

112 Ebd.

113 Vgl. Müller 2020. Zum Überblick über die Postphänomenologie vgl. weiterhin Slaby 2018.

114 Müller 2020: 169.

zeitig übernimmt sie den Lebensweltbegriff der Phänomenologie und bezieht sich explizit und extensiv auf Autoren wie Husserl, Heidegger und Merleau-Ponty. Schmidl kombiniert die technische Postphänomenologie sodann mit soziologischen Methoden und analysiert damit explizit heutige Phänomene des Digitalen.<sup>115</sup> Den einzelnen Pointen dieser Analyse kann hier nicht nachgegangen werden. Der Diskurs sei hier lediglich angezeigt, um eine mögliche Verschränkung von phänomenologischen Perspektiven mit anderen bereits angeklungenen Diskursen deutlich zu machen. Mit der Postphänomenologie ist jedoch der Raum innerhalb der Phänomenologie geöffnet für affirmative Bezugnahmen auf Digitalität. Von diesem Raum aus kann das klassische *Framing* der Ersetzung, welches die Diskussion immer noch prägt, hinterfragt werden. Osler und Zahavi stellen sich gegen diese Diskursformation, indem sie fordern, phänomenologisch »beyond replacement«<sup>116</sup> zu denken. Sie stellen fest: »Baked into the term ›replacement‹ is the implication that we must give something up.«<sup>117</sup> Die Ersetzung kann dabei von der einen Seite affirmiert werden, indem darüber gemutmaßt wird, dass der Mensch bald nur noch in einer digitalen Realität leben wird.<sup>118</sup> Auf der anderen Seite wird dies befürchtet und vor den Konsequenzen einer solchen Ersetzung gewarnt.<sup>119</sup> Osler und Zahavi stellen gegenüber diesen beiden Polen fest: »To promote a more nuanced and situated discussion, we should resist buying into the binary of offline vs. online. Instead, we should see digital communication as opening up new ways that we can engage with one another in addition to our myriad offline social options.«<sup>120</sup> Sie argumentieren so für die Multiplizität und Kontextualität von Online-Kommunikation, die nicht in Konkurrenz zu Offline-Kommunikation steht. Ein solcher Ansatz wird als phänomenologisch verstanden, da er keine metaphysischen Annahmen über die Realität voraussetzt, sondern die Phänomene in ihrer jeweiligen Spezifität fokussiert. Es geht daher auch nicht nur darum zu zeigen welche Aspekte der Leiblichkeit online verloren gehen. Man kann diese zwar berechtigterweise zum Thema machen, gleichzeitig kann man aber auch auf die Verschiebungen und Transformationen in den besprochenen Phänomenen achten. Denn trivialerweise ist der Leib als Urmedium des Menschen auch in digitalen Praktiken immer mitpräsent. In diesem Sinne sollte eine Phänomenologie des Digitalen weder eine normativ-ethische Verlustgeschichte noch eine Erfolgsgeschichte schreiben. Eine

---

115 Schmidl 2019.

116 Osler/Zahavi 2022.

117 A. a. O.: 1136.

118 Chalmers 2023.

119 Vgl. Dreyfus 2009; Fuchs 2014; Haidt 2024.

120 Osler/Zahavi 2022: 1137.

Phänomenologie des Digitalen sollte stattdessen den Verschiebungen der Leibkörperlichkeit im Digitalen nachgehen und diese untersuchen. Dazu muss sie »platform sensitive«<sup>121</sup> vorgehen. Ein Beispiel dafür wäre etwa die Analyse der Plattform WhatsApp. Selbst bei dieser unter Entkörperungsverdacht stehenden Plattform gelte es auf die leiblich-sozialen Dynamiken zu achten. Osler zeigt dies am Beispiel eines lebhaften Chats mit einem Freund namens Diego. Sie schließt sich dabei an die phänomenologische Konzeption des gelebten Leibes an, welcher auch externe Gegenstände und Medien inkorporieren kann.<sup>122</sup> Osler führt aus:

»The pace of Diego's messages, the pattern of his speech, his choice of words, his use of emojis and wild punctuation all form part of the field of expression I directly perceive. The style of his texting has a certain ›vitality‹ to it that is not contained in the texts but unfolds through the texting itself, giving his messages a certain expressive tone. [...] To reduce Diego's messages to disembodied signs and symbols misses the way we experience speech (either spoken or texted) as expressive. Indeed, that we do experience Diego's messages as expressive at all should itself prompt us to understand that empathy is at play here.«<sup>123</sup>

Damit setzt Osler einen expliziten Gegensatz zum Ersetzungsnarrativ. Denn die digitale Präsenz ersetzt nicht den gelebten Leib Diegos, sondern sie macht ihn auf andere Weise sichtbar. Dabei kann eingestanden werden: »our perceptual grasp of Diego is even less rich, as we are limited to perceiving him via text.«<sup>124</sup> Ebenso gilt aber auch: »to empathetically perceive someone does not require that I perceive them with all my sensory capacities. Indeed, such a position would have worryingly ableist implications.«<sup>125</sup> Dieses Beispiel zeigt, wie eine plattformsensitive Analyse der transformierten Leiblichkeit im Digitalen zwischenleibliche Dynamiken sichtbar macht, die ein Verlustnarrativ übersehen muss.

---

121 A. a. O.: 1129.

122 Osler 2021: 18. Paradebeispiel hierfür ist der Blindenstock bei Merleau-Ponty, der ins Körperschema integriert wird und zum Teil des gelebten Leibes wird.

123 Osler 2021: 19.

124 A. a. O.: 20

125 Ebd.

### III Weitere Kritik am Ersetzungsnarrativ im Lichte der phänomenologisch sensiblen Verkörperungsforschung

Im Zuge der obigen Argumentation wird deutlich, dass ein Ersetzungsdiskurs die Sicht auf die produktiven Transformationen der Leiblichkeit im digitalen Raum versperrt. Dies wurde auch im Embodiment-Diskurs gesehen. Der klassische Embodiment-Diskurs ist durch den 4-E Ansatz geprägt, der die Schlagwörter ›Embodied, Embedded, Enactive, Extended‹ ins Zentrum rückt.<sup>126</sup> Dieser Diskurs ist mit dem phänomenologischen Diskurs verästelt und wird von zentralen Figuren der zeitgenössischen Phänomenologie aufgenommen.<sup>127</sup> Die Verschiebungen des Leibkörpers durch digitale Mediatisierung innerhalb des Paradigmas der Verkörperung wurden von Smart et al. bedacht.<sup>128</sup> Gegen das Ersetzungsnarrativ halten sie fest »that it is not a pristine human mind which is under threat from technology, but rather an artifact-dependent mind faced with the adaption and accommodation to a new set of technologies.«<sup>129</sup> Dies entspricht der Maxime der Multiplizität und Kontextualität des Digitalen gegenüber der Figur der Ersetzung. Ohne den Ausführungen von Smart et al. hier in Gänze nachzugehen, soll im Folgenden das Paradigma der *Enactive Cognition* in Betracht gezogen werden, da dieses sich am stärksten gegen die Inklusion von digitaler Technologie sperrt. Dies liegt daran, dass die *Enactive Cognition* sich stark am organischen Modell der Verkörperung orientiert und als Hauptgegner den Zerebrozentrismus in der Anthropologie vor sich hat.<sup>130</sup> Das Stichwort *Embodiment* deutet hier somit vor allem auf die Bedeutung von motorischer Bewegung und anderer extrazerebraler Körperregungen für Kognition hin.<sup>131</sup> Daher scheint dieses Paradigma ungeeignet für die Integration der digitalen Welt, denn »it is by no means clear that the details of our physical embodiment really matter that much when it comes to understanding the cognitive consequences of our online interactions.«<sup>132</sup> Dies kann jedoch im Angesicht neuerer Entwicklungen auch anders gesehen werden: Erstens, sind digitale Technologien vom statischen Gebrauch (Home-Computer) zum mobilen

---

126 Vgl. Wild 2017; Breyer 2016.

127 Zentral sind hier Thomas Fuchs, Dan Zahavi und Shaun Gallagher zu nennen.

128 Vgl. Smart/Heersmink/Clowes 2017.

129 Smart/Heersmink/Clowes 2017: 260.

130 Das organische Modell der Verkörperung wird vor allem von Thompson vertreten. Er geht von Begriffen der Biologie (Homöostase, Autopoiesis) aus und zeigt wie sich aus der Biologie somit eine verkörperte Sicht auf das Körper-Umwelt-Verhältnis entwickeln lässt, welches den gesamten Organismus mit einbezieht (Thompson 2007). Zur Kritik des Zerebrozentrismus vgl. Fuchs 2020: 179–201.

131 Vgl. O'Regan/Noë 2001.

132 Smart/Heersmink/Clowes 2017: 263.

Gebrauch (Smartphones) übergegangen was eine hohe Einbindung von digitaler Technologie in motorische Vorgänge in der Alltagswelt inkludiert. Wenn man sich beispielsweise in einer unbekanntem Stadt navigiert, sind Motorik und Smartphone verknüpft und der kompetente Nutzer sowie die Designer der Navigationsapps versuchen die Resonanz und Bruchlosigkeit der Interaktion von digitalem Navigationsgerät und der motorischen Orientierung in der Umwelt stets zu erhöhen. Über *Augmented Reality* (AR) können digitale Artefakte weiterhin direkt mit der Umweltwahrnehmung gekoppelt werden. Diese Interaktion konnte durch AR-Games wie *Pokémon Go* unter der Hinsicht des Embodiments studiert werden.<sup>133</sup> Daher kann zweitens die Unterscheidung von Online- und Offline-Verhalten sowie die klare Unterscheidung zwischen verkörperter Realität und digitaler Virtualität hinterfragt werden. Letztlich verschwimmt so die Trennung von realer, sensomotorisch-verkörperter Realität und Online-Realität, was die Konzepte *Virtual Reality* (VR), *Augmented Reality* (AR), *Extended Reality* (XR) und *Mixed Reality* (MR) anzeigen, denen hier nicht weiter nachgegangen wird. Durch diese Ausführungen wird auch das obige Argument von Fuchs gegen die Taktilität des Digitalen brüchig, da in einer tiefenmediatisierten Lebenswelt Digitalität nicht nur für die Abschottung von Andersheit herangezogen werden kann, sondern die Digitalität mitten in der lebensweltliche Berührungserfahrung wieder auftaucht und in die Interaktion mit der realen Umgebung eingebunden wird (etwa beim digitalen Bezahlen, Essen bestellen etc.).

#### IV Phänomenologie der Affektivität in Zeiten digitaler Mediatisierung

Neben den 4-E (Embodied, Embedded, Enactive, Extended) hat sich in der neueren Diskussion um die Verkörperung die *emotive* Verkörperung an Bedeutung gewonnen. Ebenso hat auch die Phänomenologie in jüngerer Zeit die Affektivität neu als Thema für sich entdeckt.<sup>134</sup> In der Kreuzung von Phänomenologie und Verkörperungstheorie wurde das Thema der Affektivität in Zeiten digitaler Mediatisierung vor allem von Krueger und Osler bedacht. Im Anschluss an die *Extended Cognition* Theorie und die Phänomenologie des Leibes führen Krueger und Osler in diesem Sinne an wie digitale Medien nicht nur zu einer Erweiterung und Ergänzung der Kognition führen, sondern auch zu einer Ergänzung und Erweiterung der Emotion und der leiblichen Emotionsregulation.<sup>135</sup>

---

133 Valentine/Jensen 2021.

134 Szanto/Landweer 2020.

135 Krueger/Osler 2019.

Sie führen als Beispiel an wie eine imaginierte Person Stella sich eine ›affektive Nische‹ in ihrer Lebenswelt schafft. Die affektive Nische hat unter anderem das Ziel der Affektregulation mittels technischer Assistenzsysteme und digitalen Technologien. Osler und Krueger entfalten so, wie Smartphone, Smart-TV, digitale Assistenten und zwischenmenschlicher Kontakt über digitale Plattformen ineinandergreifen und die Erscheinungsweise der eigenen Leiblichkeit transformieren:

»When entrenched within her techno-social niche, Stella experiences the niche and its regulative resources as an immediate array of felt possibilities – affectively salient possibilities – that alter not only how Stella experiences the unique features of that niche but also, crucially, how she experiences her body (and its regulative possibilities) within that niche, or better, her body in relation to her techno-social niche and the regulative possibilities it provides.«<sup>136</sup>

Phänomenologisch wird somit ein relational-verkörperertes Verständnis des Menschen als zwischenleibliches und umweltbezogenes Wesen auf die digitale Lebenswelt bezogen. Virtuelle und analoge Welt werden in diesem Zuge kaum noch unterscheidbar, da sich die sozialen und affektiven Regulationsmechanismen in digitale Räume erstrecken. Neben den Möglichkeiten, die dies mit sich bringt, betonen Osler und Krueger jedoch auch die Gefahren der emotionalen Dysregulation durch digitale Medien. Sie benennen dabei drei Problemfelder: 1. »Conflictive Affective Niches«<sup>137</sup>, 2. »Agency«<sup>138</sup>, 3. »Overreliance and Overregulation«<sup>139</sup>. All diese kritischen Punkte befinden sich jenseits des Ersetzungsnarrativs der Phänomenologie. Sie betonen im Gegenteil jeweils spezifische Vulnerabilitäten, die durch die Schaffung affektiver Nischen durch digitale Mediatisierung entsteht. All diese Argumente nehmen die Transformation der Verkörperung durch digitale Mediatisierung ernst, ohne dabei überkritisch zu verfahren und normativ-ethisch für eine Rückkehr in die analoge Sphäre zu votieren. Sie stellen nicht Online-Erfahrung gegen Offline-Erfahrung, sondern verschränken beide miteinander und zeigen wie durch digitale Mediatisierung neue Wege der Affektregulation geschaffen werden, die gleichzeitig neue Formen der Vulnerabilität hervorbringen.

---

136 A. a. O.: 217.

137 A. a. O.: 224 f.

138 A. a. O.: 225–227.

139 A. a. O.: 227 f.

## V Von der Notwendigkeit einer politischen Phänomenologie der Verkörperung

Der vorliegende Artikel vertritt die These, dass Körperlichkeit auch in der digitalen Mediatisierung eine produktive Rolle spielt. Die Framings der Entkörperung und der Ersetzung sind damit stark einzuschränken. Dagegen ist eine Theorie der multiplen Verkörperungen zu setzen, die gegen die Entkörperungsthese die Verschiebungen der Leibkörperlichkeit in digitalen Medienpraktiken verfolgt und dabei den Begriff der Transformation gegen den Begriff der Ersetzung stellt. Im Laufe des Artikels wurden mit der These der Entkörperung auch weitere zentrale phänomenologische Argumente gegen das Digitale kritisch in den Blick genommen (fehlende Vulnerabilität, Alterität und Empathie) und von externen Diskursen aus hinterfragt. Ferner wurde die phänomenologische Berührungsanalyse, die von einem normativen Verständnis der Zwischenleiblichkeit ausgeht im Diskursrahmen der Phänomenologie selbst kritisch hinterfragt. Dadurch wurde das Bild der ›berührungslosen‹ Digitalität korrigiert. Der Ansatz von Osler hat sodann gezeigt, dass die Phänomenologie selbst die Verschiebungen der Leibkörperlichkeit, die sich durch digitale Mediatisierung ergeben, produktiv thematisieren kann. So dann wurden die gängigen Entgegensetzungen von analoger Zwischenleiblichkeit und digitaler Kommunikation im Laufe des Artikels kritisch hinterfragt. Dabei wurde festgestellt, dass diese Entgegensetzungen oft von einem ›Goldstandard‹ der Zwischenleiblichkeit in der analogen Begegnung ausgehen, der m. E. verdeckt politisch-normativ geladen ist. Daher ist es die abschließende These dieses Artikels, dass die Phänomenologie der Verkörperung immer auch eine politische Phänomenologie sein muss. So müssen etwa konkrete Phänomenologien der Verkörperung auf ihre operativen Körperpolitiken hin befragt werden. Dies hat die Diskussion von Kearneys Position gezeigt. Dieser operiert durch die Nichtthematisierung der Vulnerabilität und Fragilität der analogen Berührung mit der impliziten Figur der authentischen Leiblichkeit und des kompetenten Subjekts, welches jenseits der Machtverhältnisse zu stehen scheint. Hier wäre mit Foucault an die Machtförmigkeit der Körperverhältnisse zu erinnern. Mit der Körpersoziologie kann weiterhin betont werden, dass auch der analoge Raum nicht frei von Rassismen, Diskriminierungen und Normativitäten ist und dies daher auch von einer Phänomenologie der Verkörperung berücksichtigt werden muss. Diesem Umstand wäre beispielsweise durch eine Phänomenologie des Rassismus Abhilfe zu schaffen, die dann jedoch nicht Bereichsphänomenologie bleiben darf, sondern auf die Phänomenologie insgesamt ausstrahlen muss.<sup>140</sup> In diesem Sinne sind auch

---

140 Vgl. Staudigl 2011.

Berührungsordnungen immer implizit politisch, indem manche Personen sich durch den Raum bewegen können ohne unerwünschte Berührungen befürchten zu müssen, während andere Subjekte in ihrer Bewegung durch den Raum gehindert, durchsucht, belästigt und ungewollt berührt werden.<sup>141</sup> Im letzteren Fall wäre die ›Flucht ins Digitale‹ nicht problematisch, sondern nur allzu verständlich. Die Pathologisierung dieser Flucht wiederum führt zu einem erneuten Ausschluss dieser Personen. In diesem Sinne kann eine politische Phänomenologie der Verkörperung unter Vorzeichen der digitalen Medialisierung auch die Chancen der partiellen Körperausschaltung in digitalen Räumen wertschätzen. Letztlich muss jedoch auch mit Krueger und Osler festgehalten werden, dass Digitalität weitere Vulnerabilitäten schafft, die im analogen Raum nicht präsent waren. Die Anschlussthese einer politischen Phänomenologie der Verkörperung ist daher die Vulnerabilität und Fragilität der Verkörperung generell zu betonen und ihre Verschiebungen in digitaler Medialisierung zu verfolgen. Eine Verklärung der Vulnerabilität als positives Konstituens ›echter Begegnung‹ oder die Hoffnung der Ausschaltung der Vulnerabilität durch Digitalität werden somit ausgeschlossen. Stattdessen stellt sich Verkörperung als in sich prekär heraus. Damit sind die negativistischen Punkten von Mersch und Waldenfels aufgenommen, die den Leib nicht als Sitz des Authentischen markieren, sondern als Riss. In der Folge kommt so der dynamische Konnektionismus von Deleuze sowie Braidottis Ethik der Entfaltung kritisch in den Blick. Eine solche Sicht auf Verkörperung kann sowohl vor Utopien der authentischen Leiblichkeit mit negativem Vorurteil gegen Digitalität als auch vor Utopien des Transhumanismus mit negativem Vorurteil gegen die Leiblichkeit bewahren und so Raum schaffen für eine politisch sensible Phänomenologie der multiplen Verkörperungsformen in Zeiten digitaler Medialisierung.

## Literatur

- Ahmed, Sara 2004: *Affective Economies*. In: *Social Text* 79 22 (2): 117–139.
- Ahmed, Sara 2007: *A Phenomenology of Whiteness*. In: *Feminist Theory* 8 (2): 149–168.
- Ahmed, Sara 2014: *The Cultural Politics of Emotion*, 2. Auflage. Edinburgh, Edinburgh University Press.
- Angerer, Marie-Luise 1999: *Body Options. Körper, Spuren, Medien, Bilder*. Wien, Turia + Kant.

---

141 Ahmed 2007.



- Angerer, Marie-Luise/Bösel, Bernd 2015: Capture All!, oder: Who's Afraid of a Pleasing Little Sister? In: Zeitschrift für Medienwissenschaft 7 (2): 48–56.
- Authenrieth, Ulla P. 2019: Bilder in medial vermittelter Alltagskommunikation. In: Lobinger, Katharina (Hg.), Handbuch Visuelle Kommunikationsforschung. Wiesbaden, Springer VS.
- Bail, Chris 2021: Breaking the Social Media Prism. How to Make Our Platforms Less Polarizing, Princeton/Oxford, Princeton University Press.
- Balke, Friedrich 2020: Selbstsorge/Selbsttechnologie. In: Kammler, Clemens/Parr, Rolf/Schneider, Ulrich J. (Hg.): Foucault Handbuch: Leben – Werk – Wirkung. 2. Auflage. Berlin, J. B. Metzler: 331–337.
- Bauer, Joachim 2023: Realitätsverlust. Wie KI und virtuelle Welten von uns Besitz ergreifen und die Menschlichkeit bedrohen. München, Wilhelm Heyne.
- Boltanski, Luc/Chiapello, Eve 2003: Der neue Geist des Kapitalismus. Konstanz, UVK.
- Bourdieu, Pierre 1979: Entwurf einer Theorie der Praxis auf der ethnologischen Grundlage der kabyliischen Gesellschaft. Frankfurt/M., Suhrkamp.
- Braidotti, Rosi 2014: Posthumanismus. Leben jenseits des Menschen. Frankfurt/M./New York, Campus.
- Braidotti, Rosi 2022: Posthuman Feminism. Cambridge, Polity Press.
- Breyer, Thiemo 2016: Philosophie der Verkörperung. Grundlagen und Konzepte. In: Eitzelmüller, Gregor/Weissenrieder, Annette (Hg.): Verkörperung als Paradigma theologischer Anthropologie. Berlin/Boston, De Gruyter.
- Buchanan, Ian 2009: Deleuze in the Internet. In: Poster, Mark/Savat, David (Hg.): Deleuze and New Technology. Edinburgh, Edinburgh University Press: 143–160.
- Butler, Judith 1993: Bodies That Matter. On the Discursive Limits of »Sex«. New York, Routledge.
- Butler, Judith 1997: The Psychic Life of Power. Theories of Subjection. Stanford, Stanford University Press.
- Carstensen, Tanja 2023: Social Media: Zwischen Selbstrepräsentation, und Unsichtbarkeit, Empowerment und Sexismus. In: Dorer, Johanna et al. (Hg.): Handbuch Medien und Geschlecht. Perspektiven und Befunde der feministischen Kommunikations- und Medienforschung. Wiesbaden, Springer VS: 381–392.
- Chalmers, David 2023: Realität+. Virtuelle Welten und die Probleme der Philosophie. Berlin, Suhrkamp.
- Clough, Patricia T. 2007: The Affective Turn. Theorizing the Social. Durham, Duke University Press.
- Culp, Andrew 2016: Dark Deleuze. Minneapolis/London, University of Minnesota Press.

- Deleuze, Gilles 2000: *Die Falte: Leibniz und der Barock*. Frankfurt/M., Suhrkamp.
- Deleuze, Gilles/Guattari, Félix 1977: *Anti-Ödipus. Kapitalismus und Schizophrenie I*. Frankfurt/M., Suhrkamp.
- Deleuze, Gilles/Guattari, Félix 1992: *Tausend Plateaus. Kapitalismus und Schizophrenie II*. Berlin, Merve.
- Döring, Nicola/Reif, Anne/Poeschl, Sandra 2015: How gender-stereotypical are selfies? A content analysis and comparison with magazine adverts. In: *Computers in Human Behavior* 55: 955–962.
- Dreyfus, Hubert L. 2009: *On the Internet*. London/New York, Routledge.
- Drüeke, Ricarda 2023: Digitale Öffentlichkeiten und feministische Protestkulturen. In: Dorer, Johanna/Geiger, Brigitte/Hipfl, Brigitte/Ratkovic, Viktorija (Hg.): *Handbuch Medien und Geschlecht. Perspektiven und Befunde der feministischen Kommunikations- und Medienforschung*. Wiesbaden, Springer: 629–640.
- Ekdahl, David/Ravn, Susanne 2021: Social bodies in virtual worlds: Intercorporeality in Esports. In: *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 21: 293–316.
- Ekdahl, David/Osler, Lucy 2023: Expressive Avatars. *Vitality in Virtual Worlds*. In: *Philosophy & Technology* 36 (24). <https://doi.org/10.1007/s13347-023-00628-5>.
- Fingerhut, Joerg/Hufendiek Rebekka/Wild, Markus 2017: Was ist Philosophie der Verkörperung? In: *Philosophie der Verkörperung. Grundlagentexte zu einer aktuellen Debatte*. Berlin, Suhrkamp.
- Foucault, Michel 1977: *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses*. Frankfurt/M., Suhrkamp.
- Foucault, Michel 1989: *Der Gebrauch der Lüste: Sexualität und Wahrheit 2*. Frankfurt/M., Suhrkamp.
- Foucault, Michel 2004: *Hermeneutik des Subjekts: Vorlesung am Collège de France (1981/82)*. Frankfurt/M., Suhrkamp.
- Foucault, Michel 2005a: *Subjekt und Macht*. In: Defert, Daniel/Ewald, François (Hg.): *Analytik der Macht*. Frankfurt/M., Suhrkamp: 240–263.
- Foucault, Michel 2005b: *Die Machtverhältnisse gehen in das Innere der Körper über*. In: Defert, Daniel/Ewald, François (Hg.): *Analytik der Macht*. Frankfurt/M., Suhrkamp: 126–136.
- Fuchs, Thomas 2014: The Virtual Other: Empathy in the Age of Virtuality. In: *Journal of Consciousness Studies*, 21 (5–6): 152–173.
- Fuchs, Thomas 2020: *Verteidigung des Menschen. Grundfragen einer verkörperten Anthropologie*. Berlin, Suhrkamp.

- Fuchs, Thomas 2023: Die Zwischenleiblichkeit der Berührung. Phänomenologische und therapeutische Aspekte. In: Gugutzer, Gerd et al. (Hg.), *Berühren und berührt werden. Zur Phänomenologie der Nähe*. Baden-Baden, Karl Alber Verlag: 155–171.
- Gallagher, Shaun/Cole, Jonathan 2017: Körperbild und Körperschema bei einem deafferenten Patienten. In: Fingerhut, Joerg/Hufendiek, Rebekka/Wild, Markus (Hg.): *Philosophie der Verkörperung. Grundlagentexte zu einer aktuellen Debatte*. Berlin, Suhrkamp.
- Gehring, Petra 2013: Ethik und Foucault. Die Frage nach »Technologien des Selbst«. In: Großmaß, Ruth/Anhorn, Roland (Hg.): *Kritik der Moralisierung: Theoretische Grundlagen – Diskurskritik – Klärungsvorschläge für die berufliche Praxis*. Wiesbaden, Springer: 51–63.
- Govrin, Julie 2021: *Politische Körper. Von Sorge und Solidarität*. Berlin, Matthes & Seitz.
- Gregg, Melissa 2011: *Work's Intimacy*. Cambridge, Polity Press.
- Haidt, Jonathan 2024: *The Anxious Generation. How the Great Rewiring of Childhood is Causing an Epidemic of Mental Illness*. New York, Penguin Press.
- Haraway, Donna J. 1995: Ein Manifest für Cyborgs. Feminismus im Streit mit den Technowissenschaften. In: Hammer, Carmen/Stieß Immanuel (Hg.): *Die Neuerfindung der Natur. Primaten, Cyborgs und Frauen*. Frankfurt/M./New York, Campus: 33–73.
- Haraway, Donna J. 2008: *When Species Meet*. Minneapolis/London, University of Minnesota Press.
- Heilmann, Till A. 2010: Digitalität als Taktilität: McLuhan, der Computer und die Taste. In: *Zeitschrift für Medienwissenschaft*. 2 (3): 125–134.
- Holland, Grace/Tiggemann, Marika 2016: A systematic review of the impact of the use of social networking sites on body image and disordered eating outcomes. In: *Body Image* 17: 100–110.
- Hoppe, Katharina/Lembke, Thomas 2021: *Neue Materialismen zur Einführung*. Hamburg, Junius.
- Kaerlein, Timo 2018: *Smartphones als Nahkörpertechnologien: Zur Kybernetisierung des Alltags*. Bielefeld, transcript Verlag.
- Kearney, Richard 2021: *Touch. Recovering Our Most Vital Sense*. New York, Columbia University Press.
- Kittler, Friedrich 1986: *Grammophon, Film, Typewriter*. Berlin, Brinkmann & Bose.
- Krueger, Joel/Osler, Lucy 2019: Engineering Affect: Emotion Regulation, the Internet, and the Techno-Social Niche. In: *Philosophical Topics* 47 (2): 205–231.

- Levinas, Emmanuel 1983: Über die Intersubjektivität. Anmerkungen zu Merleau-Ponty. In: Waldenfels, Bernhard/Métraux, Alexandre (Hg.): Leibhaftige Vernunft. Spuren von Merleau-Pontys Denken. München, Wilhelm Fink Verlag: 48–55.
- Linden, Markus 2022: Transhumanismus. Ideologischer Kitt für die Querfront. In: Die Zeit vom 11.09.2022. <https://www.zeit.de/kultur/2022-09/transhumanismus-natur-wladimir-putin-querdenker-technologie> (abgerufen am 15.11.2024)
- Massumi, Brian 1995: The Autonomy of Affect. In: Cultural Critique 31: 83–109.
- McLuhan, Marshall 1964: Understanding Media. The Extensions of Man. Cambridge/London, MIT Press.
- Merleau-Ponty, Maurice 1961: Der Philosoph und sein Schatten. In: Merleau-Ponty, Maurice (Hg.): Das Auge und der Geist. Philosophische Essays. Hamburg, Felix Meiner Verlag: 275–317.
- Mersch, Dieter 2006: Medientheorien zur Einführung. Hamburg, Junius.
- Mersch, Dieter 2019: Anthropomedialität und Widerstand. Einige kritische Anmerkungen zur ›Medienanthropologie‹. In: Stoellger, Philipp (Hg.): Figurationen des Menschen. Studien zur Medienanthropologie. Würzburg, Königshausen & Neumann: 51–78.
- Mersch, Dieter 2020: Humanismus, Antihumanismus und Posthumanismus. In: Heßler, Martina/Liggieri, Kevin (Hg.): Technikanthropologie. Handbuch für Wissenschaft und Studium. Baden-Baden, Nomos: 56–68.
- Mühlhoff, Rainer 2018: Immersive Macht: Affekttheorie nach Spinoza und Foucault. Frankfurt/M., Campus.
- Müller, Oliver 2020: Postphänomenologie. Über eine technikphilosophische Methode. In: Phänomenologische Forschungen 2: 165–183.
- O'Regan, Kevin J./Noë, Alva 2001: A sensorimotor account of vision and visual consciousness. In: Behavioral and Brain Sciences 24: 939–1031.
- Osler, Lucy/Zahavi, Dan 2021: Sociality and Embodiment: Online Communication During and After Covid-19. In: Foundations of Science 28: 1125–1142.
- Osler, Lucy 2021: Taking empathy online. In: Inquiry 67 (1): 1–28.
- Paasonen, Susanna 2011: Carnal Resonance. Affect and Online Pornography. Cambridge/London, MIT Press.
- Peters, Christian Helge 2022: Das Soziale des Affekts. Eine Sozialtheorie der Modulationen nach Deleuze und Massumi. Frankfurt/M./New York, Campus.
- Puzio, Anna 2024: Von Queerness, sexueller Aufklärung und Umweltengagement. Ansätze für eine zeitgemäße Anthropologie. In: Pirker, Viera/Paschke, Paula (Hg.): Religion auf Instagram. Analysen und Perspektiven. Freiburg/Brsg./Basel/Wien, Herder, 57–82.

- Rajchman, John 2000: *The Deleuze Connections*. Cambridge/London, MIT Press.
- Reckwitz, Andreas 2003: Grundelemente einer Theorie sozialer Praktiken. Eine sozialtheoretische Perspektive. In: *Zeitschrift für Soziologie* 32 (4): 282–301.
- Reckwitz, Andreas 2017: *Die Gesellschaft der Singularitäten. Zum Strukturwandel der Moderne*. Berlin, Suhrkamp.
- Rölli, Marc 2003: *Gilles Deleuze. Philosophie des transzendentalen Empirismus*. Wien, Turia & Kant.
- Ruoff, Michael 2013: *Foucault Lexikon*. 3. Auflage. Paderborn, Wilhelm Fink Verlag.
- Sastre, Alexandra 2014: Towards a Radical Body Positive. Reading the online »body positive movement«. In: *Feminist Media Studies*, 14 (6): 929–943.
- Seighworth, Gregory J./Gregg, Melissa 2010: *The Affect Theory Reader*. Durham/London, Duke University Press.
- Schaefer, Donovan 2015: *Religious Affects. Animality, Evolution and Power*. Durham/London, Duke University Press.
- Schäfer, Hilmar (Hg.) 2016: *Praxistheorie. Ein soziologisches Forschungsprogramm*. Bielefeld, transcript Verlag.
- Schäfer, Hilmar 2021: Der Gebrauch des Digitalen. Zur praxeologischen Analyse digitaler Kultur. In: *Mittelweg* 36, 30 (1): 3–14.
- Schatzki, Theodore R. 1996: *Social Practices. A Wittgensteinian Approach to Human Activity and the Social*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Schatzki, Theodore R./Cetina, Karin K./Von Savigny, Eike 2001: *The Practice Turn in Contemporary Theory*. London/New York, Routledge.
- Schmidgen, Henning 2018: *Horn oder die Gegenseite der Medien*. Berlin, Matthes & Seitz.
- Schmidl, Alexander 2019: Postphänomenologie und Digitalisierung – neue Perspektiven für die Mikrosoziologie der Technik. In: *Österreichische Gesellschaft für Soziologie* 44: 97–114.
- Schmincke, Imke 2019: Body Politic – Biopolitik – Körperpolitik. Eine begriffsgeschichtliche Rekonstruktion der Body Politics. In: *Body Politics*, 7 (11): 15–40.
- Schmincke, Imke 2021: *Körpersoziologie*. München, Brill/Wilhelm Fink Verlag.
- Schüll, Natasha D. 2012: *Addiction by Design. Machine Gambling in Las Vegas*. Princeton/Oxford, Princeton University Press.
- Slaby, Jan 2018: Affective Arrangements and Disclosive Postures. Towards a Post-Phenomenology of Situated Affectivity. In: *Phänomenologische Forschungen* 2: 197–216.

- Smart, Paul R./Heersmink, Richard/Clowes, Robert W. 2017: *The Cognitive Ecology of the Internet*. In: Cowley, S. J./Vallée-Tourangeau, F. (Hg.): *Cognition Beyond the Brain: Computation, Interactivity and Human Artifice*. Springer: 251–282.
- Stäheli, Urs 2021: *Soziologie der Entnetzung*. Berlin, Suhrkamp.
- Staudigl, Michael 2011: Racism. On the phenomenology of embodied desocialization. In: *Continental Philosophy Review* 45: 23–39.
- Szanto, Thomas/Landweer, Hilge (Hg.) 2020: *The Routledge Handbook of Phenomenology of Emotion*. London/New York, Routledge.
- Thompson, Evan 2007: *Mind in Life. Biology, Phenomenology, and the Sciences of the Mind*. Cambridge/Mass./London, The Belknap Press of Harvard University Press.
- Tietjen, Ruth R./Tirkkonen, Sanna K. 2023: The Rage of Lonely Men: Loneliness and Misogyny in the Online Movement of »Involuntary Celibates« (Incels). In: *Topoi* 42: 1229–1241.
- Turkle, Sherry 1984: *The Second Self: Computers and the Human Spirit*. New York, Simon & Schuster.
- Turkle, Sherry 2011: *Alone Together: Why We Expect More from Technology and Less from Each Other*. New York, Basic Books.
- Valentine, Keri D./Jensen, Lucas J. 2021: Mobile entanglements and communitas: the embodied nature of play in Pokémon Go. In: *Educational Technology Research and Development* 69: 1955–1985.
- Voss, Christiane 2013: *Der Leihkörper. Erkenntnis und Ästhetik der Illusion*. Erkenntnis und Ästhetik der Illusion. München, Wilhelm Fink Verlag.
- Voss, Christiane/Othold, Tim 2015: From media anthropology to anthropomediality. In: *Anthropological Notebooks*, 21 (3): 75–82.
- Waldenfels, Bernhard 1995: *Deutsch-Französische Gedankengänge*. Frankfurt/M., Suhrkamp.
- Waldenfels, Bernhard 2000: *Das leibliche Selbst: Vorlesung zur Phänomenologie des Leibes*. Frankfurt/M., Suhrkamp
- Weigelt, Shirin 2019: *Tasten: Taktilität als Paradigma des Digitalen*. In: Mühlhoff, Rainer/Breljak, Anja/Slaby, Jan (Hg.): *Affekt Macht Netz: Auf dem Weg zu einer Sozialtheorie der Digitalen Gesellschaft*. Bielefeld, transcript Verlag.
- Zuboff, Shoshana 2018: *Das Zeitalter des Überwachungskapitalismus*. Frankfurt/M./New York, Campus.

# Avatar-werden

## Inkarnationsstrategien und Selbsttechniken bei Videospiele<sup>1</sup>

Antonio Lucci

### 1 Theoretische Prämisse: Leitdifferenzen

In einem Aufsatz mit dem Titel *Neue Askese? Zur Frage nach der Aktualität des Verzichtes*<sup>2</sup> vertritt der österreichische Kulturwissenschaftler Thomas Macho die Ansicht, dass das System der *Leitdifferenzen* einer Kultur zurückverfolgt werden soll – d. h. die grundlegenden oppositiven Paare, die die angesagte Kultur strukturieren –, um zu verstehen, wie sich diese auf sich selbst, auf andere Kulturkreise und auf die eigene Umwelt bezieht. Die ägyptische Kultur könnte beispielsweise durch die Leitdifferenz *Leben/Tod* beschrieben werden, die römische Kultur durch die Leitdifferenz *frei/Sklave*, die christliche Kultur durch die Leitdifferenz *Diesseits/Jenseits*.<sup>3</sup>

Unabhängig davon, ob man Machos klassifikatorischen Ansatz für gültig hält oder nicht, zeigt eine kulturtheoretische Analyse, dass die Bildung

---

1 Die Thesen, die hier vorgestellt werden, sind das Ergebnis einer Forschungstätigkeit, die ich seit fast drei Jahren im Rahmen einer Kooperation mit der Forschungsgruppe *Humanisme Numérique* des Collège des Bernardins in Paris und insbesondere mit Dr. Alessandro De Cesaris von der Universität Fribourg durchführe. Diese Thesen haben sich aus mehreren Diskussionen, gemeinsamen Projekten und Veröffentlichungen herauskristallisiert, die sich im Rahmen dieser Kooperation ergeben. Es sei an dieser Stelle auch besonders herzlich Jacopo Bodini, Graziano Lingua, Gemma Serrano und Francesco Striano für den immer produktiven und lebendigen Austausch gedankt.

2 Macho 2002.

3 A. a. O.: 149 f.

dichotomischer Konzeptpaare eine maßgebliche heuristische Leistung darstellt: Wir sind daran gewöhnt, unsere Lebenswelt durch alternative Optionen wie z. B. Subjekt/Objekt, wahr/falsch, mein/dein, hell/dunkel zu beschreiben. Der Wert dieser dichotomisierenden Operation darf aus methodologischer Sicht nicht unterschätzt werden: Die Beschreibung von Differentialmerkmalen ermöglicht es nämlich, sowohl nützliche Klassifizierungen vorzunehmen als auch vom Besonderen zum Allgemeinen zu gelangen. Das heißt, die Schaffung von begrifflichen Unterschieden und Gegensätzen ermöglicht es, die Komplexität und Homogenität des individuellen Erlebnisses auf diskrete Teile der Erfahrung zu reduzieren, die einzeln analysiert, verglichen und somit leichter beschrieben und erkannt werden können.

Bruno Latour, in seinem Buch *Wir sind nie modern gewesen* (1991), hat jedoch zu Recht die Notwendigkeit betont, die Ergebnisse einer theoretischen Operation sachgemäß auf die Realität zu projizieren und diejenigen Unterschiede und Dichotomien nicht zu ontologisieren, die bloß deskriptive Formen und nicht Eigenschaften der Realität sind.<sup>4</sup>

Kurz zusammengefasst: Wenn auch die Schaffung von Unterschieden notwendig ist, um Wissenschaft zu betreiben und die Welt zu beschreiben, sind diese Unterschiede allerdings nicht notwendigerweise intrinsische Eigenschaften der Welt selbst. Dies wird noch deutlicher, wenn man – zum Beispiel dank der epistemologischen Werkzeuge der Anthropologie – erkennt, dass die Leitdifferenzen, vor allem diejenige – westliche – zwischen Mensch und Nicht-Mensch (also zwischen Subjekt und Objekt, Natur und Kultur), nicht universell, sondern mit einem spezifischen Kulturkreis verbunden sind.<sup>5</sup>

Ausgehend von dieser Annahme lautet die These, die im vorliegenden Aufsatz vertreten wird, wie folgt: Auch wenn die Beschreibung des Subjekts aus Fleisch und Blut und des Subjekts, das sich in der digitalen Welt bewegt, als zwei getrennte Subjekte aus heuristischen Gründen nützlich und vielleicht sogar unverzichtbar sein mag, entspricht diese Beschreibung nicht der Wirklichkeit der Erfahrungen, die das Selbst aus Fleisch und Blut macht, wenn es mit seinem digitalen Selbst in Beziehung tritt. Dieses digitale Selbst ist, wie im Folgenden zu demonstrieren sein wird, nur eine sehr spezifische Gegebenheitsform des Selbst aus Fleisch und Blut. Diese Gegebenheitsform unterscheidet sich ontologisch nicht vom Selbst aus Fleisch und Blut und sollte nicht als etwas davon Getrenntes betrachtet werden.

Kurz gesagt: Was zwischen den beiden Selbst besteht, ist keinesfalls eine ontologische Differenz, sondern eher ein modaler Unterschied.

---

4 Latour 2008: 18–22.

5 Descola 2013: Kap 3.



Um diese These zu belegen, ist der vorliegende Beitrag in vier Teile gegliedert:

1. Der erste ist der Beschreibung der Art und Weise gewidmet, in der das digitale Selbst üblicherweise dargestellt wird, die im Folgenden als ›mangelnder Avatar‹ bezeichnet wird.
2. Der zweite besteht darin, eine Theorie des Subjekts zu entwickeln, die die Theorie des mangelnden Avatars infrage stellt und als theoretische Stütze die Technikphänomenologie von Bernard Stiegler und die von Andy Clark und David Chalmers entwickelte Hypothese des *Extended Mind* verwendet.
3. Drittens wird argumentiert, dass das Problem der Beziehung zwischen der sog. ›realen‹ und der sog. ›virtuellen‹ Welt mit den Werkzeugen der Bildphilosophie erfolgreich bearbeitet werden kann.
4. Abschließend werden einige *case studies* aus dem Bereich der Computerspiele untersucht, um die dargestellten Thesen zu überprüfen.

## 2 (Gegen) Das Konzept des ›mangelnden Avatars‹

Die Erfindung von Leitdifferenzen ist kein Vorrecht der Wissenschaft. Sie prägen auch z. B., vielleicht sogar in noch stärkerem Maße, das religiöse Denken: Licht/Dunkelheit, Gut/Böse, Diesseits/Jenseits, Seele/Körper, um nur einige zu nennen, sind zentrale Gegensatzpaare für viele Religionen, sowohl im Westen als auch im Osten, in der Antike und in der Moderne. Deshalb, um den Gegenstand der dargestellten Kritik besser zu pointieren, werden im Folgenden zwei dualistische religiöse Realitätsauffassungen zu Beschreibungszwecken herangezogen.

Die erste ist diejenige des spätantiken Gnostizismus. Bekanntlich sind nach der Ansicht mehrerer gnostischer Bewegungen – es sei hier eine verkürzte und gewissermaßen vereinfachte Darstellung erlaubt – die menschliche Körperlichkeit und die ganze materielle Welt minderwertige Realitäten, Schöpfungen eines bösen Demiurgen, der die menschliche immaterielle Seele gezwungen hat, in der materiellen Wirklichkeit zu leben und daher Schmerzen, Krankheit und Tod zu erfahren. Der böse ›Fürst dieser Welt‹ sei allerdings nicht der einzige. Es gäbe einen anderen, guten und vollkommen immateriellen Gott, der der immateriellen Welt übergeordnet ist, aus der die Seelen der Menschen kommen und in die sie zurückkehren wollen. Für die Gnosis gäbe es also – etwas schematisch ausgedrückt – zwei Welten: eine vollkommene, ursprüngliche und immaterielle und eine zweite, böse, materielle.

Die Art und Weise, wie die Gnosis den Übergang der Seele von der ersten in die zweite Welt beschreibt, entspricht einer fortschreitenden Degradierung.

Der Prozess der Inkarnation wird von der Gnosis als fortschreitender Fall eines Funkens göttlichen Lichts (= die Seele) in einen physischen Körper betrachtet, der als materielles Gefängnis beschrieben wird.

Dieses gnostische dualistische Modell kann, in einer verkehrten Form, auch heutzutage noch verwendet werden, um die Art und Weise zu beschreiben, in der der Dualismus zwischen der sog. materiellen und der sog. virtuellen Welt gemeinhin gedacht wird.<sup>6</sup> Schon das Wort ›virtuell‹ bezeichnet *per definitionem* etwas, das dem Realen entgegengesetzt ist, oder besser gesagt – wie die lateinische Etymologie deutlich macht – das spätlateinische *virtualis* bezeichnet etwas, das die *virtus* hat, d. h. die Potentialität, die Fähigkeit, Wirkungen zu erzeugen, aber ohne, dass diese Fähigkeit notwendigerweise tatsächlich sich verwirklichen muss.<sup>7</sup>

Wenn für die Gnosis die materielle Welt bloß ein Trugbild war, ist dagegen für das heutige säkularisierte Denken die materielle Welt, in der wir leben, die einzige Wirklichkeit; während andererseits für die Gnosis die echte Welt die immaterielle war, aus der die Seele kam, ist für unsere ›moderne‹ Weltauffassung jegliche immaterielle Welt, inklusive der sog. virtuellen Welt, unecht: d. h. fiktiv, vorprogrammiert, in ihren Möglichkeiten begrenzt und daher minderwertig gegenüber dem, was außerhalb des Bildschirms existiert.

Als weiterer begriffsgeschichtlicher Beleg für die Anwesenheit dieser Dichotomie (und der unterschwellig anwesenden axiologischen Aspekte davon) in der Gegenwart kann erwähnt werden, dass kurz nachdem der Science-Fiction-Autor William Gibson in seinem *Burning Chrome* (1982) erstmals den Begriff ›Cyberspace‹ prägte, diesem eine andere Art von Raum in der Sci-Fi-Literatur gegenübergestellt wurde: der ›Meatspace‹ (= Fleischraum), d. h. die sog. Realität.<sup>8</sup>

Die *modi* des Übergangs von einer Welt in die andere werden sowohl in der Gnosis als auch in der heutigen Alltagssprache in ähnlicher Weise behandelt, nämlich in Form eines Verfallens, einer Art Verkleinerung, ja Verminderung des Subjekts. Für die Gnosis fiel die Seele aus der Welt des immateriellen Lichts in einen schweren materiellen Körper und verlor nach und nach die Erinnerung an ihre göttliche Heimat. In gleicher Weise werden heutzutage die in der sog. virtuellen Welt gemachten Erfahrungen als axiologisch und ontologisch

---

6 Im Folgenden wird vor den Adjektiven ›materiell‹ und ›virtuell‹ das Wort ›sogenannt‹ gesetzt. Der Grund dafür ist, dass sich dieser Ausdruck auf einen Dualismus bezieht, der in der Alltagssprache häufig angenommen wird, der aber in Wirklichkeit falsch ist: Die ›virtuelle‹ Welt basiert auf physikalischen Prozessen und ist daher auch materiell: »A virtual chair or table is made of digital processes, just as a physical chair or table is made of atoms and quarks and ultimately of quantum processes. The virtual object is different from the nonvirtual one, but both are equally real« (Chalmers 2022: 14).

7 Schütz 2006.

8 Garley/Slade 2016.

minderwertiger als jene betrachtet, die das Subjekt in der sog. realen Welt macht.

Das ist zumindest eine in der Kulturkritik verbreitete Haltung, die in verschiedenen Deklinationen der philosophischen Technophobie des 20. und 21. Jahrhunderts verwurzelt ist: von Martin Heideggers kritischer Analyse der Technik<sup>9</sup> über Guy Debords Skepsis gegenüber dem technischen Bild<sup>10</sup> bis hin zu den romantisierten Tiraden Byung-Chul Hans gegen das Digitale.<sup>11</sup>

Der zweite Begriff aus einer religiösen Tradition, der den Topos des Übergangs zwischen sog. materiellen und sog. virtuellen Welt als Verminderung zu beschreiben helfen kann, ist derjenige von ›Avatar‹. Dieser setzt sich aus zwei protoindoeuropäischen Wurzeln »\*au<sub>(2)</sub>« (= aus, weg) und »\*tere<sub>(2)</sub>« (= überqueren, durchqueren, überwinden) zusammen und bezeichnet in der hinduistischen Religion Vishnus Abstieg – also eines göttlichen, immateriellen Wesens – in einen weltlichen, materiellen Körper.<sup>12</sup>

Dass dieses Konzept die Beziehung zwischen dem sog. materiellen und dem sog. virtuellen Körper treffend beschreibt, wird deutlich aus seiner Wirkungsgeschichte: Bekanntlich wird er allgemein verwendet, um das digitale Selbst in seinen verschiedenen Formen zu kennzeichnen; vom Bild, das den *user* eines Internetforums bezeichnet, bis hin zu der Form, die *gamers* annehmen, wenn sie zu Protagonist\*innen eines Videospiele werden.

In diesem Zusammenhang ist es vielleicht nicht uninteressant zu bemerken, dass ursprünglich die Bewegung des Avatar-werdens von Vishnu das Gegenteil von unserem ist: Vishnu wird materiell, wir werden virtuell.<sup>13</sup>

Wenn für die oben beschriebene ›gnostische‹ Betrachtungsweise der sog. virtuellen Welt gegenüber der sog. materiellen Welt eine minderwertige Realität ist, dann ist konsequenterweise der Avatar, d. h. das Subjekt der sog. virtuellen Welt, im Vergleich zu demjenigen der sog. materiellen Welt, etwas Minderwertiges. Das heißt eine virtuelle Verdoppelung des materiellen Selbst, eine Verdoppelung allerdings, denen wesentliche Merkmale einer sog. ›echten‹, ›normalen‹ Subjektivität fehlen, wie z. B. Sinne, Affekte, Empfindlichkeit, die Fähigkeit, Schmerz zu empfinden usw.

In Anlehnung an Arnold Gehlens bekannte Definition des Menschen als »Mängelwesen«<sup>14</sup> kann man demzufolge den Ausdruck ›mangelnder Avatar‹ benutzen, um diese Idee der virtuellen Subjektivität zu kennzeichnen, nach

9 Heidegger 2000.

10 Debord 1996.

11 Han 2021.

12 Pokorny 1959.

13 Pinotti 2019.

14 Gehlen 2016.

der das virtuelle Subjekt eine ontologisch und axiologisch minderwertige Projektion des materiellen Subjekts sei.

### 3 Einige Bemerkungen zum Problem der Grenzen des Selbst

Um dieses Konzept vom ›mangelnden Avatar‹ zu kritisieren, werden im Folgenden zwei theoretische Werkzeuge verwendet: Das erste ist die Technikphänomenologie des französischen Philosophen Bernard Stiegler und das zweite ist der Begriff des *Extended Mind* (und daher eines ›extended Self‹), der ursprünglich von David Chalmers und Andy Clark entwickelt wurde.<sup>15</sup>

Bernard Stiegler hat in seiner Trilogie *La technique et le temps* (1994–2001) eine Theorie der Erinnerung entwickelt, die auch das Element der Technik einbezieht. Stiegler zufolge verfügt der Mensch über drei Arten von Erinnerung: Die ersten beiden Formen, die biologische (genetisch vererbte) und die individuelle (durch Erfahrung konstruierte), hat er auch mit Tieren gemeinsam. Der so genannte »souvenir tertiaire«<sup>16</sup> – gewissermaßen eine ›Erinnerung dritter Ordnung‹ – hingegen unterscheidet den Menschen vom Tier und besteht in der Externalisierung von Informationen in einem materiellen Träger (z. B. einem Buch, einer Hard-Disc usw.), der es ermöglicht, über die Ebene der direkten Weitergabe der Informationen (durch Beispiele, Hormone oder mündliche Erzählungen) von einer Generation zur nächsten hinauszugehen und der damit universalisiert werden kann. Es ist diese Universalisierungsfähigkeit, die die individuelle Erfahrung – sprich: die Subjektivität – und die tradierten Wissensformen und inhalte, miteinander verbindet. Die *souvenir tertiaire* ermöglicht dem Menschen, die im Laufe der Geschichte gewonnenen Erkenntnisse, Entdeckungen und Erfindungen zu nutzen, ohne dass jedes einzelne Individuum sie wiederentdecken und neu erfinden muss.

Die durch technische Träger vermittelte tertiäre Erinnerung beeinflusst auch die Struktur der physischen Wahrnehmung rückwirkend. Laut Stiegler existiert keine ›reine‹ Objektwahrnehmung, sondern diese wird immer durch die technischen Medien verändert, die das Wissen vermitteln.<sup>17</sup>

Anders gesagt: Was wir als Realität bezeichnen, besteht aus der Summe von persönlichen Erfahrungen, genetischen Dispositionen und der Konstruktion ›objektiver‹ Daten, die sich aus der Wahrnehmung bestimmter Wissensträger bzw. -medien ergibt. Besonders deutlich wird dies bei den technologischen

15 Chalmers/Clark 1998.

16 Stiegler 1996: 54 f.

17 Stiegler 2001: 40.

Objekten des audiovisuellen Genres: Objekte, die nicht nur in der Zeit sind, sondern auch eine zeitliche Dauer haben.

Stiegler zufolge synchronisiert faktisch das Subjekt, wenn es z. B. einen Film oder eine Fernsehsendung beobachtet, das eigene Bewusstsein mit dem Inhalt dieses Films oder dieser Sendung. Man könnte sagen, dass es für eine bestimmte Zeit zu dieser Sendung, zu diesem Film ›wird‹. Stieglers Analyse scheint auch geeignet, die Beziehung zwischen dem Bewusstseinsstrom des Subjekts, das ein Videospiel spielt, und seinem sog. virtuellen Körper zu interpretieren. Die Stunden, die die Spieler\*innen aufwenden, um ihr digitales Selbst aufzubauen, zu entwickeln und zu trainieren, stellen eine Zeitspanne dar, in der das Subjekt seine Erfahrungen mit dem technologischen Videospielobjekt synchronisiert und Erfahrungen und Erlebnisse durch einen digitalen Teil seiner selbst entwickelt. Die Tatsache, dass dieser Teil des Selbst in digitaler Form vorliegt, bedeutet jedoch nicht, dass er vom Selbst aus Fleisch und Blut getrennt ist. Es ist immer noch ein Körper, der seine Erfahrungen über den Bildschirm macht, und das digitale Selbst ist nicht etwas anderes, etwas Zweites neben dem Ich aus Fleisch und Blut. Es ist nur eine bestimmte Gestalt der subjektiven Selbsterfahrung.

Vielleicht lohnt es sich in diesem Zusammenhang, noch einmal auf das hinduistische Konzept des ›Avatars‹ zurückzugreifen. Wenn man nämlich berücksichtigt, wie sich der Gott Vishnu selbst in dieser Hinsicht laut der Mahabhrata äußert, so scheint es, dass auch die ursprüngliche religiöse Bedeutung des Begriffs in die gerade angedeutete Richtung geht: »Ungeboren bin ich und unvergänglichen Wesens, bin der Gottherr der Geschöpfe; aber indem ich in meine eigene Natur eingehe, entstehe ich durch meine Zauberkunst. Denn, jedesmal, wenn die Gesetzlichkeit welk geworden ist und Ungesetzlichkeit überwunden, dann erschaffe ich selbst mich selbst.«<sup>18</sup>.

Vishnu spricht von einer ›Selbsterschaffung‹ oder besser gesagt von einer Art ›Erschaffung des Selbst durch sich selbst‹. Es gibt keinen ontologischen Unterschied, keinen Dualismus oder eine Verminderung, sondern nur eine andere Art und Weise, sich der Subjektivität Vishnus in seiner Avatarwerdung hinzugeben. Er benutzt, wenn man den theologischen Diskurs in ein medienwissenschaftliches Argument übersetzen mag, nur ein anderes Medium, um sich in einem anderen Kontext auszudrücken, er bleibt aber immer noch mit sich selbst identisch.

Diese letzte Anmerkung kann mit der Hypothese des *Extended Mind* untermauert werden, die Andy Clark und David Chalmers in ihrem gleichnamigen Aufsatz von 1998 formulierten. Laut den Autoren ist *Mind* nicht auf die Grenzen des Körpers im Allgemeinen und des Schädels im Besonderen beschränkt, son-

18 Mahabhrata VI, 28,6 nach Deussen 1908: 35. Kursiv AL.

dern bezieht sich auch auf externe Umweltbedingungen und tools, die Teil von ihm sind. Wenn die Hypothese von Clark und Chalmers als Ausgangspunkt genommen wird, kann man argumentieren, dass sie die Möglichkeit impliziert, an ein ›extended Self‹ zu denken, d. h. ein Subjekt, das nicht nur – trivialerweise – in der Beziehung zur äußeren Umgebung und den tools existiert, sondern – noch radikaler – als Nexus des eigenen Körpers und der von ihm benutzten tools besteht, die als integrale Bestandteile sowohl seiner *agency* als auch seiner Subjektivierungsprozesse zu betrachten sind. Eine Hypothese dieser Art wird von Autoren wie Lambros Malafouris im Bereich der kognitiven Archäologie vertreten. Malafouris erläutert diese Idee eines ›extended Self‹ in einer aufschlussreichen Passage, die der Tätigkeit der primitiven Jäger gewidmet ist, die Steine absplittern, um eine Waffe herzustellen:

»More specifically, my suggestion is that the stone held in the knapper's hand did much more than simply and passively offering the necessary ›conditions of satisfaction‹ to the knapper's intention. Keeping in line with the enactive dimension of Material Engagement, I believe that the directed action of stone knapping does not simply execute but rather it brings forth the knapper's intention. The decision about where to place the next blow, and how much force to use, is not taken by the knapper in isolation; it is not even processed internally. The flaking intention is constituted, at least partially, by the stone itself. Information about the stone is not internally represented and processed by the brain to form the representational content of the knapper's intentional stance. Instead, the stone, like the knapper's body, is an integral and complementary part of the intention to knap. In the case of knapping, intentionality is not a property that stops at the boundary of the biological organism. The best angles for flake removal are neither identified nor imagined in the knapper's head before the act. The topography of the knapping activity and the accurate aiming of a powerful blow is neither pre-planned nor recollected; it is embodied and therefore needs, instead, to be discovered in action. This is not to deny that knapping as a form of embodied manual skill is intrinsically associated with, follows from, and leads to, specific patterns of neural activation. It is simply a way to avoid the wrong image of a central neural engine that merely uses the stone and the human body to materialize, and, thus, externalize pre-formed ideas and plans.«<sup>19</sup>

Wenn einerseits der Bewusstseinsstrom eines Subjekts, das sich auf ein zeitliches audiovisuelles Objekt bezieht, wie Stiegler argumentiert, zu diesem audiovisuellen Objekt wird, und andererseits das Subjekt nicht nur als Summierung von Körper und *Mind* existiert, sondern auch als weitreichende Interaktion mit externen Komponenten, dann ist die Beziehung zwischen dem

19 Malafouris 2016: 17 f.

sog. materiellen Selbst und dem sog. virtuellen Selbst nicht so sehr als die Migration eines konkreten Subjekts in eine verarmte digitale Form seiner Selbst zu denken, sondern vielmehr als eine spezifische Art und Weise, über die das Subjekt verfügt, um sich auszudrücken. Nimmt man die vorangegangene Hypothese mit der entsprechenden Radikalität auf, so kann man behaupten, dass das Subjekt nicht als Substanz, sondern als mediale Funktion zu verstehen ist: Das Ich außerhalb des Bildschirms und das Ich, das sich in der virtuellen Welt der Computerspiele bewegt, sind ein und dasselbe Subjekt, das auf sich selbst spezifische Subjektivierungstechniken anwendet, die dem verwendeten Medium eigentümlich sind. Dieses Medium schafft jedoch keinen Bruch in der subjektiven Erfahrung, sondern vielmehr eine andere Form der Selbsterfahrung, einen anderen Prozess der Subjektivierung.

Argumente, die eine (angebliche) kontrafaktische Sichtweise vorgeben, wie z. B. die Irreversibilität der ›leibhaftigen‹ Erfahrung im Gegensatz zur Reversibilität der virtuellen Erfahrung, verfehlen in diesem Sinne das Ziel und bleiben in einer rein inhaltlichen Behandlung sowohl des Lebens an sich als auch des Mediums verankert.

Wenn es tatsächlich stimmt, dass im sog. ›realen‹ Leben beispielsweise der Tod – am Rande sei erwähnt, nur für diejenigen, die nicht an einen transzendenten Horizont, an Wiedergeburt oder an die Auferstehung der Toten glauben – ein unumkehrbares Ereignis ist, in einem Videospiel hingegen schon, dann ist dies ein Argument, das nur funktioniert, wenn man das Videospiel ausschließlich vom erzählten Inhalt her betrachtet. Erfahrungen, von den emotionalen über die pädagogischen bis hin zu den besonders traumatischen, die als ›Online-Vergewaltigung‹ bezeichnet werden,<sup>20</sup> erzeugen verkörperte kognitive Prozesse – aus einer reduktionistischen Perspektive könnte man sagen, dass sie ›neuronalen Vernetzungen schaffen‹ –, die vorher nicht existierten, genauso wie bei Lernprozessen das Lesen eines Buches z. B. dauerhafte pädagogische Wirkungen in dem Subjekt, das es liest, erzeugt.

Wenn das Subjekt immer schon sozusagen ›extended‹ war, d. h. diffus im umgebenden Raum, dem es rückwirkend mitkonstruiert, dann ist das Modell zweier Welten und zweier Subjekte, die nur durch eine Art virtuelle Metempsychose miteinander interagieren, unzureichend. Die Beschreibung einer ›Migration‹ des sog. authentischen Selbst aus der ›realen‹, ›konkreten‹ Welt in die ›virtuelle‹, ›irreale‹ Welt und des ›realen‹, leibhaftigen Selbst in seinem verkleinerten digitalen Avatar ist ein erkenntnistheoretisches Modell, das nicht ausreicht, um die eben erwähnten Beziehungen zu erfassen.

Es wird im Folgenden versucht, diese These mit einem bildphilosophischen Argument zu untermauern.

---

20 Striano 2023.

#### 4 Bild-werden

Auch wenn der Hinweis auf ein chronologisches Primat ein Argument von geringem philosophischem Wert ist, kann man eine ebenso banale wie brutale historische Tatsache nicht ignorieren: Der Mensch drückt sich seit etwa 200 000 Jahren durch eine geregelte mündliche Sprache aus, während er seit etwa zwei Millionen Jahren Bilder produziert.<sup>21</sup> Zieht man die Konsequenzen aus dieser einfachen, aber radikalen Aussage, kann man argumentieren, dass die Geschichte des Menschen als logisches Tier nur ein kurzes – wenn auch bedeutendes – Kapitel in seiner Geschichte als bildliches Tier darstellt.

Um den ursprünglichen anthropologischen Zusammenhang zwischen dem *animal sapiens* und der Produktion von Bildern aufzuzeigen, sprach Hans Jonas vom *Homo Pictor*<sup>22</sup> und Hans Belting entwickelte sogar eine eigene »Bild-Anthropologie«<sup>23</sup>, die ausgehend von den tiefen Zusammenhängen zwischen der kultischen und der bildlichen Dimension das Verhältnis von Mensch und Bild auf anthropologische Grunderfahrungen zu basieren suchte: das Bild-Werden des Menschen im Moment des Todes,<sup>24</sup> der Schatten als Urbild und zugleich als Vorbild der Malerei,<sup>25</sup> das Spiegelbild als Doppelgänger des Subjekts.<sup>26</sup>

Für die Argumentation, die hier verfolgt wird, ist es zentral, die Bedeutung der Beziehung zwischen Menschwerdung und Bildwerdung hervorzuheben. Die Erfahrung, ein Bild zu werden, ist in der Tat keine seltene, sekundäre oder marginale Erfahrung für den Menschen; unser Körper, wie alle Körper, wird ständig zum Bild.

Er wirft nicht nur einen Schatten, spiegelt sich auf glatten Oberflächen, hinterlässt Spuren und visuelle, akustische, olfaktorische und taktile Zeichen seines eigenen Daseins, sondern er ist auch immer dem Blick der anderen ausgeliefert, ebenso wie dem, was in der Psychoanalyse der ›Große Andere‹ (Lacan) genannt wird.<sup>27</sup>

Um Wittgenstein etwas auszuformulieren: Die Welt ist alles, was ein Bild wird. Die Technik ist die Art, durch die der Mensch dieses Werden kontrolliert, lenkt und beherrscht, seinen Rhythmus und seine Modalitäten reguliert.

21 Bredekamp 2010: 55; Tomasello 2009: 235 f.; Enard et al. 2002.

22 Jonas 1994.

23 Belting 2001.

24 A. a. O.: 143–188; Belting 2019: 25–54.

25 Belting 2001: 181–184.

26 A. a. O.: 25 f.

27 Lucci 2021: 54 f.



Die Kulturgeschichte könnte in diesem Sinne als die Geschichte der Methoden und der Techniken interpretiert werden, mit denen der Mensch seine eigene Bildwerdung übernommen hat. Dass das Bild mannigfaltige Bedeutungen hat, zeigt sich auch an der Polysemie der Wörter *eikon* und *imago* in der griechischen und römischen Antike.

Bekanntlich bezeichneten in der Antike der griechische Begriff *eikon* und der lateinische Begriff *imago* sowohl das zwei- als auch das dreidimensionale Bild, sowohl das konkrete, in der Außenwelt vorhandene Bild als auch die innere Vorstellung (wofür Ausdrücke wie *eidolon*, *typos*, *phantasma*, *simulacrum* verwendet wurden), sowohl das vom Menschen durch einen absichtlichen poetischen Prozess geschaffene Bild (ein Gemälde, eine Skulptur) als auch das ebenso konkrete, aber nicht-geplante Bild, das Ergebnis natürlicher Prozesse ist (der projizierte Schatten, die eigene Spiegelung im Wasser, ein Fußabdruck). Die Begriffe von *eikon* und *imago* könnten darüber hinaus auch die asymmetrische Beziehung zwischen einer als ideal angesehenen Form, Person oder abstrakten Entität und dem, was als ihr ›Abbild‹ angesehen wurde, beschreiben; in der Rhetorik die Beschreibung durch Fabeln, Anekdoten, Parabeln und Vergleiche; sowie die Übernahme vorbildlicher Eigenschaften, wie Senecas Definition von Cato als »virtutum viva imago« zeigt.<sup>28</sup>

Die Pluralität des Bildbegriffs ist ein Indiz dafür, dass verschiedene Epochen und Kulturen, auch vor dem Hintergrund unterschiedlicher technischer Fertigkeiten und unterschiedlicher ästhetischer Ideale, das Bildwerden des Subjekts auf sehr unterschiedliche Weise dargestellt haben.

Das Bild als ein spezifisches ›Ding‹ zu definieren, wäre daher ein Fehler: Das Bild-Sein ist – genauso wie das Subjekt-Sein – vielmehr eine mediale Funktion, die darin besteht, etwas auf eine bestimmte Weise sichtbar zu machen, das sonst anders gesehen würde. Es gibt kein Jenseits des Bildprinzips, sondern nur verschiedene Arten und Weisen, sich als Bild zu zeigen.

In diesem Sinne wird hier der von Hans Belting in seiner Bild-Anthropologie aufgestellten Theorie gefolgt: Bild, Medium und Körper sind drei verschiedene, aber untrennbare Aspekte des Bildseins.<sup>29</sup> Jedes Bild braucht nämlich einen materiellen Träger, ein Medium, um zu existieren, und das Konstrukt Bild + Medium hat immer einen Körper als Referenten: »Im anthropologischen Blick erscheint der Mensch nicht als Herr seiner Bilder, sondern – was etwas ganz anderes ist – als ›Ort der Bilder‹, die seinen Körper besetzen. Er ist den selbst erzeugten Bildern ausgeliefert, auch wenn er sie immer wieder zu beherrschen versucht.«<sup>30</sup>

28 De tranquillitate animi, 16, I zitiert in Scholz 2010: 623.

29 Belting 2001: 11–55.

30 A. a. O.: 112.

Im Falle der Computerspiele, des digitalen Bildes in einer virtuellen Umgebung, aber auch eines Avatars auf Facebook oder einer virtuellen Identität als Verwalter\*in der eigenen Academia-Seite oder des Online-Banking-Kontos ›wandert‹ das Subjekt nirgendwohin, es wird einfach auf eine bestimmte Art und Weise zum Bild, und zwar mit der Verwendung von digitalen Werkzeugen. Dass unser Dasein als digitales Bild weniger real ist oder weniger konkrete Auswirkungen hat als unser Dasein als Bild außerhalb der digitalen Welt, ist nur eine *petitio principii*. Die Fehlerhaftigkeit dieses Vorurteils, dieser *petitio principii*, wird deutlich, wenn man das Bild-Werden aus der Perspektive seiner Fehlfunktion aus betrachtet (wie Martin Heidegger in *Sein und Zeit* dargestellt hat, zeigt das Zuhandene sein Wesen in dem Moment, in dem es unbrauchbar wird): Z. B. wenn der eigene virtuelle Bankkontoavatar gehackt wird oder aufgrund von ›technischen Problemen‹ das eigene Geld nicht zugänglich ist, wird es besonders deutlich, dass unser virtuelles Ich kein anderes Ich ist, sondern nur eine andere Art des Selbst sich zu verwirklichen.

## 5 Fallstudien

Ausgehend von diesen Thesen werden jetzt einige Fallstudien aus dem Bereich der Computerspiele betrachtet, um die oben dargestellten theoretischen Positionen zu untermauern: das Arcade-Spiel *Dance Dance Revolution*<sup>31</sup> und die beiden Virtual-Reality-Simulatoren *Birdly*<sup>32</sup> und *Virtuix Omni*<sup>33</sup>.

Während das Beispiel der virtuellen Realität in der Regel zur Untermauerung der Hypothese der zwei Welten herangezogen wird, wird hier die gegenteilige These vertreten und vom Körper als »Ort der Bilder«<sup>34</sup> – nach der Definition Beltings – ausgegangen.

Beginnen wir mit den letzten beiden Beispielen, um danach einen Schritt zurück zu machen:

*Birdly* ist ein Vogelflugsimulator, bei dem die Spieler\*innen körperlich voll in die Simulation eingebunden sind. Sie müssen ihren Körper wie ein Vogel bewegen. Ihre Bewegungen werden dabei von der Plattform, auf der sie liegen, aufgezeichnet und auf dem Bildschirm angezeigt. *Virtuix Omni* hingegen ist ein Virtual-Reality-Simulator, bei dem die Spieler\*innen eine Art Korsett tragen, das die Bewegungen ihrer Oberkörper aufzeichnet, und sich außerdem auf ein

31 STAGE EXTRA 2018.

32 SOMNIACS 2020. Dazu Pinotti 2020: 82–85.

33 Virtuix Omni 2020.

34 Belting 2001: 57–86.

Laufband stellen, das die Bewegungen ihrer Beine aufzeichnet und auf Video überträgt, ihr Laufen, Hocken, Anhalten usw.

Diese zwei Virtual-Reality-Systeme beinhalten eine fast vollständige physiologische Interaktion mit dem digitalen Medium. Es ist offensichtlich, dass der Diskurs über die virtuelle Realität als ästhetische Illusion hier nur tragfähig ist, wenn man Bilder als ›Dinge‹ betrachtet. Laut dieser Auffassung ist die reale Welt die Welt der Bilder als Dinge und die virtuelle Welt eine ärmere Version davon, in der – in einer Form von umgekehrtem Platonismus – Bilder nur immaterielle Kopien von materiellen Vorbildern sind. Wenn demzufolge nur konkrete Dinge Bilder sein können, muss dann das materielle Subjekt sozusagen in eine ärmere Form von sich selbst (der ›mangelnde Avatar‹) ›migrieren‹, um mit der immateriellen Welt der Kopien (= das sog. Virtuelle) zu tun zu haben. Diese Auffassung ist was hier als ›digitale Metempsychose‹ kritisiert wird.

Die oben genannten beiden Beispiele zeigen jedoch, dass das metempsychotische-transmigratorische Modell nicht als exemplarisches und erschöpfendes Modell zur Beschreibung der Beziehungen zwischen den beiden Sphären dienen kann, die wir mit den Begriffen ›materiell‹ und ›virtuell‹ zu definieren gewohnt sind. Die beiden VR-Beispiele stellen den Körper und sein Bild-Werden in den Mittelpunkt der Erfahrung des digitalen Bildes. Der Körper der Person, die diese Art von digitalen Spielen spielt, ist aktiv und ist gleichzeitig ein Bild. Diese Person steht in Beziehung zu digitalen Bildern, interagiert mit ihnen, und ihre Reaktion ist – sogar – *embodied*. Nur ein materialistisches Vorurteil (›Bilder sind Dinge‹) kann es rechtfertigen, diese Art von Bild und Interaktion im Lichte des Paradigmas der ästhetischen Illusion zu definieren.

*Dance Dance Revolution* stellt in Bezug auf diese beiden Modelle ein völlig anderes Beispiel dar, das jedoch dazu beitragen kann, den Rückschritt (das Spiel stammt aus dem Ende der 90er-Jahre), der hierbei gerade unternommen wird, deutlicher zu machen. Durch die Koordination der Fußbewegung, der optischen Wahrnehmung der Zeichen auf dem Bildschirm, dem Hören der Musik und dem Aufleuchten der Leuchtsignale auf der Plattform kommt dieses Spiel sogar noch näher an ein synästhetisches Modell der ludisch-digitalen Erfahrung heran, ohne jedoch, um ein solches zu sein, eine ganze digitale Welt simulieren zu müssen, wie in den beiden vorherigen VR-Fällen.

Das Ziel der vorliegenden Argumentation ausgehend vom Grenzfall der *Virtual Reality* und über *Dance Dance Revolution* besteht darin, zu zeigen, dass das gewissermaßen gnostische Modell der beiden Welten, das den Unterschied zwischen ›materiell‹ und ›virtuell‹ aufzeigen soll, nicht nur in Extremfällen wie den soeben vorgestellten nicht funktioniert, sondern auch für den ›minimalen‹, ›normalen‹ Fall des Videospieles unzureichend ist: d. h. demjenigen, der die klassische Interaktion von einer Spieler\*in vorsieht, der\*die sich mit

einem Bildschirm und mit einem klassischen ludisch-digitalen Produkt auseinandersetzt. Auch in diesem Fall hat man nämlich immer mit einem leibhaftigen Körper zu tun, der vor dem Bildschirm platziert ist, der seine Fähigkeiten in der Beziehung zwischen sich und dem Interface performativ ausübt, der sich in der Beziehung mit dem Medium ständig subjektiviert und der seine Leistung durch ein progressives Training verbessert.

Um es in einer prägnanten Formel auszudrücken: Das Virtuelle existiert nicht, wenn mit ›virtuell‹ eine zweite Welt, getrennt von der ›materiellen‹ Welt gemeint ist, in die sich das Subjekt, um einzutreten, desinkarnieren und dann in einem vermeintlich digitalen Alter Ego reinkarnieren muss.

Oder, anders formuliert, das Virtuelle war schon immer materiell (insofern es ein Bild-Werden des Körpers und ein Körper-Werden des Bildes beinhaltet), und die Realität ihrerseits war schon immer erweitert, insofern sie, wie oben gezeigt wurde, schon immer von menschlichen Versuchen durchdrungen war, ein Bild zu werden.

## Literatur

- Belting, Hans 2001: *Bild-Anthropologie*. München, Wilhelm Fink Verlag.
- Belting, Hans 2019: *Faces. Eine Geschichte des Gesichtes*. München, Beck.
- Bredenkamp, Horst 2010: *Theorie des Bildaktes*. Frankfurt/M., Suhrkamp.
- Chalmers, David 2022: *Reality+. Virtual Worlds and the Problem of Philosophy*. London, Penguin Books.
- Clark, Andy/Chalmers, David 1998: The Extended Mind. In: *Analysis* 58 (1): 7–19.
- Debord, Guy 1996: *Die Gesellschaft des Spektakels*. Berlin, Bittermann.
- Descola Philippe 2013: *Jenseits von Natur und Kultur*. Frankfurt/M., Suhrkamp.
- Deussen, Paul 1908: *Allgemeine Geschichte der Philosophie mit besonderer Berücksichtigung der Religionen*. 1.3. Leipzig, Brockhaus.
- Enard, Wolfgang et al. 2002: Molecular Evolution of FOXP2. A Gene Involved in Speech and Language. In: *Nature* 418: 869–872.
- Garley, Matt/Slade, Benjamin 2016: Virtual Meatspace: Word Formation and Deformation in Cyberpunk Discussions. In: Squires, Lauren (Hg.): *English in Computer-Mediated Communication: Variation, Representation, and Change*. Berlin, De Gruyter: 123–148.
- Gehlen, Arnold 2016: *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*. Frankfurt/M., Klostermann.
- Jonas, Hans 1994: Homo Pictor. In: Boehm, Gottfried (Hg.): *Was ist ein Bild?*. München, Wilhelm Fink Verlag: 105–124.

- Jonas, Hans 1999: *Gnosis. Die Botschaft des fremden Gottes*. Frankfurt/M., Insel.
- Han, Byung-Chul 2021: *Undinge. Umbrüche der Lebenswelt*. Berlin, Ullstein.
- Heidegger, Martin 2000: *Die Frage nach der Technik*. In: Heidegger, Martin: *Gesamtausgabe. 7: Vorträge und Aufsätze*. Frankfurt/M., Klostermann: 7–36.
- Latour, Bruno 2008: *Wir sind nie modern gewesen. Versuch einer symmetrischen Anthropologie*. Frankfurt/M., Suhrkamp.
- Lucci, Antonio 2021: *Techniques de visibilité*. In: De Cesaris, Alessandro/Lingua, Graziano (Hg.): *Technologies de la visibilité. De l'image ancienne à l'image hypermoderne*. Paris, Mimesis: 51–65.
- Macho, Thomas 2002: *Neue Askese? Zur Frage nach der Aktualität des Verzichtes*. In: Sorgo, Gabriele (Hg.): *Askese und Konsum*. Wien, Turia + Kant: 139–153.
- Malafouris, Lambros 2016: *How Things Shape the Mind. A Theory of Material Engagement*. Cambridge/Mass., MIT Press.
- Pinotti, Andrea 2019: *Procuratori del Sé. Dall'avatar all'avatarizzazione*. In: Gatti, Tommaso/Maini, Dalia (Hg.): *Visual Studies. L'avvento di nuovi paradigmi*. Mailand, Mimesis: 27–40.
- Pinotti, Andrea 2020: *Der Schnabel des Adlers und die Nase des Menschen. Können wir in einen Vogel einfühlen?* In: Borsò, Vittoria/Borvitz, Sieglinde/Viglialoro, Luca (Hg.): *Physiognomien des Lebens. Physiognomik im Spannungsverhältnis zwischen Biopolitik und Ästhetik*. Berlin, De Gruyter, 71–90.
- Pokorny, Julius 1959: *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch*. Bern, Franck.
- Scholz, Oliver 2010: *Bild*. In: *Ästhetische Grundbegriffe. 1*, Stuttgart, Metzler: 619–669.
- Schütz, Ludwig 2006: *Thomas-Lexikon. Sammlung, Übersetzung und Erklärung der in sämtlichen Werken des hl. Thomas von Aquin vorkommenden Kunstausdrücke und wissenschaftlichen Aussprüche*. Pamplona: Universität von Navarra. In: *Corpus thomisticum, o. J.* <https://www.corpusthomicum.org/tlv.html#virtualis> (abgerufen am 15. 11. 2024).
- Sloterdijk, Peter 1993: *Die wahre Irrlehre*. In: Macho, Thomas/Sloterdijk, Peter (Hg.): *Weltrevolution der Seele. Ein Lese- und Arbeitsbuch der Gnosis*. Zürich, Artemis & Winkler 1993: 17–54.
- SOMNIACS 2020: »Jurassic Flight« a Birdly® Experience. In: Youtube. 27. 02. 2020. <https://www.youtube.com/watch?v=cVP5h2kyRgw> (abgerufen am 15. 11. 2024).

- STAGE EXTRA 2018: (DDR World Record) Blew my mind – DOUBLE CHALLENGE – TASKE. In: Youtube. 05.03.2018. <https://www.youtube.com/watch?v=JjUZa4p5rX4> (abgerufen am 15.11.2024).
- Stiegler, Bernard 1996: *La technique et le temps 2. La désorientation*. Paris, Gallimard.
- Stiegler, Bernard 2001: *La technique et le temps 3. Le temps du cinéma e la question du mal-être*. Paris, Galilée.
- Striano, Francesco 2023: *The Dangerous Liaison Between Rape Culture and Information Technologies. Reality, Virtuality, and Responsibility in Cyber-Rapes*. In: Edwards, Mary L./Palermos, Orestis: *Feminist Philosophy & Emerging Technologies*. London, Routledge: 74–94.
- Tomasello, Michael 2009: *Origins of Human Communication*. Cambridge/Mass., MIT Press.
- Virtuix Omni 2020: *Omni One Prototype*. In: Youtube. 07.10.2020. <https://www.youtube.com/watch?v=aOYHg8qdxTE> (abgerufen am 15.11.2024)

# Fly High

## Zur digitalen Vermittlung von Wahrnehmung und Imagination

Magnus Schlette

### 1 Virtuelle Realität

Die Anwendungen digitaler Datenverarbeitung ermöglichen mit erstaunlicher Eindringlichkeit Erfahrungen virtueller Realität. Unter virtueller Realität verstehe ich das Ergebnis der Erzeugung einer fingierten Umwelt durch ein Datenverarbeitungsprogramm für dessen Nutzer, einschließlich der Simulation entsprechender physikalischer Eigenschaften dieser Umwelt, durch dreidimensionales Bild und gegebenenfalls zusätzlich durch Ton und ansatzweise auch schon durch haptische Stimuli. Die visuelle Erzeugung dieser Umwelt durch Leinwände, in speziellen Räumen oder mit einer VR-Brille sieht die Interaktion mit der virtuellen Umwelt durch körperliche Bewegung vor. Dazu werden Eingabegeräte wie die 3D-Maus oder der Datenhandschuh verwendet. Virtuelle Realität findet Verwendung beispielsweise in der Ausbildung (etwa von Piloten in Flugsimulatoren) oder für technische Planungsprozesse (wie bei der Erkundung von Bauvorhaben), aber auch zur Unterhaltung.<sup>1</sup>

Und tatsächlich ist der Unterhaltungswert computergenerierter Umwelten offenbar enorm. In der Entwicklung der Gunstverteilung auf unterschiedliche Unterhaltungsmedien scheint es, wie man vom jetzigen Stand der Entwicklung aus rückblickend verzeichnen kann, eine Tendenz zur Bevorzugung derjenigen Medien zu geben, die, gemessen am jeweils technisch Möglichen, die

---

1 Vgl. Bendel 2017.

Evidenz fingierter Umwelten am besten erzeugen: eine Tendenz vom Bild zum Film, vom analogen zum digitalen Film, vom digitalen Film zum Videospiel, vom monitorübertragenen Videospiel zum Cave Automatic Virtual Environment (CAVE) und zum Head-Mounted-Display. Die Erlöse der Videospielbranche übersteigen mittlerweile bei weitem die Gewinne, die in der Filmindustrie mit ihren *Blockbustern* erzeugt werden.

Dies gesagt, suche ich im Folgenden nach einer plausiblen philosophischen Erklärung für den Unterhaltungswert *virtueller Realität*. Um eine philosophische Erklärung handelt es sich deshalb, weil sie auf keine empirisch variablen Informationsquellen einer möglichen Erklärung zurückgreift, also auf Informationen, die die spezifischen sozialen, ökonomischen, kulturellen und religiösen Lebensbedingungen der Menschen betreffen. Deren Relevanz ziehe ich im Übrigen weder in Zweifel noch halte ich sie für irgendwie nachrangig. Es gibt triftige volkswirtschaftliche, psychologische, sozial- und kulturwissenschaftliche Erklärungen dafür, warum die Erzeugung virtueller Umwelten einen Unterhaltungswert für diejenigen Menschen besitzt, die Zugang zu den entsprechenden Geräten haben und folglich überhaupt als deren Nutzer in Frage kommen. Allerdings würde ich – ohne diese Erklärungen überblicken zu können – grundsätzlich behaupten, dass sie keine erschöpfende Antwort auf die Frage geben können, warum der Wert von Unterhaltungsmedien unter anderem auch davon abhängt, ob und in welchem Maße es ihnen gelingt, die Evidenz fingierter Umwelten zu erzeugen.

Der Weg, den ich einschlage, geht von einer Analyse der menschlichen Sinneswahrnehmung aus und führt mich in den nachfolgenden, deutlich kürzeren Abschnitten vom Wahrnehmungsbewusstsein übers Bildbewusstsein und die Bewusstseinsgegebenheit bewegter und digitaler Bilder zu den digitalen Erzeugnissen dreidimensionaler und interaktiver Umwelten. Der Grund, warum ich die Sinneswahrnehmung so sehr ins Zentrum rücke, ist ganz einfach der, dass ich den Unterhaltungswert virtueller Realität als *wahrnehmungsförmige Wahrnehmungsentlastung* herausarbeiten will. Die These, die ich auf diesem Weg zu plausibilisieren versuche, lautet, dass die fingierten Umwelten virtueller Realität besser als alle ihnen vorangegangenen Stufen der Entwicklung von Bildmedien uns ein Gefühl von Freiheit vermitteln, das darin besteht, den Widerfahrnischarakter der Wahrnehmung vermittelt einer piktorialen Externalisierung unseres Einbildungsvermögens, und damit selbst unter Wahrnehmungsbedingungen, zu manipulieren.



## 2 Die Trummsäge

Man stelle sich vor, irgendwo auf dem Land unter Verwendung von dicken Baumstämmen eine Blockhütte bauen zu wollen. Zur Bearbeitung der Baumstämme steht eine große Trummsäge zur Verfügung. Bei der Trummsäge handelt es sich um ein relativ simpel konstruiertes, aber schwer zu bedienendes Werkzeug. Sie besteht aus einem sehr langen und flexiblen Sägeblatt mit Griffen an beiden Enden. Zu ihrer Bedienung sind also zwei Personen erforderlich. Kennen diese einander noch nicht bzw. haben noch nie miteinander gesägt, wird die erste Stunde ihrer Unternehmung voraussichtlich von Misserfolg gekrönt werden: Aller Wahrscheinlichkeit nach setzen die beiden zunächst das Sägeblatt schief an, so dass es sich sofort verkantet; nach wiederholten Versuchen gelingt es ihnen zwar, einen Schnitt anzubringen, kommen mit ihm aber nicht weit, da die eine, statt weiter zu drücken, schon wieder an ihrem Griff zu ziehen anfängt, während der andere auf seiner Seite ebenfalls noch an der Säge zerrt. So geht es hin und her, bis sich dann endlich auf beiden Seiten ein Gefühl für das Material und den Rhythmus der Zusammenarbeit entwickelt. Nach dem dritten Baumstamm erleben sie das Sägeblatt als eine Verlängerung ihrer Hände, durch die sie die Beschaffenheit des Holzes spüren, und ihre Reaktionen auf Unebenheiten oder auf eine Änderung der Festigkeit im Holz ist durch die wechselseitigen und zunehmend zuverlässigeren Verhaltenserwartungen an den jeweiligen Gegenpart vermittelt. Die beiden schwingen sich in der Bearbeitung des Holzes buchstäblich aufeinander ein.

Die geschilderte Szene ist emblematisch für die intrikate Verschränkung von Interaktion und Kooperation bei der Bearbeitung eines Handlungsproblems. Beide, Interaktion und Kooperation, sind durch das sensomotorische Umweltverhältnis vermittelt, in dem die Beteiligten Handlungsziele zu verwirklichen beabsichtigen. Werfen wir zunächst einen Blick auf den interaktiven Charakter des sensomotorischen Umweltverhältnisses:

Jakob von Uexküll hat das Umweltverhältnis des Organismus bzw. – wie er auch schreibt – des (tierischen oder menschlichen) Subjekts in seiner ›Synthetischen Biologie‹ als Funktionskreis beschrieben.<sup>2</sup> Der Funktionskreis besteht laut Uexküll darin, dass das Subjekt über seine Merkkorgane bzw. Rezeptoren handlungsrelevante Merkmale der Umwelt wahrnimmt, auf die es mit seinen Wirkorganen bzw. Effektoren antwortet. Die Antworten intendieren den Handlungsabsichten entsprechende Wirkmale der Umwelt. Die durch das Handeln verursachte Veränderung der Umwelt lässt dann wiederum neue, für die Fortsetzung der Handlung, gegebenenfalls auch für ihre Revision oder für den Beginn einer neuen Handlung relevante Merkmale in der Umwelt hervor-

2 Von Uexküll 1920: 150.

treten, die ihrerseits von den Merkgorganen wahrgenommen werden, und so weiter. Das Verhältnis zwischen der Merk- und der Wirksphäre des Subjekts als Interaktion zu beschreiben ist natürlich nicht im Wortsinn zu verstehen, denn streng genommen wird zum Handeln Intentionalität vorausgesetzt, so dass es unsinnig wäre, beliebigen Gegenständen der Umwelt Handlungsmächtigkeit zuzuschreiben.<sup>3</sup> Im übertragenen oder weiteren Sinne interaktiv ist das Verhältnis zur Umwelt aber doch, nämlich aufgrund des Affordanzcharakters des umwelthaft begegnenden Seienden:<sup>4</sup> Das Wahrgenommene ist durch die Anmutung einer Aufforderung qualifiziert, sich innerhalb der Struktureinheit des Handelnden und seiner Umwelt, seines Milieus, in einer bestimmten Weise zuwendend oder abwendend zu ihm zu verhalten. Dass dieser Affordanzcharakter im Vollzug des Handelns unterschiedlichen Gegenständen zuwächst, hat mit der sich stets verschiebenden Grenze zwischen der Umwelt und dem zu tun, was Uexküll Umgebung nennt, also der aufmerksamkeitstranszendenten Bereiche der Welt. Diese liegen entweder jenseits des hier und jetzt Wahrnehmbaren oder sie sind attentional im Wahrnehmungsfeld gleichsam ausgeblendet.

Entscheidend für das Verständnis der konstitutionstheoretisch stets als empraktisch, d. h. als intrinsisch handlungsbezogen zu verstehenden Wahrnehmung ist nun, dass durch die Einbettung der Wahrnehmung in einen Handlungszusammenhang des umwelthaft Begegnenden das Wahrgenommene stets bedeutsam, also für den Handelnden in der einen oder anderen Weise wichtig ist. *Bedeutsamkeit* oder *Wichtigkeit* sind aber Wertverhalte (Max Scheler), will heißen: Was dem Wahrnehmenden als Affordanzen bzw. Handlungsangebote in seiner Interaktion mit der Umwelt begegnet, ist allenfalls analytisch in eine deskriptive und eine evaluative Komponente zerlegbar. In der Wahrnehmung sind beide Komponenten unlösbar miteinander verbunden. Insofern kann man mit gewissem Recht analog zu der vor allem in der analytischen Philosophie gebräuchlichen Rede von dichten Begriffen<sup>5</sup> – deren Dichte eben in der Einheit deskriptiver und evaluativer semantischer Anteile besteht – von einer dichten Wahrnehmung sprechen. Mit anderen Worten: Aus der Modellbildung des Organismus-Umwelt-Funktionskreises folgt mit Notwendigkeit, die Tatsachen-Werte-Dichotomie zumindest für die Wahrnehmung zu revozieren. Wahrnehmung ist welthaltig und aufgrund seiner Welthaltigkeit zugleich werthaltig.

Was mit den Mitteln einer formalanthropologischen Modellbildung skizziert werden kann – beispielsweise auf dem Wege der Theoriebildung von

---

3 Toepfer 2016.

4 Vgl. Gibson 1979.

5 Williams 1985: 197 f.

Uexkülls –, das lässt sich auch phänomenologisch bestätigen. Umgekehrt formuliert: Die phänomenologische Falsifikationsprobe auf die anthropologische These der empirisch-dichten Wahrnehmung ist auch aus einem einfachen Grund zwingend erforderlich, den Gilbert Ryle einmal mit den verblüffenden Worten illustriert hat, dass weder ein Physiologe noch ein Psychologe ihn und nicht einmal er – Ryle – selbst sich dabei ertappen könne, dass er einen Baum sieht, »weil das Sehen eines Baums nicht zu den Sachen gehört, bei denen man ertappt werden kann«<sup>6</sup>. Es handele sich beim Sehen gar nicht um einen Zustand oder um einen Vorgang, mit dem ich beschäftigt bin, weil, was immer ich sehe, »in jedem beliebigen Augenblick gilt, dass ich es entweder noch nicht gesehen habe oder schon gesehen habe«<sup>7</sup>. Kurz: Der Wahrnehmungsbegriff markiere »einen exploratorischen Erfolg«<sup>8</sup>.

Worauf Ryle hier natürlich hinauswill, ist eine Einsicht, die Sprachphilosophen, welche ihre Arbeit – wie Ryle – vom späten Wittgenstein her verstehen, mit Phänomenologen gemeinsam haben: dass nämlich der Sinn mentaler Prädikate sich nur aus der Perspektive der Ersten Person Plural nachvollziehen lässt, also aus der Perspektive entweder einer Sprachgemeinschaft, die sich auf dem Wege der Analyse tiefengrammatischer Verhältnisse Aufschluss über mögliche Sprachverwendungen – wie beispielsweise des Wahrnehmungsbegriffs – gibt, oder einer Erfahrungsgemeinschaft, die sich auf dem Wege der Analyse von Phänomenen Aufschluss über mögliche Bewusstseinsinhalte – wie beispielsweise des Wahrgenommenen – gibt. Begriffsanalyse und Phänomenbeschreibung können einander dabei wechselseitig ergänzen. Was uns die Erste-Person-Perspektive über die Wahrnehmung verrät, sind vor allem zwei ihrer Eigenschaften, die Objektivität und die Phänomenalität der Wahrnehmung. Und diese beiden Zeugnisse sind auf jeweils unterschiedliche Weise Zeugnisse für den empirischen Charakter der Wahrnehmung, den ich durch Uexkülls Modellbildung hervorgehoben habe. Schauen wir uns diese beiden Eigenschaften etwas genauer an. Zunächst, und ausführlicher, weil sie für meine weitere Argumentation wichtiger ist, die Objektivität der Wahrnehmung:

Der schottische Philosoph Thomas Reid machte bereits im 18. Jahrhundert auf einen – nach Wittgenstein würden wir heute sagen: tiefengrammatischen Sachverhalt aufmerksam, dass nämlich die beiden oberflächengrammatisch gleichen Sätze ›Ich fühle einen Schmerz‹ und ›Ich sehe einen Baum‹ etwas kategorial Verschiedenes besagen, denn in dem ersten der beiden Sätze sei die Unterscheidung zwischen dem Akt und dem Objekt nicht wirklich, sondern grammatisch, im zweiten dagegen nicht bloß grammatisch, sondern

6 Ryle 1970: 128.

7 Ebd.

8 A. a. O.: 137.

auch wirklich.<sup>9</sup> Reid kommt zu dem Ergebnis, dass Wahrnehmung immer ein Objekt habe, das von dem Akt unterschieden sei, durch den es wahrgenommen wird. Dabei handele es sich um ein Objekt, das unabhängig davon existieren könne, ob es wahrgenommen wird.<sup>10</sup> Diese Einsicht ist von bleibender Bedeutung. Sie wird in der sprachanalytischen Philosophie der Gegenwart mit dem Begriff der intentionalen Verursachung bezeichnet:<sup>11</sup> Der Wahrnehmungsbegriff referiert demzufolge auf die Erfüllung einer *Geist-auf-Welt-Ausrichtung*, deren Bedingung wiederum eine *Welt-auf-Geist-Verursachung* ist, die ihrerseits zum intentionalen Gehalt der Wahrnehmung gehört; *Geist-auf-Welt-Ausrichtung* und *Welt-auf-Geist-Verursachung* stehen in der Wahrnehmung demnach in einer internen Beziehung zueinander.

Die Verwendung des Kausalitätsbegriffs legt nun allerdings nahe, die Bewusstseinsstranszendenz des Wahrnehmungsgehalts auf ein Urteil über das Wahrgenommene zurückzuführen und damit auf die propositionale Wahrnehmung, also die Wahrnehmung, ›dass (p)‹ zu beschränken. Das wiederum scheint phänomenologisch unplausibel. Zur Gegebenheitsweise des Wahrgenommenen gehört das »Hinnehmen dessen, was von ihm unmittelbar entgegentritt«<sup>12</sup>. Und darin ist impliziert, dass wir in der Wahrnehmung des Wahrgenommenen in Gemeinsamkeit und Differenz mit seiner Erscheinung als ein für uns mannigfach Erkennbares, wiewohl noch nicht resultativ Erkanntes gewahr werden. Daher auch der Affekt der Neugierde, der sich oftmals mit der Wahrnehmung verbindet: Sie hat eben die Anmutung, stets und auch wider Erwarten etwas entdecken zu können – ein Affekt, der übrigens unseren Phantasievorstellungen gänzlich fremd ist.<sup>13</sup>

Die Bewusstseinsstranszendenz des Wahrnehmungsgehalts ist auch der Deutungsschlüssel zum Problem der Sinnestäuschung. Nur weil es im Allgemeinen stimmt, dass wir tatsächlich die Dinge gesehen haben, die wir gesehen zu haben glauben, können wir den Täuschungsbegriff jeweils situationsangemessen richtig verwenden. Alltägliche Wahrnehmungen richten die Normalitätsstandards auf, an denen wir uns orientieren oder die uns vorgehalten werden, wenn wir erkunden oder dazu angehalten werden, ob wir uns zu einem bestimmten Zeitpunkt getäuscht haben, ob wir etwas geträumt, haluziniert oder uns eingebildet haben.<sup>14</sup> Natürlich gibt es Fälle, in denen nicht entscheidbar ist, ob wir etwas tatsächlich wahrgenommen oder uns das nur

---

9 Reid 1764: 83.

10 A. a. O.: 84.

11 Searle 1983: 73. 93.

12 Hartmann 1949: 380.

13 Sartre 1940: 210.

14 Austin 1962: Kap. III.

eingebildet haben. Diese Fälle sind aber kein Einwand gegen unseren direkten sinnlichen Realitätsbezug. Daraus, dass der mentale Zustand, in dem man sich im Täuschungsfall befindet, phänomenal ununterscheidbar vom täuschungsfreien Wahrnehmungsfall sein kann, folgt nicht, dass Sehen und Halluzinieren das Bewusstsein desselben intentionalen Gehalts beinhalten.<sup>15</sup>

Soweit zur Objektivität der Wahrnehmung. Gehen wir nun kurz auf die andere wesentliche Eigenschaft der Wahrnehmung, nämlich ihre Phänomenalität ein. Sie bezeichnet die Empfänglichkeit des Wahrnehmenden für die phänomenal-qualitativen Eigenschaften, die von uns in einer an die jeweilige Sinnesmodalität gebundenen Weise erlebt werden: Das Blau des Himmels können wir sehen, den Duft des Kaffees riechen, das Säuseln in den Pappeln hören und die warme Körnigkeit des Sandes fühlen. Zur Phänomenalität der Wahrnehmung gehört nun aber auch die Bedeutsamkeit, die das Erlebte als Erlebtes für uns hat. Nicht nur haben basale Sinnesqualitäten für uns eine indexikalische Bedeutung für etwas, das uns wertvoll ist – so, wie beispielsweise die Röte des Apfels am Baum seine Genießbarkeit als Frucht anzeigt. Sondern einerseits ist das *what is it like*<sup>16</sup> der Sinnesqualitäten in den allermeisten Fällen in dem basalen Sinne seiner Attraktivität oder Repulsivität werthaftig gegenwärtig, und andererseits ist dasjenige, was uns bedeutsam und in diesem basalen Sinne werthaft ist, auch bereits vor seiner begrifflichen Bestimmung in der einen oder anderen Weise qualitativ erlebbar. Ohne es an dieser Stelle auch nur ansatzweise begründen zu können, gilt das meines Erachtens nicht nur für die basalen Vitalwerte, sondern auch für relativ abstrakte hochstufige Werte: ihre Bedeutung ist nicht reduzierbar, aber fundierbar in basalen qualitativen Erfahrungen. Die Art und Weise, in der wir mit Werthafem vertraut werden, ist primär qualitativ-sinnlich.

Charakteristisch für die Sinneswahrnehmung ist darüber hinaus aber auch die Einheit von Phänomenalität und Objektivität, die auch als *positionale Objektivität* bezeichnet wird<sup>17</sup> und besagt, dass uns in der Wahrnehmung die Wirklichkeit in der Fülle ihrer erlebbaren Eigenschaften erscheint. Der Begriff der *positionalen Objektivität* beruht auf einer Differenzierung zweier unterschiedlicher Verhältnisbestimmungen von *Subjektivität* und *Objektivität*. Das Kriterium der einen Verhältnisbestimmung ist der Realitätsbezug des Bewusstseins, das Kriterium der anderen der Standpunktbezug des Bewusstseins gegenüber der Realität. Dem ersten Kriterium zufolge ist objektiv, was Gegenstand eines Realitätsbezugs ist (z. B. ein wahrgenommener Baum) und wodurch dieser Realitätsbezug erfüllt wird, dagegen subjektiv, was nicht der

15 Putnam 1999: Anm. 7, 152 f.

16 Nagel 1979.

17 Sen 2003.

Gegenstand eines Realitätsbezugs ist, wodurch dieser erfüllt würde (z. B. ein halluzinierter Baum). Dem zweiten Kriterium zufolge ist objektiv, was von jedem beliebigen Standpunkt aus den Realitätsbezug erfüllt – und es bleibe hier dahingestellt, ob es diese Art von Objektivität überhaupt gibt – und subjektiv, was das nur relativ auf einen bestimmten Standpunkt oder eine Klasse von Standpunkten tut. Was dem zweiten Kriterium zufolge subjektiv ist, kann gleichwohl dem ersten Kriterium zufolge objektiv sein: es gibt standpunktrelativen Realitätsbezug. Beispiele, die den Begriff der positionalen Objektivität gut illustrieren, sind die Mondfinsternis und der Sonnenaufgang.<sup>18</sup>

Ausgegangen waren wir von dem Beispiel der Bedienung einer Trummsäge, von der ich behauptet hatte, es sei emblematisch für die intrikate Verschränkung von Interaktion und Kooperation in der Bearbeitung eines Handlungsproblems. Und ich hatte mich zunächst darauf beschränkt zu verdeutlichen, wie die Sinneswahrnehmung eine Funktion des sensomotorischen Umweltverhältnisses ist und sich vermittelt der Interaktion des Handelnden mit seiner Umwelt vollzieht. Werfen wir jetzt einen Blick auf die wahrnehmungskonstitutive Bedeutung der Kooperation. Sie führt uns nämlich auf die strukturelle Intersubjektivität der Wahrnehmung. Die Intersubjektivität der Wahrnehmung bezeichnet den Sachverhalt, dass die Realitätshaltigkeit der Wahrnehmung und mit ihr die Selbstevidenz der Wahrnehmung, welche die Wahrnehmungsgewissheit für sich in Anspruch nimmt, überhaupt erst durch die Einbettung der Wahrnehmung in intersubjektive Beziehungen gewährleistet wird. Die Realitätshaltigkeit der Wahrnehmung beruht also darauf, dass die Wahrnehmungsgewissheit intersubjektiv vermittelt ist. Sie kann nicht allein aus der Dyade der Mensch-Umwelt-Interaktion begründet werden, sondern bedarf des personalen Anderen.

Das Schlüsselkonzept, über das die intrinsische Intersubjektivität der Wahrnehmung bestimmt werden kann, ist der Begriff der gemeinsamen Aufmerksamkeit, der besagt, dass interagierende Subjekte einander in ihrem Weltbezug wahrnehmen und via Koordination ihrer Weltbezüge zugleich dessen gewahr sind, dass sie vom jeweils anderen in ihrem Weltbezug wahrgenommen werden. Über den Begriff der gemeinsamen Aufmerksamkeit lässt sich die Dyade Mensch – Umwelt zur Triade Ego – Alter Ego – Umwelt erweitern. Ausgehend vom Konzept der gemeinsamen Aufmerksamkeit können perspektivische Ansichten des umwelthaft Begegnenden als Ansichten von auch aus anderen Perspektiven zugänglichen Gegenständen konzeptualisiert werden. Deren Objektivität beruht auf ihrer Zugänglichkeit aus verschiedenen Perspektiven und durch unterschiedliche Wahrnehmungssubjekte.<sup>19</sup>

18 Sen 2009: 156. 158.

19 Fuchs 2017: 117.

Beruhet das Konzept der Intersubjektivität der Wahrnehmung auf einem intersubjektivitätstheoretisch erweiterten Interaktionismus, dann muss es auch der Revozierung der Tatsachen-Werte-Dichotomie gerecht werden können, die der Interaktionismus nahelegt. Die durch die implizite Intersubjektivität der Wahrnehmung vermittelte Objektivierung der Wahrnehmungswelt kann sich dann nicht allein auf die deskriptiven Eigenschaften der Gegenstände beschränken, sondern muss ihre evaluativen Eigenschaften einschließen. Die Berücksichtigung der Standpunktrelativität des Realitätsbezugs wird bei der Wahrnehmung deskriptiver Eigenschaften eine andere Rolle spielen als bei der Wahrnehmung evaluativer Eigenschaften. Auch Fragen der Spannung zwischen unterschiedlichen Perspektiven und ihrer Vereinbarkeit miteinander werden sich im erkenntnistheoretischen Kontext anders stellen als im wertetheoretischen Zusammenhang. Wie sich diese Perspektiven als Bestandteile nicht eines archimedisch, sondern standpunktsensibel gedachten Gefüges der Welt manifestieren und institutionalisieren, ist nach wie vor klärungsbedürftig. Es gilt zu untersuchen, wie sich in der Gegenstandswelt ein Netzwerk intentionaler Angebote herausbildet, das die Intersubjektivität der Wahrnehmung sowohl bezeugt als auch stabilisiert, und wie sich in diesem Netzwerk ein Zusammenhang von wahrnehmungsbasierten ikonischen, indexikalischen und symbolischen Verweisungen herausbildet. Dabei ist es fruchtbar davon auszugehen, dass sich standpunktrelative Realitätsbezüge als solche überhaupt erst unter der Voraussetzung der Intersubjektivität der Wahrnehmung ausbilden können und erst auf ihrer Grundlage die grundsätzliche epistemische Zuverlässigkeit erlangen, die die Wahrnehmungsgewissheit von der Bewusstseinstranszendenz des Wahrgenommenen für sich in Anspruch nimmt.<sup>20</sup>

Ich fasse kurz zusammen, wie ich im Ausgang von meinem Beispiel der Trummsäge den Begriff der Sinneswahrnehmung zu profilieren versucht habe. Dem interaktionstheoretischen Ansatz zufolge ist die Handlung primär: Subjekt und Objekt, Wahrnehmungen – verstanden als *Handlungsangebote* – und darauffolgende Reaktionen stehen in einer Wechselbeziehung, die sich in dem Austauschverhältnis des Organismus mit seiner Umwelt herausbildet. Die *Objektivierungsleistung* der Wahrnehmung beruht zunächst auf diesem Austauschverhältnis, wird aber erst durch die intersubjektive Vermittlung der Umweltbeziehung vervollständigt und stabilisiert. Die interaktionstheoretisch begründete Dyade Mensch – Umwelt muss daher – und damit auch der Uexküllsche Funktionskreis von Merk- und Wirkwelt – zu einer Triade Ego – Alter Ego – Umwelt erweitert und der Realitätsbezug der Wahrnehmung in diesem Sinne trianguliert werden. Wo dies geschieht, erweisen sich auch Wahrnehmung und Zeichengebrauch als intern verknüpft. Durch die Inter-

---

20 Schlette/Tewes 2024.

subjektivität der Wahrnehmung in der Lebenswelt bildet sich ein Netzwerk intentionaler Angebote oder *Affordanzen* heraus, das den Menschen in seiner erkennend-wertenden Ausrichtung an der Beschaffenheit der Welt anleitet und seine Weltbeziehungen reguliert. Derartige Wahrnehmungsangebote manifestieren sich dabei nicht nur in direkten zwischenleiblichen Interaktionen, sondern auch in der Herstellung und Auseinandersetzung mit Artefakten wie der Erstellung von Werkzeugen und ihrer Rückwirkung auf Kognition und Wahrnehmung.<sup>21</sup> Ein Beispiel für ein solches Werkzeug ist die anfänglich erwähnte Trummsäge.

### 3 Die Frau in Weiß

Im Jahr 1860 erscheint Wilkie Collins Roman ›The Woman in White‹, ein frühes Beispiel der englischen Mystery Novel. Der Plot des Buches ist konventionell: Er spielt im Milieu des englischen Kleinadels und präsentiert dem Lesepublikum eine junge Frau, die sich mit einem Schurken vermählt, der zur Rettung seiner zerrütteten Finanzen auf ihr Erbe setzt. Zu einem Publikumerfolg wurde das Buch, weil Collins wiederholt in zwielichtiger Stimmung und an stillen Orten eine geheimnisvolle Frau auftreten lässt, die vor der Mesalliance warnt und sie zu verhindern sucht; niemand weiß warum und wer sie ist. Collins griff für seinen viktorianischen Roman auf das Topos der weißen Frau zurück, einem in Adelsschlössern heimischen Geist, der über Jahrhunderte durch die europäische Literatur spukte. Seine Erzählkunst besteht nun darin, dass es sich bei der Frau in Weiß gar nicht um einen Geist handelt, sondern um eine leibhaftige Frau, die aber wie ein Schemen inszeniert wird. Ihre Gegenwart ist von einer Aura der Abwesenheit umgeben, die den Leser anfangs rätseln lässt, ob es sich bei ihr um einen wirklichen Menschen handelt oder nicht. Die Frau in Weiß wird gleichsam als Bild ihrer selbst inszeniert.

Die Art von Bild, die man als erstes zu assoziieren geneigt ist, dürfte die frühe Porträtphotographie sein, die zur Zeit der Veröffentlichung des Romans durch das Verfahren der Daguerreotypie bereits weite Verbreitung gefunden hatte.

»Das war die Zeit«, wie Walter Benjamin später schrieb, »da die Photographiealben sich zu füllen begannen. An den frostigsten Stellen der Wohnung, auf Konsolen oder Gueridons im Besuchszimmer, fanden sie sich am liebsten: Lederschwarten mit abstoßenden Metallbeschlägen und den fingerdicken goldumrandeten Blättern, auf denen närrisch drapierte oder verschnürte Figuren – Onkel Alex und Tante Riek-

---

21 Malafouris 2013.



chen, Trudchen, wie sie noch klein war, Papa im ersten Semester – verteilt waren und endlich, um die Schande voll zu machen, wir selbst: als Salontiroler, jodelnd, den Hut gegen gepinselte Firnen schwingend, oder als adretter Matrose, Standbein und Spielbein, wie es sich gehört, gegen einen polierten Pfosten gelehnt. «<sup>22</sup>

Walter Benjamin spricht diesen frühen Photographien eine ihnen eigentümliche Aura zu, die Anmutung der »einmalige[n] Erscheinung einer Ferne, so nah sie sein mag«<sup>23</sup>, und zwar aus einem technischen und einem sozialgeschichtlichen Grund. Technisch beruhe die Aura der frühen Photographie auf dem »absoluten Kontinuum von hellstem Licht und dunkelstem Schatten«<sup>24</sup>, das durch die damaligen Belichtungszeiten der Photoplatte bedingt war, sozialgeschichtlich auf dem Zeugnis der Photographie von der durch die Zeitläufte dem Untergang geweihten bürgerlichen Klasse. Dem späteren Betrachter erscheinen in der Gegenwart der Weimarer Republik die Drapierungen und Kostümierungen teils längst verstorbener Vorfahren, wie sie aus dem Dunkel des Bildrands hervortreten und sich in der Bildmitte gleichsam materialisieren, als Vergegenwärtigungen einer unwiederbringlichen Vergangenheit. Konsequenterweise deutet Benjamin die moderne dokumentarische Photographie als Desinfektion der »stickige[n] Atmosphäre, die die konventionelle Porträtphotographie der Verfallsepoche verbreitet hat«<sup>25</sup>.

Wiewohl die kultursoziologische Deutung der Anmutung plausibel ist, die die frühen Porträtphotographien auf den Betrachter auslöst, geht Benjamin zu weit, wenn er der dokumentarischen Photographie jegliche Aura abspricht. Und das nicht nur deshalb, weil die Werke von Eugène Atget, Otto Sander oder Walker Evans mittlerweile selbst wie Zeugnisse einer vergangenen Epoche auf uns wirken. Denn selbst moderne Photographien, die sich in dieser Tradition verorten, wie beispielsweise die Bilder Bernd und Hilla Bechers, vermitteln etwas von der *einmaligen Erscheinung einer Ferne, so nah sie sein mag*. Das jeweilige Bildobjekt kann diesen Eindruck mehr oder weniger stark hervorrufen. Das hängt davon ab, ob wir es als Vergegenwärtigungen eines Abwesenden oder gar Vergangenen sehen, im Falle der Bechers also beispielsweise als Präsentationen einer vergangenen Industriekultur anhand ihrer baulichen Relikte. Die Photographien müssen aber nicht so gesehen werden, um auratisch auf uns zu wirken. Denn jedes Bild ist bereits als solches die *einmalige Erscheinung einer Ferne, so nah sie sein mag*. Der Grund dafür ist, dass der Bildträger, das physische Bild, die betastbare Leinwand, das Photopapier oder der Bild-

---

22 Benjamin 1931: 54.

23 A. a. O.: 57.

24 A. a. O.: 55.

25 A. a. O.: 57.

schirm, ein Bildobjekt, ein geistiges Bild »weckt«, wie es Edmund Husserl formuliert hat.<sup>26</sup> Und die Pointe ist, dass der Bildträger das Bildobjekt als geistiges evoziert, es also im Bewusstsein seiner Geistigkeit für uns da ist. Damit eignet ihm etwas von der Schemenhaftigkeit, mit der Collins für uns die Frau in Weiß inszeniert hat. Mag sein, dass er sich von den Daguerreotypen hat inspirieren lassen.

Was aber zeichnet die Geistigkeit des geistigen Bildes, des Bildobjekts aus? Vor unseren Augen erscheint ein Objekt in reiner Sichtbarkeit. Wir könnten zwar den Bildträger, beispielsweise von van Goghs ›Nachtcafé‹ umschreiten, würden auf diese Weise aber nicht auf die Rückseite des Lokals gelangen. Wir könnten so verwegen sein, den Bildträger mit einer Wasserpistole zu beschießen, ohne dass dadurch das Bildobjekt nass würde. Mit anderen Worten: Das Objekt reiner Sichtbarkeit unterliegt keinen physikalischen Gesetzen. Es unterliegt aber auch keinen sozialen Gesetzen oder Konventionen, die wir dem Bildträger schuldig sind (indem wir beispielsweise darauf verzichten, ihn mit einer Wasserpistole zu traktieren, obwohl dies nicht ausdrücklich verboten ist). So kämen wir nicht auf die Idee, den Kellner oder Wirt des Nachtcafés zu grüßen, der in der Perspektive, aus der van Gogh das Bild gemalt hat, den Eintretenden empfängt, obwohl wir dies in Arles, wo das von van Gogh porträtierte Café auch heute noch existiert, sicher tun würden. Die Geistigkeit des geistigen Bildes bedeutet also die »artifizielle Präsenz«<sup>27</sup> eines Objekts in reiner Sichtbarkeit. Und unter der reinen Sichtbarkeit können wir die Isolation der anhängenden Sichtbarkeit von anderen Eigenschaften eines Objekts verstehen, die eine artifizielle Einheit zwischen seinen sichtbaren Elementen herstellt.<sup>28</sup> So ist der Kopf des Kellners in van Goghs Nachtcafé zwar sichtbarerweise, aber nicht physiologisch mit seinem Körper verbunden. Die artifizielle Präsenz des Bildobjekts beruht auf der artifiziellen Einheit des rein Sichtbaren.

Immerhin ist die Rede vom geistigen Bild doppeldeutig. Denn das Bildbewusstsein könnte ausschließlich Vorstellungsbewusstsein sein. Demnach würde nur der Bildträger wahrgenommen, das Bildobjekt wäre ausschließlich das Resultat produktiver oder reproduktiver Einbildungskraft. In der Beschränkung der Wahrnehmung auf den Bildträger des Bildbewusstseins kommt es übrigens zu einer überraschenden Allianz zwischen der zeichentheoretischen Bildtheorie von Nelson Goodman und der phänomenologischen Bildtheorie von Jean-Paul Sartre. Goodman zufolge ist Constables Gemälde eines Schlosses jedem beliebigen anderen Gemälde ähnlicher als dem porträ-

---

26 Husserl 1904: 29.

27 Wiesing 2005.

28 A. a. O.: 32.

tierten Gebäude.<sup>29</sup> Und für Sartre besteht nur ein gradueller Unterschied zwischen dem Hineinsehen einer Gestalt in eine Flamme und dem Betrachten eines Porträts.<sup>30</sup> Aber ebenso gut könnte man argumentieren, Gegenstand auch des alltäglichen Wahrnehmungsbewusstseins sei nicht, beispielsweise, der Baum, den wir vermeintlich nur zu sehen glauben, sondern eine Vielzahl von unterschiedlichen visuellen Sinnesreizen, die sich kraft neurophysiologischer Reizverarbeitung zu dem Bild eines Baumes zusammensetzen. Konsequenz zu Ende gedacht, mündet diese Position in Spielarten des naturalistischen Konstruktivismus, bei denen Perzeptionen für reine Konstruktionen des Gehirns ohne eine Verankerung in der Wirklichkeit gehalten werden.<sup>31</sup>

Eine geniale Illustration des Zusammenspiels von Wahrnehmung und Imagination gelingt Thomas Petersen in der Anfangssequenz seines Films ›Das Boot‹. Es zeigt nämlich eine monochrome, dreidimensional anmutende Raumfarbe, die sich im Zentrum des Bildes langsam zu einer dunkleren Masse verdichtet, die immer mehr Kontur und Struktur annimmt, bis schließlich der Bug eines U-Bootes sichtbar wird. Ist diese Sequenz deutbar als eine selbstreferentielle Illustration des Vorstellungsbewusstseins, das aus dem Wahrnehmbaren ein Geistiges erweckt, die Vorstellung eines U-Boot-Bugs, der in Wirklichkeit gar nicht da ist? Ist es eine kleine filmische Variation darauf, dass der Film das Medium menschlichen Vorstellungsbewusstseins ist? Dass tatsächlich auf der Leinwand nicht viel mehr zu sehen ist als in einer Flamme oder im Kaffeesatz, hier symbolisiert durch das bläuliche Wasser, in das wir das Boot hineinsehen bzw. aus ihm heraussehen wie Sartre die Wolken aus dem Kaffeesatz? Aber das Boot ist doch sichtbar, es ist, um es in Husserls Worten zu sagen, ein »in der Weise eines Gegenwärtigen Erscheinendes, es ist ein perzeptiv Erscheinendes«<sup>32</sup>.

Und so sprechen wir auch. Im Umgang mit Bildern sagen wir nicht etwa Sätze wie ›Ich sehe die Zeichen eines Pferdes‹ bzw. ›Ich habe die Vorstellung eines Pferdes‹, sondern wir sagen: ›Ich sehe (auf dem Bild) ein Pferd‹. Und tatsächlich wäre es ebenso falsch zu sagen, dass wir Zeichen sehen, da der intentionale Gehalt der Farbtupfer eben das Pferd ist, wie es zwar richtig wäre zu sagen, wir hätten die Vorstellung eines Pferdes, aber eben nur, wenn wir auf Nachfrage zu ergänzen bereit wären: ›eine Vorstellung, vermittelt durch das Bild eines Pferdes, das wir sehen‹. Und es wäre auch völlig angemessen, wenn ich meiner Begleitung im Museum etwa, auf ein Bild beispielsweise von Degas zeigend, zurufen würde: ›Schau einmal, was für ein schönes Pferd!‹ Dagegen

29 Goodman 1976: 16.

30 Sartre 1940: 41.

31 Roth 1996: 252 ff.

32 Husserl 1904: 79.

wäre es ganz unverständlich, wenn ich den gleichen Versuch mit einer Zeigegeste auf den Kaffeesatz machen würde. Und auf die berechtigte Nachfrage ›Was meinst Du?‹, würde ich wohl nicht antworten: ›Da ist aber ein schönes Pferd‹, sondern Sätze wie ›Das sieht aus wie ein Pferd‹ (und sicherlich wäre im Blick auf den Kaffeesatz ganz unverständlich, was etwa mit einem *schönen* Pferd gemeint sein könnte). Wiederum umgekehrt käme niemand auf die Idee, seinen Begleiter auf ein Pferdeporträt von Degas zu lenken und auszurufen: ›Schau einmal, das sieht aber wie ein Pferd aus!‹

So viel zum perzeptiv erscheinenden Objekt des Bildbewusstseins. Umgekehrt gilt natürlich auch, dass die empirische Einbildungskraft zutiefst unser alltägliches Wahrnehmungsbewusstsein imprägniert. Martin Seel verdeutlicht das an dem schönen Beispiel eines einsamen Gartens, in dem an einer unscheinbaren Stelle ein roter Plastikball liegt.<sup>33</sup> Ich könnte in diesem Garten die Physiognomie eines Ortes wahrnehmen, an dem früher meine Kinder gespielt und dem sie mit ihrer Ausgelassenheit den Zauber einer jugendlichen Heiterkeit verliehen hatten – all dies wäre mitgegenwärtig in der Anmutung der stillen Leere, die sich mir im Anblick des unberührten Rasens mitteilt; ich könnte aber auch den Garten als einen Ort erleben, der gleichsam schwanger geht mit der künftigen Jubelei von Enkelkindern, die bald geboren werden oder bald groß genug sind, um im Garten zu spielen.

Diese Beispiele empirischer, einerseits produktiver, andererseits reproduktiver Einbildungskraft ebenso wie das Beispiel des U-Boots, das langsam im trüben Nordatlantik sichtbar wird, veranschaulichen, dass die Grenzen zwischen Wahrnehmung und Imagination ebenso im Wahrnehmungs- wie im Bildbewusstsein fließend sind. Die entscheidende Differenz liegt nicht in der uneindeutigen Zuordnung von Wahrnehmung und Imagination auf die jeweiligen Bewusstseinsformen, sondern darin, wie sie in diesen jeweils in Relation zueinander treten. Im Falle des Wahrnehmungsbewusstseins verstärkt die Imagination die Wahrnehmung, indem sie die Physiognomie eines Ortes hervortreten lässt, dessen sinnliche Gegebenheitsweise über die Faktizität des aktuell Wahrgenommenen hinausweist. Und im Falle des Bildbewusstseins dient die Wahrnehmung als »Verstärker der Imagination«<sup>34</sup>, insofern das Vorgestellte, noch einmal Husserl, ein im Bildobjekt »perzeptiv Erscheinendes« ist und ihm die Anmutung einer Wirklichkeit in reiner Sichtbarkeit gibt.

Bilder machen uns Sachen vorstellig, die sie selbst nicht sind.<sup>35</sup> Denn sie vergegenwärtigen uns ein real nicht Anwesendes in reiner Sichtbarkeit. Ist alles, was nicht anwesend ist, deshalb abwesend? Bilden An- und Abwesenheit ei-

33 Seel 2003: 124.

34 Wiesing 2000.

35 Husserl 1904: 18.

nen kontradiktorischen oder einen konträren Gegensatz? Für Ernst Gombrich ist die Bemühung, Abwesendes durch seine bildhafte Vergegenwärtigung verfügbar zu machen, der ursprüngliche Impuls der bildnerischen Gestaltung, der die Höhlenmalerei mit der Ateliermalerei verbindet.<sup>36</sup> Und es gehört geradezu zur Grammatik des Begriffs der Abwesenheit, dass das als abwesend Bezeichnete prinzipiell anwesend sein könnte. Daher liegt es nahe, Bilder als Zeichen für Abwesendes zu benutzen, sofern denn eine hinlängliche Ähnlichkeit zwischen dem Bildobjekt als Repräsentant und dem Bildsujet als dem Repräsentierten besteht. Aber Ähnliches muss einander nicht repräsentieren, wie Lambert Wiesing am Beispiel der eineiigen Zwillinge verdeutlicht: Keiner von beiden ist ein Zeichen für den jeweils anderen.<sup>37</sup> Gombrichs Aussage über die Funktion von Bildern ist also empirischer, nicht begrifflicher Art. Wir können Bildobjekte als etwas wahrnehmen, was weder real anwesend noch Zeichen für Abwesendes ist. Und das gilt nicht erst für abstrakte Bilder, für die es keine Zuordnungsregel zwischen dem Bildobjekt und dem Außerbildlichen gibt, sondern auch schon für solche, die *de facto* so aussehen, als ob sie uns ein Abwesendes zeigten oder zeigen könnten.

Husserl trägt dieser Differenz mit den Unterscheidungen zwischen dem symbolischen und dem intuitiven Bildbewusstsein Rechnung. Gegenstand des symbolischen Bildbewusstseins sei das durch das Bild Bezeichnete, Gegenstand des intuitiven Bildbewusstseins die immanente Bildlichkeit des Bildes. Und er verdeutlicht die immanente Bildlichkeit durch die immersive Kraft, die vom Bildobjekt auszugehen scheint: »Wir schauen uns dabei in das Bild hinein«<sup>38</sup>, schreibt er, und weiter, dass das Interesse des Betrachters innerlich am Bildobjekt hänge, »in der Weise seiner Verbildlichung Genuss findend«<sup>39</sup>. Bilder können also in unterschiedlicher Weise gesehen werden, sie können für uns als Zeichen für Abwesendes fungieren, das sie uns in reiner Sichtbarkeit vorstellig machen, oder sie können für uns auch als Gegebenheitsweisen von Dingen in reiner Sichtbarkeit fungieren, deren immersiver Kraft, uns gleichsam in das Bild hineinzuziehen, wir uns überlassen.

Paolo Spinicci's Unterscheidung zwischen der ekphrastischen und der wesentlich bildlichen Narration eines Bildes<sup>40</sup> gibt Aufschluss darüber, welche Konsequenz die immanente Bildlichkeit eines Bildes für das Zeitbewusstsein unserer Bildwahrnehmung haben kann. Als ekphrastisch bezeichnet er Bilder, die im Gezeigten dessen Einbettung in einen Handlungszusammenhang des

---

36 Gombrich 2002.

37 Wiesing 2005: 54.

38 Husserl 1904f: 36.

39 A. a. O.: 37.

40 Spinicci 2024.

Vorher und Nachher symbolisch anzeigen, wie etwa – ein berühmtes Beispiel für viele mögliche – Hans Memlings ›Passion Christi‹. Als wesentlich bildlich narrativ gelten ihm dagegen Bilder, die einen Geschehenszusammenhang im Gezeigten evozieren. Ein Beispiel dafür sei Caravaggios ›Judith und Holofernes‹. Es vergegenwärtigt uns im Standbild den ausgedehnten Moment, in dem Holofernes zu sterben erlebt. Dieses besonders dramatische Beispiel hat folgenden generischen Sinn: die Vergegenwärtigung eines Geschehenszusammenhangs durch die Ausdrucksgestalt desjenigen, der in dieses Geschehnis erlebend verwoben ist.

Maurice Merleau-Ponty schreibt über das Kino, wenn es uns eine Person zeigen wolle, der schwindelig ist, werde es nicht versuchen müssen, »die innere Landschaft des Schwindels wiederzugeben [...]. Wir werden den Schwindel viel besser empfinden, wenn wir ihn von außen sehen, wenn wir diesen aus dem Gleichgewicht geratenen Körper betrachten«<sup>41</sup>. Merleau-Pontys Auffassung vertritt das *motion picture*-Pendament zu Caravaggio. Die Verfilmung von ›Judith und Holofernes‹ würde eben eine Sterbenszene zeigen, wo das Tafelbild nur ein Standbild zeigen kann. Aber Merleau-Pontys Auffassung scheint mir zu apodiktisch und im Übrigen gestalterisch beispielsweise durch Hitchcocks ›Vertigo‹ widerlegt zu sein. Hitchcocks Film bietet uns beides: sowohl die Außenperspektive eines aus dem Gleichgewicht geratenen Körpers als auch die Innenperspektive desjenigen, der aus dem Gleichgewicht gerät. Dabei spielt Hitchcock meines Erachtens mit der kategorialen Differenz zwischen der Zweite-Person-Perspektive, die uns das Ausdrucksverhalten des Schwindelnden vorstellig macht, und der Erste-Person-Perspektive, die uns einlädt, uns in den Schwindel der Person hineinziehen zu lassen. Das gelingt Hitchcock ganz gut – gemessen am technischen Stand des ästhetischen Materials. Es ginge aber gewiss noch besser, und zwar nicht aus den von Merleau-Ponty genannten Gründen.

Bereits die Kadrierung des Filmobjekts durch die Grenzen der Leinwand vergegenwärtigt uns die Irrealität des Gezeigten. Schon Husserl sah im Rahmen des Bildes den Grund eines »Widerstreits mit der aktuellen Gegenwart«<sup>42</sup>. Das gilt nicht minder für den Film. Hinzu kommen die *constraints*, Dreidimensionalität mit zweidimensionalen Gestaltungsmitteln evozieren zu wollen. Die Erzeugung der Anmutung lockend-abschreckender Tiefe, die der Schwindelnde erlebt, trifft im Film daher auf technische Grenzen. Es gibt darüber hinaus aber noch zwei weitere Nachteile technischer Art, die sich einstellen, wenn man mit den Mitteln des Films die Erste-Person-Perspektive zu evozieren versucht, nämlich erstens den Mangel an Interaktivität und zwei-

---

41 Merleau-Ponty 1947: 45.

42 Husserl 1904: 46.

tens an Zukunftsoffenheit. Mit anderen Worten: Die Evozierung des Schwindels ist eine immer noch vergleichsweise leicht zu bemeisternde Aufgabe, da in ihr der Schwindelnde dem Abgrund passiv gegenübersteht. Anders verhält es sich, wenn er sich zu seiner Umwelt aktiv verhalten muss, beispielsweise im Schwertkampf. Und dieses Beispiel leitet zum zweiten Manko über: Im Film ist die Zukunft geschlossen und nur vom Kinogeher noch nicht gewusst. Einzig allein aus diesem Grund gibt es das Phänomen des Spoilerns. Wer eine filmische Schwertkampfszene bereits gesehen hat, weiß wie sie ausgeht, wenn er den Film ein zweites und jedes beliebige neue Mal ansieht. Dieses Wissen ist der Erste-Person-Perspektive dagegen fremd. Es gehört zur Grammatik des Begriffs erstpersonalen Erlebens, dass das, was erlebt wird, nicht vollständig durch den Erlebenden vorhersagbar ist. Niemand kann exakt vorhersagen, was wie Gegenstand seines Erlebens sein wird, und zwar aus dem einfachen, vorhin dargelegten Grund, dass die Wahrnehmung uns in Kontakt mit einer bewusstseinstranszendenten Welt bringt, die wir nicht vollständig unter Kontrolle haben. Allenfalls gibt es Wahrscheinlichkeiten des Erlebens oder Nichterlebens, die im Falle, sagen wir, von Aki Kaurismäkis ›Mädchen in der Streichholzfabrik‹ sehr eingeschränkt sind, wenn es am Fließband steht und Hölzchen im Akkord in Pappschächtelchen füllt.

In einem Punkt ist bereits der analoge und vollends der digitale Film dem erstpersonalen Erleben des Wahrnehmungsbewusstseins haushoch überlegen. Er lässt uns Dinge sehen, die es nicht gibt und seine Helden Tätigkeiten ausüben, die wir nicht beherrschen und niemals beherrschen werden. Die Unterwelt auf der anderen Seite der im perfekten Retrodesign der frühen Achtziger heraufbeschworenen US-amerikanischen Kleinstadt Hawkins in ›Stranger Things‹ steht für das filmische Zeugnis von Utopia. Und gutes Action-Kino beruht auf der Suggestivität einer einzigen Eigenschaft seiner Helden: Es lässt sie in Tätigkeiten eine gute Figur machen, die uns anziehen, die wir aber niemals auszuüben in der Lage wären – von Bonds beiläufiger Anweisung an den Barkeeper: ›Schütteln, nicht Rühren‹ bis zu Eastwoods Showdown in ›Unforgiven‹, der die Schurken nicht vor allem durch ihren Tod bestraft, sondern durch die Lässigkeit, mit der er herbeigeführt wird. Und in *Avatar* tauchen wir, andächtig hinter unseren 3D-Brillen aus Pappmaché, in die Phantasiewelt eines extraterrestrischen Urwaldstammes ein, der in einem berghohen Lebensbaum ein rousseausches Idyll gegen alte, weiße, männliche US-Amerikaner verteidigen muss.

## 4 User haften für ihr Spielverhalten

David Chalmers stellt sich die Nutzer fingierter Welten in den Videospiele sarkastischerweise wie die Situation von Platons Höhlenbewohnern vor<sup>43</sup>, allerdings mit umgekehrtem Vorzeichen: Während diese im Streben nach der Wahrheit zum Ausgang der Höhle streben, zieht es jene in den Partykeller, wo sie mittels Head-Mounted-Display in eine virtuelle Realität eintauchen, ohne von den Hindernissen der Zweidimensionalität, der Passivität und der Geschlossenheit des erstpersonal evozierten Bildgeschehens beeinträchtigt zu werden. In den Partykellern, in denen ihre Eltern noch vor dem Hintergrund der Fototapete und zu den Klampfenklängen von Reinhard May Brettspiele absolvierten, geschehen heute erstaunliche Dinge. Wollte man die virtuellen Helden im Sinne Merleau-Pontys von außen filmen, erfasste das Objektiv nur ein Zappeln und Zucken. Aber nicht alles spielt sich im Kopf ab. Die modernen Videospiele vermögen die Stärken des Wahrnehmungsbewusstseins mit den Stärken des Vorstellungsbewusstseins im Medium des perzeptiv erscheinenden bewegten Bildes zu verbinden: die Konstruktion fingierter Umwelten, in denen sich die Nutzer in der Perspektive der ersten Person interaktiv bewegen, in denen sie Dinge tun, die Konsequenzen haben, die also sowohl physisch wie sozial auf den Gang der Dinge Einfluss nehmen und von ihm beeinflusst werden. Die Wahrnehmung ist gleichsam das Gerüst oder Korsett einer Imagination, die sich in Tätigkeiten auslebt, die wir Nutzer allenfalls hier beherrschen und gut beherrschen lernen, ohne uns beispielsweise mit der *longue durée* jahrzehntlanger Übungen im Kampfsport- oder Stuntraining auf Situationen vorbereiten zu müssen, die dann doch wieder, sagen wir: von der Straßenverkehrsordnung vereitelt werden.

Ich kehre also abschließend zum Anfang, zu von Uexkülls Funktionskreis und zu der Triangulation von Ego, Alter Ego und Umwelt zurück. Der Weg vom Bild über das zunächst analoge, dann digitale Kino zu den Elaboraten der Videospielebranche erschließt retrospektiv den Prozess einer *Virtualisierung des Wahrnehmungsbewusstseins bei gleichzeitiger Realisierung des Vorstellungsbewusstseins in der Organismus-Umwelt-Interaktion*. Insofern sich Wirklichkeitsbewusstsein, wie das Nikolai Hartmann formuliert hat, »auf die Wahrnehmung als letzten und absoluten Zeugen verläßt«<sup>44</sup>, ist die virtuelle Realität auch nur als ein »in der Weise der Wahrnehmung Erscheinendes«<sup>45</sup> wirklich. Insofern aber wiederum die Wirklichkeitsanmutung der Wahrnehmung von der intrinsischen Verschränkung der Interaktion und Kooperation

---

43 Chalmers 2022: 8.

44 Hartmann 1949: 381.

45 Husserl 1904: 79.



im Organismus-Umwelt-Verhältnis abhängig ist, muss auch das Bildobjekt in ein Interaktions- und Kooperationsverhältnis des Anwenders mit dem perzeptiv Erscheinenden der Spielwelt eingebunden werden. Daraus folgt zwingend, warum der Schritt vom unbewegten zum bewegten Bild und vom bewegten Bild zum Cave Automatic Virtual Environment für den Unterhaltungswert des Bildbewusstseins eine Innovation darstellt. Nur verkörperte Wesen, die unhintergebar in einem interaktiv-kooperativen Verhältnis zu einer Umwelt stehen, können virtuelle Realität in dem bezeichneten Sinne überhaupt wertschätzen. Gott ist aus begrifflichen Gründen kein Nutzer von Videospiele.

Was aber genau besagt nun die Rede von der Virtualisierung des Wahrnehmungsbewusstseins? Diese Frage ist jetzt einfach und umstandslos zu beantworten: Sie bedeutet Erleben minus Widerfahrnischarakter. Der Begriff des Widerfahnisses verweist auf den Sachverhalt von Irreversibilität. Was mir widerfährt, ist geschehen und folglich nicht rückgängig zu machen. Jedes Widerfahrnis ist ein *point of no return* – physisch ebenso wie sozial. Eine geschlagene Wunde – sowohl im wörtlichen, physischen wie im übertragenen sozialen Sinn – kann zwar verheilen, ungeschehen kann sie aber nicht gemacht werden, denn auch nach der Heilung hinterlässt sie eine Narbe und hat somit den Betroffenen unwiderruflich verändert. Eine virtuelle Wunde ist aber kein Widerfahrnis des Nutzers (sondern allenfalls seines Avatars), da er aus dem Kader bzw. Framing des CAVE heraustreten kann. Insofern stellt jede virtuelle Realität, mit Lambert Wiesings Wort, eine »Partizipationspause« dar<sup>46</sup>, nämlich die Pause der Partizipation von einer Praxis, die in doppeltem Sinne Wunden schlagen kann. Warum setzen wir uns aber überhaupt der Möglichkeit virtueller Wunden aus? Weil wir in Kauf nehmen, partizipationspausierend heldenhaft verwundet zu werden. Und das bringt mich zum zweiten Aspekt der Virtualisierung: die Realisierung von Vorstellungsbewusstsein.

Die fingierten Welten der virtuellen Realität können uns Ereignisse erleben und Handlungen ausüben lassen, die unter den physikalischen und sozialen Gesetzen der analogen Welt unmöglich sind. »Das digitale Bild zeigt – wie jedes Bild – einen sichtbaren imaginären Gegenstand. Doch darüber hinaus erlaubt es sich, sichtbar werden zu lassen, was man sich über diesen Gegenstand einbildet.«<sup>47</sup> Der Nutzer wird vom Betrachter zum »Einbildner«<sup>48</sup> der Phantasie in eine Welt reiner Sichtbarkeit. Und diese Sichtbarkeit kann bei Bedarf zur Verdichtung des Wahrnehmungseindrucks noch durch einen der reinen Sichtbarkeit anhängenden Gehör- und Tastsinn zu einer multisensorischen Einheit verbunden werden, deren Elemente in keiner kausalen Beziehung

---

46 Wiesing 2009: 199.

47 Wiesing 2000: 28.

48 Flusser 1985: 39.

zueinanderstehen, aber sehr wohl eine immanente, eben fingierte Kausalität entfalten können.

Die Partizipationspause im CAVE oder hinterm Head-Mounted Display findet in einem virtuellen psychosozialen Moratorium statt, das der experimentellen Erprobung von Wünschen und ihrer Erfüllung unter entkörperlichten Wahrnehmungsbedingungen dient: was mir widerfährt, kann mir keine Wunden schlagen, und doch, was mir gelingt, als wirklich erfahren werden. Damit beruht der Unterhaltungswert der virtuellen Realität letztlich auf einer Verbindung von negativer und positiver Freiheit. Im virtuellen Moratorium bin ich befreit von *points of no return* und zugleich frei für die Entwicklung von adverbialer Güte in der Ausübung von Tätigkeiten, die empirisch unmöglich sind. Um mit Sartre zu schließen: »Die Vorstellungskraft ist keine empirische und zusätzliche Fähigkeit des Bewusstseins, sie ist das ganze Bewusstsein, insoweit es seine Freiheit realisiert«<sup>49</sup> – in der virtuellen Realität verdichtet sich diese Freiheit zu dem psychosozialen Moratorium einer wahrnehmbaren Welt, in der ich meine eigene Verkörpertheit zu transzendieren vermag. Ihr Unterhaltungswert besteht in ihrer trennscharfen Entgegensetzung zur analogen Welt leiblicher Verkörpertheit des Menschen.

## Literatur

- Austin, John 1962: Sinn und Sinneserfahrung. 1975. Reclam: Stuttgart (Originalausgabe: *Sense and Sensibilia*).
- Bendel, Oliver 2017: Virtuelle Realität. In: Gabler Wirtschaftslexikon. Wiesbaden, Springer Gabler, <https://wirtschaftslexikon.gabler.de/definition/virtuelle-realitaet-54243> (abgerufen am 15. 11. 2024).
- Benjamin, Walter 1931: Kleine Geschichte der Photographie. In: Ders.: Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit. Drei Studien zur Kunstsoziologie. 1963. Frankfurt/M., Suhrkamp: 45–64.
- Chalmers, David 2022: Reality+. *Virtual Worlds and the Problems of Philosophy*. Dublin, Penguin Random House.
- Flusser, Vilém 1985: *Ins Universum der technischen Bilder*. 1992. Göttingen, European Photography.
- Fuchs, Thomas 2017: In Kontakt mit der Wirklichkeit. Wahrnehmung als Interaktion. In: Schlette, Magnus/Fuchs, Thomas/Kirchner, Anna Maria (Hg.): *Anthropologie der Wahrnehmung*. Heidelberg, Winter: 109–140.
- Gibson, James J. 1979: *The Ecological Approach to Visual Perception*. Hillsdale/NJ, Houghton Mifflin Company.

---

49 Sartre 1940: 292 f.

- Gombrich, Sir Ernst 2002: *Geschichte der Kunst*. Berlin, Phaidon Verlag.
- Goodman, Nelson 1976: *Sprachen der Kunst. Entwurf einer Symboltheorie*. 1995. Frankfurt/M., Suhrkamp (Originalausgabe: *Languages of Art. An Approach to a Theory of Symbols*).
- Hartmann, Nicolai 1949: *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*. Berlin, De Gruyter.
- Husserl, Edmund 1904f: *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung. Zur Phänomenologie der anschaulichen Vergegenwärtigungen*. *Husserliana*, XXIII. 1980. Den Haag/Boston/London, Martinus Nijhoff.
- Malafouris, Lambros 2013: *How Things Shape the Mind*. Cambridge/Mass., MIT Press.
- Merleau-Ponty, Maurice 1947: *Das Kino und die neue Psychologie*. In: Ders.: *Das Auge und der Geist. Philosophische Essays*. 2003. Hamburg, Felix Meiner Verlag: 29–46 (Originalausgabe: *La cinéma et la nouvelle psychologie*).
- Nagel, Thomas 1979: *What is it like to be a bat?* In: Ders.: *Mortal Questions*. Cambridge, Cambridge University Press: 165–180.
- Putnam, Hilary 1999: *The Threefold Cord. Mind, Body, and the World*. New York, Columbia University Press.
- Reid, Thomas 1764: *An Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense*. In: *Thomas Reid's Inquiry and Essays*. Herausgegeben von Ronald E. Beanblossom, Keith Lehrer. 1983. Indianapolis/In., Hackett.
- Roth, Gerhard 1996: *Das Gehirn und seine Wirklichkeit. Kognitive Neurobiologie und ihre philosophischen Konsequenzen*. Frankfurt/M., Suhrkamp.
- Ryle, Gilbert 1970: *Begriffskonflikte*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht (engl. Originalausgabe: *Dilemmas*).
- Sartre, Jean-Paul 1940: *Das Imaginäre. Phänomenologische Psychologie der Einbildungskraft*. 1994. Hamburg, Rowohlt (Originalausgabe: *L'Imaginaire*).
- Schlette, Magnus/Tewes, Christian (Hg.) 2024: *In Kontakt mit der Wirklichkeit. Die Perspektivität verkörperter Wahrnehmung*. Berlin/Boston, De Gruyter.
- Searle, John 1983: *Intentionalität. Eine Abhandlung zur Philosophie des Geistes*. 1991. Frankfurt/M., Suhrkamp (Originalausgabe: *Intentionality. An Essay in the Philosophy of Mind*).
- Seel, Martin 2003: *Ästhetik des Erscheinens*. Frankfurt/M., Suhrkamp.
- Sen, Amartya 2003: *Positional Objectivity*. In: Ders., *Rationality and Freedom*. Cambridge/Mass., Harvard University Press: 463–483.
- Sen, Amartya 2009: *The Idea of Justice*. Cambridge/Mass., Harvard University Press.
- Spinicci, Paolo 2024: *Caravaggios Judith und Holofernes: Phänomenologische Bemerkungen über die bildliche Erzählung*. In: *Phenomenology and Mind* 26 (2024): 150–162.

- Toepfer, Georg 2016: Biologie und Anthropologie der Wahrnehmung. Kopp-  
lung und Entkopplung von Organismus und Umwelt. In: Interdisziplinäre  
Anthropologie 4: 3–48, 127–138 (Replik auf Kommentare).
- Wiesing, Lambert 2000: Verstärker der Imagination. Zur Einleitung. In: Ders.:  
Phänomene im Bild. München, Wilhelm Fink Verlag: 9–30.
- Wiesing, Lambert 2005: Artificielle Präsenz. Studien zur Philosophie des Bil-  
des. Frankfurt/M., Suhrkamp.
- Wiesing, Lambert 2009: Das Mich der Wahrnehmung. Eine Autopsie. Frank-  
furt/M., Suhrkamp.
- Williams, Bernard 1985: Ethik und die Grenzen der Philosophie. 1999. Ham-  
burg, Rotbuch Verlag (engl. Originalausgabe: Ethics and the Limits of Phi-  
losophy).
- Uexküll, Jacob von 1920: Theoretische Biologie. 1973. Frankfurt/M., Suhr-  
kamp.

# Leib Christi – Leib des Menschen

Wie real ist Realpräsenz noch?

Volker Leppin

Ausgerechnet eine Zeit, in der Menschen durch die Übermacht eines Virus ihre Körperlichkeit neu erfahren, hat die Debatte hervorgerufen, ob das Abendmahl auch in virtueller, nicht leiblicher Form, genossen werden könne. Für Kulturhistoriker\*innen, zu denen Kirchenhistoriker\*innen bis zu einem gewissen Grade zu rechnen sind, ist dies nicht zuletzt überraschend, weil zu den ersten Phänomenen, die Michel Foucault in seinem Buch ›Surveiller et punir‹ (›Überwachen und Strafen‹) als Grund für die Aufmerksamkeit von Historiker\*innen auf Fragen des Körpers genannt hat, gehört, dass dieser Körper zur Zielscheibe von Viren geworden ist.<sup>1</sup> Oft genug wurde in der Zeit der Corona-Epidemie der Vergleich mit der Pest gezogen – er gilt auch hier: Selten hat in der Geschichte der Menschheit die Körperlichkeit so sehr Gesellschaft und Geschichte bestimmt wie in diesem Falle. Leibliches Sterben, körperliches Leiden, Quarantäne um der Schonung vor physischer Ansteckung Willen: All das bestimmt die globale Gesellschaft und hat sie in den großen Pestwellen des Mittelalters und der frühen Neuzeit bestimmt. Ökonomie, Politik und Kultur folgen Agenden, die durch den Körper bestimmt sind – dass dies immer auch ein interpretierter, in spezifischer Weise gedeuteter Körper ist, nimmt diesem Problem nichts an Schärfe, sondern unterstreicht nur, dass der Körper Teil einer kulturellen Konstruktion ist, der Blick auf ihn also immer auch durch kulturelle Wahrnehmungsmuster hindurch führt: Der Körper selbst ist durch

---

1 Foucault 1975: 30: »comme cibles d'attaques microbiennes ou virales«.

die Forschungen der letzten Jahrzehnte historisiert worden.<sup>2</sup> Für die folgenden Überlegungen ist der durch Foucault markierte *somatic turn* der Ausgangspunkt, um sich von hier aus den Fragen des Abendmahls in lutherischer Sicht zu nähern. Auch hier kann der Blick nicht unmittelbar auf das Abendmahls-geschehen selbst gelenkt werden, sondern zunächst muss Luthers Verständnis von Körperlichkeit im Allgemeinen und spezieller im christologischen Zusammenhang in den Blick genommen werden. Dann können Schlussfolgerungen für ein Abendmahlsverständnis in lutherischer Sicht gezogen werden.

## 1 Leib und Körper: Neureflexionen in den Kulturwissenschaften

In den Kulturwissenschaftlern gibt es immer einmal *turns*,<sup>3</sup> der *somatic turn* ist gewiss nur einer davon. Diese *turns* sind Ausdruck der Suche der Kulturwissenschaften nach neuen Themen jenseits der ausgetretenen Pfade, die im 19. und 20. Jahrhundert geebnet wurden. Zu diesen Suchbewegungen gehört offenbar auch die Frage nach dem Körper. Dessen Erforschung hat der Medizinhistoriker Roger Cooter kartiert. Daher sollen diese Überlegungen mit seiner Darstellung der Forschungsgeschichte beginnen, da eine solche durch den Autor dieser Zeilen selbst seriös nicht zu leisten wäre.

Den Anfang der neuen Zuwendung zum Körper sieht Cooter in Foucaults Studien, die er als eine Theorie beschreibt, der zufolge der Körper seit dem ausgehenden 18. Jahrhundert in das Zentrum der Aufmerksamkeit rückt, als ein Objekt umfassender medizinischer Fürsorge für das physische Leben, aber auch als politisches Objekt, in welchem staatliche Autoritäten unter anderem durch Kleidung und Körperübungen den Leib zu einem Instrument von Herrschaftsausübung machen.<sup>4</sup> Cooter arbeitet die dadurch entstehende Kritik an marxistisch und anders geprägt soziologischen Theorien heraus, für welche Machtausübung viel stärker als externer Vorgang erscheint, als es bei dieser Wahrnehmung einer Internalisierung vermittels des Körpers zum Vorschein kommt.<sup>5</sup> Die Aufmerksamkeit auf den Körper ist so für Cooter auch Signal für die Verschiebung von der Sozial- zur Kulturgeschichte.<sup>6</sup> In diesem Zusammenhang wurde sie auch in genderhistorischen Zugriffen geöffnet. Ein weit über die historische Erfassung hinausgehendes Potenzial lag in der Lösung von

2 Cooter 2010: 393–405.

3 Bachmann-Medick 2014.

4 Cooter 2010: 395.

5 Ebd.

6 A. a. O.: 396.

der Konstruktion eines autonomen Selbst und der Verschiebung der Subjektorientierung hin zu kulturell bedingten Identitäten<sup>7</sup> – bekanntlich ein Thema, das bis heute von großer und immer größer werdender Bedeutung ist. Aus christentumsgeschichtlicher Perspektive könnte man hinzufügen, dass sich die Zuwendung zum Körper auch als eine andere Erzählung des Säkularisierungsprozesses lesen lässt, in dessen Vollzug die Aufmerksamkeit auf den diesseitigen Leib die Fürsorge für das Jenseits ersetzt, das freilich in christlicher Tradition bekanntlich nicht allein für die Seele bereitet ist, sondern auch für den Leib.

In einer folgenden Diskussionsstufe notiert Cooter eine Spannung zwischen einem eher literaturwissenschaftlichen Ansatz, der zum Teil auch geschichtswissenschaftliche Ansätze prägte, auf der einen, und einem vor allem aus der gender-Forschung getragenen historiographischen Ansatz andererseits. Den literaturwissenschaftlichen Zugriff verbindet er mit dem Band ›Making of the Modern Body‹, den Thomas Laqueur und Catherine Gallagher 1987 herausgegeben haben.<sup>8</sup> In ihm findet Cooter einen radikal konstruktivistischen Ansatz, den er, gemeinsam mit weiteren Studien Laqueurs unter den Begriff des »representationalism« fasst.<sup>9</sup> Dieser Ansatz, so Cooter, sehe den Körper, einschließlich der binären Einteilung in Geschlechter, die ihm üblicherweise zugeschrieben wird, als ein soziales Konstrukt, eine Repräsentation von Diskursen. Mit Barbara Duden's »Geschichte unter der Haut«<sup>10</sup>, im deutschen Original ebenfalls 1987 erschienen, verbindet Cooter den Einspruch gegen puren Konstruktivismus, insofern Duden Körpererfahrungen rekonstruiert, die im 18. Jahrhundert, also noch vor der von Foucault diagnostizierten durchgehenden biologischen Interpretation des Körpers thematisch wurden.<sup>11</sup> Als prominentere Vertreterin dieser neuen Hinwendung zu einer Realität des Körpers, die er selbst geradezu als einen »more ontological view of history« fasst,<sup>12</sup> nennt Cooter Carolyn Walker Bynum, die er vor allem mit ihrem Essay »Why all the Fuss about the Body« von 1995 vorstellt.<sup>13</sup> Ihre Position fasst Cooter prägnant zusammen:

»Reflecting on the super-abundance of works on the body, Bynum lamented that so much of it failed to acknowledge that bodies eat, work, suffer, die, and undergo

7 Ebd.

8 Gallagher/Laqueur 1987.

9 Cooter 2010: 397.

10 Duden 1987.

11 Cooter 2010: 398.

12 A. a. O.: 397.

13 Walker Bynum 1995; Walker Bynum 1991.

emotions, thoughts and experiences. In the bulk of the body literature, she complained, the body is dissolved into language, and refers only to ›speech acts or discourse‹.<sup>14</sup>

Damit ist ein Gegensatz formuliert, der freilich, wie Cooter hinzufügt, sich nicht so ausschließend gestaltet hat, wie man auf den ersten Anblick annehmen möchte. Tatsächlich beschreibt er als den Konsens der in dieser Weise arbeitenden Kulturhistoriker\*innen, dass es eine Körperrealität gibt, die vom biologischen Essentialismus nicht erfasst werden kann, sondern kulturell vermittelt ist. Als eine Theoretikerin, die hier eine wichtige Brückenfunktion einnahm, beschreibt Cooter Judith Butler, die auch von Vorstellungen einer Konstruktion von Wirklichkeit herkommt, mit dem Gedanken eines performativen Charakters der Sprache aber linguistische und reale Ebene näher zusammenhalten könne, als es in der repräsentationalistischen Theorie der Fall ist.<sup>15</sup> Cooter lässt diesen Schilderungen zwar noch zwei weitere Phasen folgen, die um unterschiedliche Konzeptualisierungen im Zusammenhang mit biologischer Leiberfassung ranken,<sup>16</sup> diese können aber an dieser Stelle übergangen werden, da mit dem bislang Beschriebenen die Rahmenbedingungen der kulturwissenschaftlichen Debatte umrissen zu sein scheinen. Deutlich ist, dass der Körper nicht ohne Berücksichtigung seiner kulturellen Vermitteltheit und damit auch seiner historischen Veränderbarkeit gesehen werden kann. Deutlich ist aber auch, dass Modelle, die ihn ganz im Diskurs aufgehen lassen, historisch greifbaren Erfahrungsformen zuwiderlaufen, zumal jenen aus einer Zeit vor der umfassenden biologischen Vereinnahmung des Körperdiskurses. Eben in diese Zeit aber führt die Beschäftigung mit Martin Luther.

## 2 Luther und Leiblichkeit<sup>17</sup>

Positive Assoziationen mit Leiblichkeit gelten vielfach als selbstverständlich für das Luthertum – beginnend mit dem positiven Verhältnis, das Luther zur Sexualität entwickelt hat. Gerade hierin zeigt sich ein deutlicher Unterschied zu normativen Vorgaben des Mittelalters, etwa in dem Preis der Sexualität in dem Gutachten ›Von Ehesachen‹ von 1530:

---

14 Cooter 2010: 398.

15 A. a. O.: 397.

16 A. a. O.: 399–402.

17 Dieses Kapitel beruht zu großen Teilen auf Leppin 2015.



»Denn Gott hat man und weib also geschaffen, das sie mit lust und liebe, mit willen und von hertzen gerne zusammen komen sollen. Und ist die braut liebe odder Ehe-wille ein natürlich ding, von Gott eingepflantz und eingegeben, Daher auch die braut liebe ynn der heiligen schrift so hoch gerhümet und oft angezogen wird, zum Exempel Christi und seiner Christenheit«<sup>18</sup>.

Ehe und Sexualität sind hiernach sowohl schöpfungstheologisch als auch christologisch gewürdigt. Der Leib wird zu dem Ort, an dem sich die Gnade Gottes zeigt und, christologisch gesprochen, spiegelt. So kann auch jenseits der Sexualität die Leiblichkeit gerade in ihrer scheinbar entwürdigendsten Form Gottes Gnade erkennbar machen. Ein bemerkenswertes Beispiel für diese Auffassung Luthers selbst oder seines Umfeldes<sup>19</sup> ist die in einer Tischrede überlieferte Ansprache Luthers an eines seiner Kinder:

»Wie hastus verdienet, oder warumb sol ich dich so lieb haben, das ich dich zum erben mache illius quod habeo? Mit scheissen, binckeln, weinen, und das du das gantze hause mit schreien erfullest, das ich so sorgfellig mus fur dich sein?«<sup>20</sup>

Gerade in der Leiblichkeit des Kindes wird seine Verwiesenheit auf die Zuwendung des Vaters und damit letztlich des göttlichen Vaters erkennbar. Verdienst gibt es in der Relation zum leiblichen Vater nicht, so wie es Verdienst in der Gottesrelation nicht gibt. Beide Beispiele zusammengenommen, die Freude an und über Sexualität und die Leiblichkeit als den menschlichen Relationen eingeschriebenes Paradigma der göttlichen Liebe, zeigen den breiten Bogen, den Luthers Verständnis – und angesichts des zuvor Ausgeführten kann man durchaus sagen: Konstruktion – des menschlichen Leibes spannt. Der Leib ist Ort von Freude wie von Ekel und Dreck, und in beidem ist er Objekt und Spiegel des göttlichen Handelns in Schöpfung und Gnade.

Dieses Bild wird noch facettenreicher, wenn man einbezieht, dass die positive Bestimmung des Leibes und auch der Sexualität bei Luther keineswegs durchgängig anzutreffen ist. Neben den Äußerungen zum Genießen des Leibes stehen, zeitlich allerdings etwas früher, auch solche, die die sexuellen Aspekte der Ehe aufs engste mit der Sündigkeit des Menschen verbinden. So sprach Luther im »Sermon vom ehelichen Stande« von 1519 von der Ehe als

18 Luther 1910: 236,9–14; hierzu Strohl 2009: 159.

19 Zur Problematik der Tischredenüberlieferung s. Bärenfänger/Leppin/Michel 2013; Klitzsch 2020.

20 Luther 1912: Nr. 1004; zu dem Zusammenhang zwischen natürlicher Vaterschaft und theologischem Vaterbild bei Luther s. demnächst die Dissertation von Katharina Bärenfänger.

einem »spital der siechen (...), auff das sie mit yn schwerer sund fallen«<sup>21</sup>. Und behielt diese Auffassung auch 1523 bei, als er in seiner Auslegung von 1. Kor 7 die Ehe als »ertzney« gegen das Brennen des Fleisches anempfahl.<sup>22</sup> Mit diesen sündentheologisch leicht rekonstruierbaren Aussagen knüpfte Luther offensichtlich an die Lehre des Petrus Lombardus von der Ehe als *remedium* an,<sup>23</sup> und transformierte wohl auch die monastischen Auffassungen, mit denen er seit seinem Klostereintritt 1505 vertraut war. Im Rückblick behauptete er, als Mönch keinerlei Lust verspürt zu haben, berichtete aber zugleich von einem auffällig hohen Maß an Selbstkontrolle: Er habe in Erfurt Frauen nicht einmal die Beichte abgenommen, um sich der Konfrontation mit ihnen zu entziehen.<sup>24</sup> Da auch diese Aussage einer Tischrede entstammt, kann nicht die Frage entscheidend sein, ob es sich tatsächlich so verhält, wie Luther es hier beschreibt – entscheidend ist, dass seine persönliche Selbstkonstruktion die Klosterzeit in dieser Weise als leibfeindlich, ja ängstlich wahrnimmt. Dass dies nicht ganz an seiner zeitgenössischen Selbstwahrnehmung vorbeigeht, geht aus einem Brief hervor, den Luther 1516 seinem Ordensbruder Johannes Lang zusandte. Darin klagte er über die Fülle der Belastungen, denen er ausgesetzt war, und nannte unter diesen ganz selbstverständlich die *propriae tentationes cum carne, mundo et Diabolo*.<sup>25</sup> Das Fleisch ist hiernach also, wohl im Sinne von Röm 7,18, Sitz einer Versuchung aufgrund des negativen, auf den Ursprung im Teufel weisenden Ursprungs.

Diese negative Sicht auf Fleisch und Leib prägt auch die Formierung von Luthers Anthropologie in den Schriften der frühen zwanziger Jahre. Dabei wird man gegenüber vorschnellen Systematisierungen vorsichtig sein müssen, denn die Aussagen Luthers sind gelinde gesagt disparat. So konnte er in seiner *Magnificata*-Auslegung auf eine faszinierende Weise eine additive Anthropologie der Dreiteilung des Menschen in Geist, Seele und Leib<sup>26</sup> mit einem Verständnis des Menschen verbinden, das diesen unter zwei Perspektiven, der des Geistes und des Fleisches, sah:

»Und ein iglichs dieszer dreier sampt dem gantzen menschen wirt auch geteylet auff ein ander weisz ynn zwey stuck, die da heissen geist und fleisch, wilch teilung nit der natur, szondernn der eygenschaiff ist, das ist, die natur hat drey stuck: geist, seel,

21 Luther 1884: 168,3.

22 Luther 1891: 114,11 f.

23 Petrus Lombardus, *Sentenzen* l. 4 d. 26 c. 2 (Lombardus 1981: 417,5 f.); von Luther ausdrücklich aufgenommen in Luther 1911: 88,10 f.

24 Luther 1912: 47,15–18 (Nr. 121).

25 Luther 1930: 1,72 (Nr. 28,6–13).

26 Luther 1897a: 550,20–23; vgl. Rolf 2011: 126.

leip, und mugen alle sampt gut oder bosz sein, das heist denn geist und fleysch sein, davon itzt nit zu reden ist.«<sup>27</sup>

Leib und Fleisch sind offenkundig nicht identisch, und doch zeigt die Doppelung des Begriffs ›Geist‹, dass hier im Deutschen keine ganz konkludente Terminologie geboten wird – im Lateinischen ließe sich beides als *mens* und *spiritus* klarer unterscheiden. Bemerkenswert ist, dass Fleisch wie Leib offenbar in diesem vormodernen Modell in der Tat jenseits biologischer Vorstellungen zu verankern sind, was zumal bei dem Begriff des Fleisches auffällig ist, der hier nicht zur Beschreibung eines bestimmten, essentiellen Moments verwendet wird, sondern als Ausdruck der Bosheit des Menschen auf die Gottesbeziehung des Menschen rekurriert. Mit seiner Betonung in der Freiheitsschrift, dass äußere Dinge, auch, so heißt es hier, der Leib, die Seele, den inneren Menschen nicht tangieren könnten,<sup>28</sup> macht Luther deutlich, dass es bei den anthropologischen Grundeinteilungen, die mal als Seele und Fleisch oder Leib, mal als innerer oder äußerer Mensch firmieren können, nicht um Substanz-, sondern um Beziehungsbegriffe geht. Das Ineinander der Begriffe zeigt sich schlagend in einer der berühmtesten Formulierungen der Freiheitsschrift:

»Nach der seelen wirt er eyn geystlich, new, ynnerlich mensch genennet, nach dem fleysch und blut wirt er eyn leylich, allt und eußerlich mensch genennet«<sup>29</sup>.

Hiernach sind Leib und Fleisch offenbar nicht einfach Wechselbegriffe, aber Leib wird man als Oberbegriff für das, was mit Fleisch und Blut gemeint ist, verstehen können, und in diesem Sinne fällt der Leib auch unter die dem Bösen zugewandte Seite des äußeren und fleischlichen Menschen. Die in dieser Aussage liegende Unschärfe wird durch die Präposition »nach« gesteigert. Luther verbindet Begriffe, die in der scholastischen Diskussion einer je einzelnen Debatte zuzuführen wären. Das wird noch deutlicher im lateinischen Text, in welchem Luther »*natura spiritualis*«, »*anima*« und »*spiritus*« auf der einen Seite zusammenordnet und auf der anderen völlig selbstverständlich »*natura corporalis*« und »*caro*«,<sup>30</sup> also wiederum die Begriffe Leib und Fleisch. Hier wie dort dient die Unterscheidung einer Kritik an einer Überschätzung der Leiblichkeit beziehungsweise Äußerlichkeit.

27 Luther 1897a: 550,23–28.

28 Luther 1897c: 21,11–27.

29 A. a. O.: 21,13–15.

30 Luther 1897b: 50,5–8.

Auf der anderen Seite dieser Anthropologie wird deutlich: Die Seele wird nicht einfach durch generative natürliche Gegebenheiten konstituiert, sondern durch das Wort Gottes, das Evangelium.<sup>31</sup> In letzter, so von Luther nicht explizit gezogener Konsequenz heißt dies, dass von der Seele oder dem inneren Menschen nur bei denjenigen Menschen zu sprechen ist, die von Christus her angesprochen und auf diesen im Glauben bezogen sind. Der Rest ist Fleisch im Sinne eines Mangels des Gottesbezuges. Dieser Gottesbezug bestimmt dann all das, was als Körper oder Leib im traditionellen Sinne jener trichotomischen Anthropologie aus dem *Magnificat* angesprochen werden kann: Die Seele nimmt den Körper in den Dienst, zum Üblen und, das ist Aussage und Ziel des zweiten Teils der Freiheitsschrift, zum Guten.

»Ob wol der mensch ynwendig nach der seelen durch den glauben gnugsam rechtfertig ist, und alles hatt was er haben soll, on das der selb glaub und gnugde muß ymer zunehmen biß ynn yhenes leben, So bleybt er doch noch ynn dißem leyphlichen lebenn auff erden, und muß seynen eygen leyp regiern und mit leuthen umbgahen. Da heben sich nu die werck an, hie muß er nit mueßsig gehn, da muß furwar der leyb mit fasten, wachen, erbeytten und mit aller messiger zucht getrieben und geuebt sein, das er dem ynnerlichen menschen und dem glauben gehorsam und gleychformig werde, nit hyndere noch widerstreb«<sup>32</sup>

Gerade der zweite Teil der Freiheitsschrift, der mit diesen Worten beginnt, zeigt, wie sehr Luther mit solchen Aussagen und Überlegungen in der Tradition seines monastischen Erbes steht:<sup>33</sup> Was er hier ausführt, ist im Wesentlichen eine radikale Askese des Menschen, der seinen Körper in einer Weise unter Kontrolle nimmt, die an monastische Praktiken erinnert, im Zusammenhang des Denkens des zur Reformation aufbrechenden Luther aber vorwiegend als geistliche Bestimmung über die eigenen irdischen Bedingtheiten zu verstehen ist.

Der Leib gewinnt so in Luthers anthropologischer Konstruktion eine doppelte Bedeutung: er kommt zum einen als das, was Fleisch und Blut umfasst, auf die Seite dessen zu stehen, was den Menschen zur Sünde zieht und von Gott entfernt. Er kann aber zum anderen auch in den Dienst des neuen Menschen, der gerechtfertigten Seele, genommen werden und so die Aufgabe der Heiligung übernehmen. Ja, das oben angeführte Zitat zeigt, dass der Mensch auf Erden in einem Leben lebt, das als ›leibliches Leben‹ definiert ist, und dass in der Folge in diesem Leben Ganzheit nur dann erreicht wird, wenn diese

31 Luther 1897c: 22,2–5.

32 A. a. O.: 30,11–19.

33 Stortz 2018: 195.

Indienstnahme des Leibes durch die Seele erfolgt. Das Verhältnis der – in diesen Zusammenhängen stets nicht als Bestandteil des Menschen, sondern als der ganze Mensch als von Gott Berührter zu verstehenden – Seele zum Leib ist so ein klar hierarchisches. Und doch steht die Abwertung des Leibes in einem Kontext, in welchem der Leib in dieser gegebenen Existenz den Menschen erst vervollständigt. Dies ist die anthropologische Wurzel der oben angesprochenen Freude am Leib ebenso wie seiner asketischen Züchtigung. Und diese Leiblichkeit wird durch Christus und letztlich auch durch das Abendmahl in das religiöse Geschehen hineingenommen.

### 3 Die zwei Naturen Christi – Geist und Leib?

Für den Zusammenhang von Leib und Christologie sowie Abendmahlslehre ist der entscheidende Text, der nun im Folgenden zugrunde gelegt wird, Luthers umfangreiche Auseinandersetzung mit der Schweizer Abendmahlslehre: der Traktat »Vom Abendmahl Christi. Bekenntnis«. Nirgends vorher oder später hat Luther sich so umfassend zu diesem gedanklichen Komplex geäußert. Auch hier werden an manchen Stellen Fleisch und Leib wechselweise gebraucht, aber Luther drückt auch deutlich die paulinische Unterscheidung beider Größen aus: Während der Leib im Unterschied zur Seele die äußerliche Seite der menschlichen Existenz beschreibt, die dann auch Fleisch und Blut enthalten, steht Fleisch in theologisch spezifischer Perspektive im Gegensatz zum Geist und repräsentiert damit die von Gott abgewandte Seite des Menschen und der Wirklichkeit insgesamt.<sup>34</sup> Diese Doppelperspektive bedeutet, dass von Leiblichkeit bei Luther nicht unter Absehung von dem gesprochen werden kann, was die biologische Engführung des Leibverständnisses des 19. Jahrhunderts unter Leib versteht: ein physiologisch beschreibbares Konglomerat aus Fleisch und Blut. Zugleich gilt auch für Luther das, was die Körperforschung insgesamt für die Vormoderne herausgearbeitet hat: Leib geht in solchen biologischen Bestimmungen nicht auf, sondern weist Dimensionen auf, die darüber hinausgehen.

Besonders deutlich wird dies im Falle des Leibes Christi durch die Einheit von göttlicher und menschlicher Natur.<sup>35</sup> Die *unio personalis* von Gott und Mensch ist, so betont Luther insbesondere im Gegensatz zur Schweizerischen Abendmahlslehre und Christologie nicht nur in Wort gefasst, sondern sie ist

---

34 Luther 1909: 310,25–33.

35 Zum exemplarischen Charakter der Menschlichkeit Christi für jede Menschlichkeit s. Rolf 2011: 122 f.

real.<sup>36</sup> Dies führt zu den Grundlagen der *communicatio idiomatum*, spezieller für die Abendmahlsdebatte gefasst: Die Gott zukommende Weise der Allgegenwart überträgt sich auf Christus, und zwar nicht nur in geistlicher Weise, sondern in leiblicher Weise. Dieser Leib ist, wie Luther in einem anderen Kontext sagen kann, »durchgöttert«<sup>37</sup>. Es ist die menschliche Natur und der Leib Christi, welcher überall anwesend ist, beziehungsweise überall anwesend sein kann.<sup>38</sup> Der Leib Christi ist insofern einerseits ganz und gar menschlich, andererseits durch die Personeneinigung ein anderer, dem Eigenschaften zukommen, die einem Leib üblicherweise nicht zukommen. Dieses Ineinander kann Luther in der Schrift »Daß diese Worte ›Das ist mein Fleisch‹ noch fest stehen« in die paradoxe Formulierung vom »geistlich fleisch« fassen, die zugleich den Unterschied der Leiblichkeit Christi zu allem anderen Fleisch markiert.<sup>39</sup> Daher können in seinem Falle auch bestimmte Eigenschaften, die man üblicherweise von einem Leib erwarten würde, fortfallen. Das gilt für die Bindung an einen Ort, aber es gilt auch für die Sichtbarkeit. Dieses Argument ist natürlich wiederum zentral für die Anwendung auf das Abendmahlsgeschehen: Die Gegenwart des Leibes Christi ist nicht sinnlich wahrnehmbar, und doch handelt es sich um eine leibliche Gegenwart.<sup>40</sup> Neben der Sichtbarkeit des Leibes ist für Luther dabei die Frage der Quantität von Bedeutung: Der biblische Erzählzusammenhang sichert für ihn, dass Christus durch Steine und Türen gehen kann, ohne dass dies deren Körperlichkeit oder die Körperlichkeit Christi infrage stellte:

»Sihe, das ist noch alles yrdisch und leiblich ding, wenn Christus leib durch den stein und thuer gehet, Denn sein leib ist ein coerper, den man greiffen kan, so wol als der stein und die thuer, Noch kans keine vernunft begreiffen, wie sein leib und der stein zugleich an einem ort sind, da er hindurch feret, und wird hie der stein nicht groesser noch weiter ausgedenet, und Christus leib wird nicht kleiner noch enger eingezogen, Der glaube mus hie die vernunft blenden und sie aus der leiblichen, begreifflichen weise heben ynn die andere unbegreifflichen weise, die sie nicht verstehet und doch nicht leucken kan.«<sup>41</sup>

Nicht nur Zwingli mag die Zuflucht bei Wunder und Nichtverstehbarkeit als intellektuell unbefriedigend empfunden haben. Luther spricht offenkundig

36 Luther 1909: 321,21–24.

37 Luther 1907: 191,31; vgl. »vergöttert« ebd.: 193,19; Vgl. Rolf 2011: 125.

38 Luther 1909: 325,25–28.

39 Luther 1901: 203,14.

40 Luther 1909: 325,29–32.

41 A. a. O.: 334,17–25.

das Missverhältnis der Quantitäten an: Die natürliche Quantität des Gottmenschen Jesu aus dem ersten Jahrhundert würde in die jeweiligen Quantitäten – im Kontext ist zu sagen: insbesondere der Hostie – nicht hineinpassen. Vorstellungen, wie sich die Quantitäten zueinander verhalten, verweigert Luther allerdings unter Verweis auf die Unfähigkeit des menschlichen Verstandes, dies zu begreifen. Wiederum vom Abendmahl und der Hostie her argumentiert, müsste man davon ausgehen, dass trotz des quantitativen Überschusses Christus ganz, das heißt auch: mit der ganzen ihm eigenen Quantität in die jeweilige materielle Quantität eingeht.

Etwas näher an bestimmbare Formen von Gegenwart des Leibes Christi kommt Luther bei einer Einteilung dieser Leibgegenwart in drei Weisen der Präsenz, von denen eine ganz und gar leiblich ist, die anderen beiden auf je eigene Weise geistlich.<sup>42</sup> Die leibliche Gegenwart des Leibes ist hiernach die seiner irdischen Existenz. Hier gilt, dass er »raum nam und gab nach seiner groesse«, das heißt: Hier war die Quantität die ihm als Mensch Eigene und Zukommende. Diese Gegenwartsweise ist zwar mit Tod und Auferstehung nicht beendet, da Christus sie beim Jüngsten Gericht wieder annehmen werde, aber sie ist für den gedanklichen Zusammenhang der Abendmahlslehre irrelevant und für die Christologie begrenzt aussagekräftig. Die Realpräsenz im Abendmahl fällt unter die zweite Bestimmung der Gegenwart Christi, eine »unbegreifliche, geistliche weise, da er keinen raum nympt noch gibt, sondern durch alle creatur feret, wo er wil«. Als, allerdings ausdrücklich unzureichenden, Vergleich gibt Luther den Sehsinn an, der sich überall hinbewegen kann, ohne dort Raum, also Quantität anzunehmen. Dies könnte eine äußerst immaterielle Weise der Gegenwart andeuten, aber die christologische Anwendung, die er gibt, zeigt, worin das Unzureichende des Vergleichs liegt: Christus ist auf diese Weise ganz und gar leiblich da. Das gilt von den von Luther angeführten biblischen Belegen, dass Jesus das verschlossene Grab verlässt ebenso wie von der Erzählung, dass er durch Wände geht. Es gilt aber erst recht von der Wendung, diese Gegenwart habe Christus gebraucht »wie man gleubt, da er von seiner mutter geborn ward«. Es geht also offenbar um die körperliche Unversehrtheit als Teil der Lehre von der Jungfrauengeburt. All dies sind Vorgänge, in welchen nicht, wie im Falle des Sehsinns, eine vom Gesamtkörper ablösbare Kontaktform gegeben ist, sondern die vollumfängliche Gegenwart des ganzen Leibes, im Falle der Jungfrauengeburt in genau jener leiblichen Umschreibbarkeit, wie sie eigentlich der ersten, rein leiblichen Präsenzform zukommen. Der einzige weitere Anwendungsfall dieser geistlichen Weise leiblicher Gegenwart nun ist das Abendmahl. Dies unterscheidet sich von den drei christologischen Beispielen offenbar, insofern diese jeweils die umfassende sinnliche

---

42 A. a. O.: 335,29–336,27.

Wahrnehmbarkeit Christi einschließen, was für das Abendmahl offenkundig nicht gilt. Das ist dann so zu verstehen, dass angesichts der genannten Betonung, es gehe nicht um sinnliche Wahrnehmung, diese Aspekte in ihrer Relevanz in den Hintergrund treten und das Abendmahl der Sache nach der vollen Präsenz des Leibes Christi wie in der Jungfrauengeburt entspricht. Die schon im Mittelalter wiederholte Auffassung, dass der Leib im Abendmahl derselbe Leib ist wie der, der von Maria geboren wurde, wird hier auf eigene Weise aufgenommen und in den Gedankengang geistlicher Leibpräsenz eingefügt. Die dritte Leibgegenwart wird demgegenüber als »Goettliche, hymelische weise« noch stärker vergeistlicht. Hier geht es um die ganz und gar göttliche Gegenwart in allen Geschöpfen, die anders als die genannten Beispiele jede Assoziation an Leiblichkeit im natürlichen Sinne hinter sich lässt, gleichwohl, als Teil der *unio personalis*, den Leib präsent macht. Der Leib ist als leiblicher in dieser Weise ganz in eine geistliche Seinsweise übergegangen.

Die geschilderte Dreiteilung soll helfen, die leibliche Gegenwart Christi im Abendmahl nachvollziehbar zu machen – die beschriebene Schwierigkeit der Analogien unter der zweiten Gegenwartsweise zeigt aber, dass das Ziel der Verstehbarkeit nur begrenzt erreicht wird: Weder kann der Sehsinn als Analogie taugen, noch findet die Jungfrauengeburt volle Entsprechung im Abendmahl. Luther zieht sich angesichts dessen programmatisch auf die Unbegreifbarkeit des Geschehens zurück – was für eine Aufhellung der Vorgänge auch wiederum nicht wirklich weiterhilft.

#### 4 Das Abendmahl: Realpräsenz im Leib

Schon die christologischen Ausführungen haben die abendmahlstheologische Fluchtlinie der Argumentation deutlich gemacht – was angesichts des Kontextes der Schrift »Vom Abendmahl Christi. Bekenntnis« in der Abendmahlkontroverse des 16. Jahrhunderts eher selbstverständlich als überraschend ist. Dabei ist allerdings zunächst festzuhalten, dass Leiblichkeit in Luthers Verständnis im christlichen religiösen Vollzug keineswegs ausschließlich an das Sakrament gebunden ist. Leiblich ist auch das Wort<sup>43</sup>: »Wasser, brot und wein und wort ist leiplich ding, et hoc volunt reicere novi prophetae qui dicunt externa nihil esse« (»das wollen die neuen Propheten verwerfen, die behaupten, Äußeres sei nichts«)<sup>44</sup>, heißt es in seinen Predigten über das Zweite Buch Mose. In diesem Sinne ist für Gottes Heilswirken die Leiblichkeit der Evan-

43 Zu Recht hat Bayer 1992: 57, an die Widerständigkeit dieser Vorstellung gegenüber neuzeitlichen Konzeptionen erinnert.

44 Luther 1899: 209,7–9.



geliumsverkündigung im »muendlich leyblich wort« als »Gottes krafft«<sup>45</sup> wesentlich. In noch höherem Maße gilt die Bedeutung der Leiblichkeit aber natürlich vom Abendmahlsgeschehen. Es handelt sich um ein leibliches Geschehen, und zwar eines, das ganz im Sinne der oben angesprochenen zweiten Form der leiblichen Gegenwart Christi durch diesen selbst gewollt und bewirkt ist. Keine menschliche Vorstellung, ja nicht einmal der Glaube bewirkt die Gegenwart Christi. Diese ist vielmehr allem menschlichen Handeln vorgegeben. Die Einsetzungsworte stellen dies nur fest:

»Ja, wir sagen auch nicht, das sein leib werde aus dem brod, Sondern wir sagen, sein leib, der lengest gemacht und worden ist, sey da, wenn wir sagen ›Das ist mein leib‹, Denn Christus heist uns nicht sagen: Das werde mein leib, odder da machet meinen leib, sondern das ist mein leib.«<sup>46</sup>

Es geht hier um den längst vorgegebenen Leib Christi, der, wie oben ausgeführt, mit dem Leib identisch ist, der von Maria geboren wurde. Tatsächlich gibt Luther, der ja auf dem Wortlaut der Einsetzungsworte in besonderer Weise beharrt, hier auch eine umschreibende Deutung der Worte »Dies ist mein Leib«. Diese sind, so wie er es hier ausführt, nämlich weniger Identitätsaussage als Ortsanzeige: Das demonstrative »Dies« weist auf den Ort hin, den Christus für seine Gegenwart gewählt hat. Die lokale Bestimmung hat ein solches Gewicht, dass Luther auch Wert darauf legen kann, sagen zu dürfen, dass Christi Leib »Unter dem brod odder ym brod ist (...), Jtem: ym abendmal ist Christus leib warhafftig«<sup>47</sup>. Jene zweite Weise der Gegenwart, so sehr sie die Frage der unterschiedlichen Quantität von Brot und Leib Christi aufwirft, schließt also eine Redeweise der konkreten Lokalisierung im Sinne eines Darinnenseins nicht aus – obwohl dies mit jener Quantitätsdifferenz zumindest in Spannung steht.

Selbstverständlich impliziert diese lokale Bestimmung auch jene Identität mit dem Inkarnations- und Auferstehungsleib.<sup>48</sup> Luther kann hierzu im Deutschen auf die Begrifflichkeit der scholastischen Abendmahlslehre zurückgreifen:

»Wir sagen nicht, das ym abendmal Christus leib sey, wie odder ynn welcher gestalt er ist fur uns gegeben (...), sondern es sey der selbige leib, der odder welcher fur uns

45 Luther 1908: 188,4 f.

46 Luther 1909: 287,27–40.

47 A. a. O.: 265,21–23.

48 Zur Bedeutung dieses Zusammenhangs auch für die lutherische Abendmahlstheologie der Gegenwart siehe Klän 2020: 45 f., unter Berufung auf Hermann Sasse.

gegeben ist, nicht ynn der selbigen gestalt odder weise, sondern ynn dem selbigen wesen und natur,«<sup>49</sup>.

Hinter »gestalt« steht das lateinische »species«, hinter »wesen« könnte *essentia* stehen, im Abendmahlskontext ist aber eher von *substantia* auszugehen. Das ist das Begriffsgerüst, mit welchem das Vierte Lateranum die Transsubstantiationslehre dogmatisiert hat. Freilich nimmt Luther den Begriff der *transsubstantiatio* nicht auf, wohl aber die Weise, in welcher diese Lehre die Realpräsenz bestimmt hat, nämlich als eine dem Wesen, nicht der Gestalt folgende.

Dieser Rückgriff auf aristotelische Ontologie verweist noch einmal darauf, dass auch im Zusammenhang des Abendmahls der Leib, von welchem Luther spricht, ein anderer ist als der biologische Leib des 19. Jahrhunderts. Die Identität mit dem Geburtsleib und auch die gelegentliche Rede von Fleisch und Blut macht zwar deutlich, dass ein Zusammenhang mit biologischen Grundgegebenheiten intendiert ist. Aber die Definition der Leiblichkeit über ein von der Gestalt unterschiedenes Wesen verweist auf Beschreibungszusammenhänge, die sich von der empirischen Erfassung von Leib und Körperlichkeit in der Moderne deutlich unterscheiden.

## 5 Wie real ist Realpräsenz? Erwägungen zum digitalen Abendmahl

Mit der Leibfrage ist nur ein Teil des Komplexes angesprochen, der für die Anwendung von Luthers Leibverständnis auf die Frage des Abendmahls, genauer des sogenannten digitalen Abendmahls relevant ist. In der gegenwartsorientierten Anwendung des lutherischen normativen Erbes auf die Frage der Legitimität eines solchen Vorgangs müssen die kulturwissenschaftlich eingebetteten kirchenhistorischen Überlegungen auf normative Kontexte bezogen werden. Wie für solche Zugänge zum Abendmahlsverständnis, die eher vom Gespräch mit Psychologie oder Soziologie oder anderen Sozial- und Humanwissenschaften geprägt sind, gilt auch hier, dass Kulturwissenschaften nach heutigem Verständnis von Theologie unabdingbar für deren Selbstverständnis sind. Sie bereichern und differenzieren das theologische Argument, ersetzen es aber nicht. Das bedeutet für den Autor dieses Textes allerdings auch, dass er nicht mehr innerhalb der engeren Grenzen seiner angestammten Disziplin, der Kirchengeschichte, argumentiert, sondern seine kirchenhistorischen Befunde in den gemeinsamen theologischen Diskurs einbringt, der sich im Blick auf die gegenwärtige Gestalt der Kirche und in Verantwortung für

---

49 Luther 1909: 298,32–299,20.

diese vollzieht. An anderer Stelle habe ich dargelegt, dass ein semiotisches Modell geeignet ist, kirchenhistorisches Arbeiten mit kulturwissenschaftlichem zu verbinden, weil Zeichenhaftigkeit innerkulturelle Kommunikation erklärt und doch für einen Zeichenbezug auf eine transzendente Ebene offen ist, dessen Bezeichnetes kulturwissenschaftlich nicht mehr selbst erfasst werden kann, aber in das Zentrum des theologisch deutbaren Glaubens führt.<sup>50</sup> Definitionsgemäß finden kultur- und humanwissenschaftliche Perspektiven ihre Grenze, wo nicht nur beschreibend über ein religiöses Zeichensystem gesprochen wird, sondern dessen Anspruch, dass Gott selbst Kommunikationspartner in einem religiösen Geschehen ist, auch zum Ausdruck gebracht werden soll. Eben dies gilt für sakramentale Akte, insofern diese nicht nur Selbstverständigungsgeschehen unter Menschen sind, sondern innerhalb des christlichen Zeichensystems auch und vornehmlich als Mitteilungsgeschehen der Gegenwart Gottes verstanden werden. Für den Bezug auf diese Selbstmitteilung Gottes ist nun allerdings die Frage der korrekten Einsetzung zentral. Immer wieder hat Luther betont, dass eine Umdeutung der Einsetzungsworte nicht zulässig ist:

»Fur die unsern hab ich (das weis ich) diesen text klar gnug gemacht und solche regel geben: Man sol ynn der schrift die wort lassen gelten, was sie lauten, nach yhrer art und kein ander deutung geben, es zwinge denn ein oeffentlicher artickel des glauben, Solche regel stehet ynn meinem buch,«<sup>51</sup>

Im Argumentationszusammenhang bezieht sich dies vor allem auf die Frage des »est« als Identitätsaussage, deren Umdeutung im Sinne zeichenhaften Verständnisses Luther durch den biblischen Text für unangemessen hält. Man führt in die Debatte des 16. Jahrhunderts aber keinen fremden Gedanken ein, wenn man innerhalb der Formulierung das Demonstrativpronomen »Hoc« beziehungsweise »τοῦτο« stark macht. Genau dies hatte bekanntlich Karlstadt in seiner Deutung des Abendmahls getan, als er das Demonstrativpronomen in dem Sinne deutete, dass Jesus bei der Einsetzung des Abendmahls auf sich selbst und nicht auf das Brot gezeigt habe.<sup>52</sup> Luther selbst argumentierte in »Vom Abendmahl Christi. Bekenntnis« wiederholt mit dem Zeigevorgang, auch ausdrücklich im Zusammenhang der Einsetzungsworte:

50 Leppin 2004; Leppin 2014.

51 Luther 1909: 403,26–30; Luther recurriert hier auf seine Argumentation in, Luther 1908: 147,23–27.

52 Karlstadt 1957: 17,1–7.

»Weiter hab ich droben gesagt, wenn der wein Christus blut worden ist, so ists nicht mehr schlechter wein, sondern bluts wein, Das ich drauff mag zeygen und sagen: Das ist Christus blut.«<sup>53</sup>

Für die rechte Handhabung der Einsetzungsworte ist also der demonstrative Bezug von entscheidender Bedeutung. In einer Feier in leiblicher Kopräsenz steht der liturgische Sprechakt im Mittelpunkt, der dies durch das Handeln am Altar unterstreicht: Die Pfarrperson spricht die Einsetzungsworte über eben jenen Elementen, die dann auch ausgeteilt werden, im – lutherisch – idealen Fall bezeichnet sie sie auch mit dem Kreuz. Der liturgische Akt schafft damit einen sinntragenden Gesamtzusammenhang und gewährleistet einen angemessenen, stiftungsgemäßen Umgang mit dem Sakrament. Freilich wird man die Debatte um das digitale Abendmahl auch als ein Indiz dafür sehen müssen, dass diese strenge, widerständige lutherische Abendmahlslehre an gesellschaftlicher Resonanz verloren hat. Das sollte nicht zuletzt auch dazu führen, sie hinsichtlich ihrer semiotischen Darstellbarkeit neu zu durchdenken, vor allem aber auch in Unterricht und Predigt zu vermitteln.

Noch komplexer ist der Bezug dieser Überlegungen auf die virtuelle Übertragung des Deute- und Deutungsvorgangs. Virtuelle Übertragung dieses Deutvorgangs setzt eine kommunikative Verständigung der Beteiligten über das Gemeinte und die entsprechende Vorstellungskraft der sprechenden Amtsperson, wie auch ihr Vertrauen auf die korrekte Handhabung auf Seiten der Empfangenden voraus. Sie macht also Reflexions- und Kommunikationsvorgänge konstitutiv für das Abendmahlsgeschehen, die in einem raumzeitlichen Kontinuum der Feier nicht erforderlich sind und die Frage aufwerfen, welches Maß an menschlichen Bewusstseinsakten im lutherischen Verständnis vom Abendmahl zu dessen Gültigkeit und Wirksamkeit erforderlich sein kann. Anders gefragt: Ist eigentlich der Sprechakt der Einsetzungsworte noch ein Sprechakt, wenn er nicht unmittelbare Evidenz entfalten kann, sondern die ihm innewohnende Wirklichkeit schaffende Kraft des Umweges über kommunikative Verständigung bedarf. Die Frage zu stellen heißt sie zu verneinen. Der mit dem digitalen Abendmahl verbundene Gedanke der Machbarkeit verdrängt, dass alles, was hier geschieht, schon zuvor gemacht ist. Das hat auch eine rechtfertigungstheologische Dimension, die vielleicht Luthers Wendung gegen Karlstadt am deutlichsten macht: »das (...) gar nicht ynn unser macht steht, widder den glauben noch Gottes wort zu erhallten, Sondern es mus alley n goettliche gewallt da seyn«<sup>54</sup>. Das schließt jegliche menschliche Stützfunktion für das durch sich selbst wirksame Wort aus. Transponiert in die

53 Luther 1909: 462,6–8.

54 Luther 1908: 62,26–30.

bisherigen Überlegungen bedeutet dies: Die Amtsperson rückt, wenn Verständigungen über den Bezug des Wortes nötig sind, aus einer bloßen Verkündigungsrolle in eine durch Denken und Vorstellung am Geschehen subjektiv beteiligte Funktion ein. Das wäre für lutherisches Verständnis, das bekanntlich die menschlichen Anteile im Heilsgeschehen möglichst niedrig halten will, mindestens kontraintuitiv.

Doch auch das skizzierte Leibverständnis ist nicht in jeder Hinsicht in einen virtuellen Zusammenhang übertragbar. Wie ausgeführt, liegt Luther gerade daran, in der christologischen Natureineigung wie auch im Abendmahl die Leiblichkeit Christi als eine geistliche zu verstehen, aber nicht im Geistlichen als Gegensatz zum Materiellen aufgehen zu lassen. Insofern ist die Frage nach der Realpräsenz in diesem Zusammenhang angemessenerweise nicht auf den Realitätsbegriff hin durchgespielt worden, sondern unter der Perspektive des Leibes. Dass auch dem virtuellen Raum eine bestimmte Weise der Realität zukommt, wird man schwerlich bestreiten können. Und es gibt bekanntlich auch »virtuelle Körper«. Diese aber sind nicht biologisch beziehungsweise »postbiologisch«.

Genau dieser Aspekt macht nun deutlich, wo die Nähe zu lutherischem Leibverständnis liegt und wo die Differenz. Der Leib, von dem Luther spricht, ist wie der virtuelle Körper nicht mit dem biologisch definierten Leib des 19. Jahrhunderts zu identifizieren. Insofern kann die Entschränkung der Körperlichkeit durch die Wahrnehmung der Virtualität auch als eine Brücke zu der Differenz vormodernen Leibverständnisses gegenüber dem modernen ganz biologischen gesehen werden. Aber das vormoderne Verständnis ist eben nicht postbiologisch und auch nicht einfach präbiologisch. Wie ausgeführt, ist das Verständnis von Leib an Fleisch und Blut rückgekoppelt und von diesen biologischen Gegebenheiten nicht einfach zu lösen. Leiblichkeit in diesem Sinne hat auch mit Materie zu tun. Genauer, und näher bei Luther, kann es hier nur um die beiden Formen des mit den Kreaturen und in den Kreaturen gegebenen Seins Christi gehen – bekanntlich hat die lutherische Lehrbildung das »in, mit und unter« als angemessene Beschreibung ihrer Gegenwartsvorstellungen bestimmt.<sup>55</sup> Dies ist nach den beschriebenen Ausführungen Luthers ein »in, mit und unter« den Kreaturen in ihrer Leiblichkeit.

Allerdings betont Luther im selben Zusammenhang auch:

»Ob nu Gott noch mehr weise habe und wisse, wie Christus leib etwo sey, wil ich hiemit nicht verleuckeyt, (...) haben (...) Denn ichs ynn keinen weg leucken wil, das Gottes gewalt nicht solte so viel vermuegen, das ein leib zu gleich an vielen orten

55 FC.SD VII (Bekennnisschriften 2014: 1468,22 f.; 1469, 24) – hier in anderer Reihenfolge als der heute geläufigen.

sein muede auch leiblicher, begreiflicher weise, Denn wer wils beweisen, das Gott solchs nicht vermag?«<sup>56</sup>

Ausdrücklich dient Luthers Leibargumentation also – wiederum vor allem gegen diejenigen Abendmahlstheorien, die eine leibliche Gegenwart bestreiten – dazu, die Möglichkeiten leiblicher Gegenwart Christi nicht einzuschränken, sondern zu erweitern.

Das öffnet die Debatte, wie solche leibliche Gegenwart in der digitalen Welt verstehbar sein kann, und es gibt wohl keinen klaren biblischen Grund, der erlauben würde, zu bestreiten, dass Christus auch in der virtuellen Welt leiblich gegenwärtig sein kann. Dafür spricht selbstverständlich die Verheißung: »Wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind, da bin ich bei ihnen« (Mt. 18,20). Wenn hier das Ich Christi spricht, ist in Luthers Sinne von einer geistlichen Gegenwart Jesu Christi in seinen beiden Naturen, das heißt, unter Einschluss seines Leibes auszugehen. Allerdings handelt es sich hier eher um die dritte Weise der Gegenwart Christi, also eine geistliche Gegenwart Christi bei den Glaubenden, die sich von der allgemeinen Gegenwart bei den Geschöpfen dadurch unterscheidet, dass sie durch die Versammlung im Namen Christi, mithin in Glauben und Heiligem Geist vermittelt ist. Die Gegenwart, die auch mit der Präposition »in« zu beschreiben ist, ist offenkundig eine andere, und gerade dieser zweiten Gegenwart hat Luther die sakramentale Realpräsenz zugeordnet:

»Solcher weise hat er gebraucht, da er aus verschlossenem grabe fur und durch verschlossene thuer kam und ym brod und wein ym abendmal, Und wie man gleubt, da er von seiner mutter geborn ward.«<sup>57</sup>

Die Gegenwart im Abendmahlsgeschehen gehört nach Luther also zu den bekannten Weisen der Gegenwart, die auch auf spezifische Weise definiert sind. Das heißt nicht nur, dass sie allein schon aufgrund des Wissenshorizontes eines Menschen des 16. Jahrhunderts nicht die virtuelle Gegenwart bedeuten kann. Diese ist also zur Deutung der realen Präsenz im Abendmahl zunächst einmal nicht nötig und auch nicht naheliegend. Ausgeschlossen wird sie hierdurch nicht. Bloße Möglichkeit aber reicht für Luthers Verständnis der Heilzueignung im Abendmahl nicht aus.

Wichtig ist der gedankliche Zusammenhang, der mit den oben zitierten Worten »wo er wil« von einer spezifischen Entscheidung Jesu Christi spricht, in dieser oder jener Konstellation auf diese Weise des In-den-Kreaturen-Seins

56 Luther 1909: 336,27–35.

57 Luther 1909: 336,4–7.

präsent zu sein. Diese, von Luther als wunderbarlich beschriebene Gegenwartsform setzt eine Bestimmung durch Jesus Christus voraus. Das bedeutet wiederum, dass die Gewissheit über sie allein durch das Wort Jesu Christi gegeben sein kann. Für Luthers Entwicklung des Abendmahlsverständnisses war die enge Bindung an die *promissio*, die Verheißung, von entscheidender Bedeutung. Diese lautet für das Abendmahl nach der in diesem Zusammenhang entscheidenden Schrift *De captivitate Babylonica*: »in remissionem peccatorum«. <sup>58</sup>

Zentral für den reformatorischen Zusammenhang ist, wie Oswald Bayer gezeigt hat, dass diese *promissio* als Wort begegnet. <sup>59</sup> Das sind im Falle des Abendmahls die Einsetzungsworte – wobei man anmerken kann, dass die eigentliche Verheißung im genannten Wortlaut ausschließlich in der matthäischen Fassung begegnet (Mt. 26,28), nach Luther aber offenbar zum sachlichen Grundbestand der Verheißung gehört. Damit kehren diese Überlegungen allerdings wieder an den Beginn zurück: Nicht die Leibtheorie allein entscheidet über die Angemessenheit von Abendmahlsformen. Entscheidend ist, ob das Einsetzungswort in angemessener Weise auf den Vorgang angewandt werden können. Angemessen heißt dabei zum einen: in einer Weise, die der Einsetzung durch Jesus Christus entspricht, und zum anderen: in einer Weise, die Gewissheit schafft. Die damit angesprochene Gewissheit wiederum ist keine rein subjektive *certitudo*, die durchaus in unterschiedlichen Riten Trost und Zuspruch erfahren kann. Es geht vielmehr um eine Gewissheit, die ganz und gar auf dem Wort Christi ruht, das die Grundlage der Wortverkündigung wie der Sakramente ist. Die *Confessio Augustana* hat diesen Zusammenhang in die etwas strohernen Worte gefasst, dass Kirche da sei, wo »das Evangelium rein gepredigt und die heiligen Sacrament laut des Evangelii gerichtet werden.« (CA 7) <sup>60</sup> Der Gedanke der ›Verwaltung‹ scheint etwas Technisch-Bürokratisches in den christlichen Lebenszusammenhang zu bringen. Er sichert aber, dass das Abendmahl nicht dem subjektiven Verstehen und Kommunizieren der Menschen anheimgegeben ist, sondern, dass der Vollzug des Abendmahls durch Amtsträger\*innen nie eigener Befugnis folgt, sondern stets Dienst an einem gegebenen Auftrag ist.

---

58 Luther 1908: 513,30 f.

59 Bayer 1989.

60 Dingel 2014: 102,9 f.

## Quellen und Literatur

### Quellen

- Dingel, Irene (Hg.) 2014: Die Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche. Vollständige Neuedition. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.
- Hertzsch, Erich (Hg.) 1957: Karlstadts Schriften aus den Jahren 1523–25. Teil 2, Halle, Niemeyer.
- Luther, Martin 1884: Sermon von dem ehelichen Stande. In: D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe 2. Weimar, Böhlau: 162–171.
- Luther, Martin 1891: Das siebente Kapitel St. Pauli zu den Korinthern. In: D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe, 12. Weimar, Böhlau: 88–142.
- Luther, Martin 1897a: Das Magnificat verdeuschet und ausgelegt. In: D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe, 7. Weimar, Böhlau: 538–604.
- Luther, Martin 1897b: De libertate christiana. In: D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe, 7. Weimar, Böhlau: 39–73.
- Luther, Martin 1897c: Von der Freiheit eines Christenmenschen. In: D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe, 7. Weimar, Böhlau: 12–38.
- Luther, Martin 1899: Predigten über das Zweite Buch Mose. In: D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe, 33. Weimar, Böhlau.
- Luther, Martin 1901: Martin Luther, Dass diese Worte Christi »Das ist mein Leib« noch fest stehen wider die Schwärmgeister. In: D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe, 23. Weimar, Böhlau: 38–320.
- Luther, Martin 1907: Predigten über Joh 6–8. In: D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe, 16. Weimar, Böhlau.
- Luther, Martin 1908: De captivitate Babylonica. In: D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe, 6. Weimar, Böhlau: 484–573.
- Luther, Martin 1908: Wider die himmlischen Propheten. In: D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe, 18. Weimar, Böhlau: 37–214.
- Luther, Martin 1909: Vom Abendmahl Christi. In: D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe, 26. Weimar, Böhlau: 241–509.
- Luther, Martin 1910: Von Ehesachen. In: D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe, 30/3. Weimar, Böhlau: 198–248.
- Luther, Martin 1911: Genesisvorlesung. In: D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe, 42. Weimar, Böhlau 1911.
- Luther, Martin 1912: Tischreden. In: D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe. Tischreden, 1. Weimar, Böhlau.
- Luther, Martin 1930: Briefe. In: D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe. Briefwechsel 1. Weimar, Böhlau 1930.



Petrus Lombardus 1891: *Magistri Petri Lombardi, Sententiae in IV libris distinctae*, 2 (SpicBon 5). Grottaferrata (Romae), Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas.

## Literatur

- Bachmann-Medick, Doris 2014: *Cultural Turns: Neuorientierungen in den Kulturwissenschaften*. 5. Auflage. Reinbek bei Hamburg, Rowohlt.
- Bärenfänger, Katharina/Leppin, Volker/Michel, Stefan (Hg.) 2013: *Martin Luthers Tischreden. Neuansätze der Forschung. Spätmittelalter, Humanismus, Reformation* 71. Tübingen, Mohr Siebeck.
- Bayer, Oswald 1989: *Promissio. Geschichte der reformatorischen Wende in Luthers Theologie*. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Bayer, Oswald 1992: *Leibliches Wort. Reformation und Neuzeit im Konflikt*. Tübingen, Mohr Siebeck.
- Bynum, Carolyn W. 1991: *Fragmentation and Redemption. Essays on gender and the Human Body in Medieval religion*. New York, Zone Books.
- Bynum, Carolyn W. 1995: *Why all the Fuss about the Body? A Medievalist's Perspective*. In: *Critical Inquiry* 2: 1–33.
- Cooter, Roger 2010: *The Turn of the Body: History and the Politics of the Corporeal*, in: *ARBOR Ciencia, Pensamiento y Cultura* 186: 393–405. <https://arbor.revistas.csic.es/index.php/arbor/article/view/807/814> (abgerufen am 15.11.2024).
- Duden, Barbara 1987: *Geschichte unter der Haut. Ein Eisenacher Arzt und seine Patientinnen um 1730*. Stuttgart, Klett-Cotta.
- Foucault, Michel 1975: *Surveiller et punir. Naissance de la prison*. Paris, Gallimard.
- Klän, Werner 2020: *Realpräsenz des Leibes und Blutes Jesu Christi. Konkordienlutherische Kritik einer ökumenischen Bestandaufnahme*. In: *Cath (M)* 74: 45–63.
- Klitzsch, Ingo 2020: *Redaktion und Memoria: Die Lutherbilder der »Tischreden«*. *Spätmittelalter, Humanismus, Reformation* 114. Tübingen, Mohr Siebeck.
- Laqueur, Thomas/Gallagher, Catherine (Hg.) 1987: *The Making of the Modern Body. Sexuality and Society in the Nineteenth Century*. Berkeley/CA, University of California.
- Leppin, Volker 2004: *Kirchengeschichte zwischen historiographischem und theologischem Anspruch. Zur Bedeutung der Semiotik für das Selbstverständnis einer theologischen Disziplin*. In: Kinzig, Wolfram/Leppin, Volker/Wartenberg, Günther (Hg.): *Historiographie und Theologie. Kirchen- und*

- Theologiegeschichte im Spannungsfeld von geschichtswissenschaftlicher Methode und theologischem Anspruch. *Arbeiten zur Kirchen- und Theologiegeschichte* 15. Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt: 223–234.
- Leppin, Volker 2014: Die Kirchengeschichte im Kreis der theologischen Fächer. Historische Offenlegung der vielfältigen Möglichkeiten christlicher Religion. In: Buntfuß, Markus/Fritz, Martin (Hg.): *Fremde unter einem Dach? Die theologischen Fächerkulturen in enzyklopädischer Perspektive*. TBT 163. Berlin, De Gruyter: 69–93.
- Leppin, Volker 2015: Madensack und Heiliger Geist. Leiblichkeit bei Martin Luther. In: Janowski, Bernd/Schwöbel, Christoph (Hg.): *Dimensionen der Leiblichkeit. Theologische Zugänge. Theologie interdisziplinär* 16. Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlagsgesellschaft: 86–97.
- Rolf, Sibylle 2011: Die Kommunikativität des Menschlichen. Überlegungen zum Verhältnis von Leib und Seele im Anschluss an Martin Luther. In: *NZSTh* 53: 119–136.
- Stortz, Martha E. 2018: Luther's Body Language. Re-membering the Reformer. In: *Dialog* 57: 194–201.
- Strohl, Jane 2013: Luther's New View on Marriage, Sexuality and the Family. In: *LuJ* 76: 159–192.

# Soziale Konstruktionen des Mensch 4.0, seiner Körperlichkeit und Leiblichkeit im Self-Tracking

Kursorische Schlaglichter auf Diskurse zu digitaler Selbstvermessung

Daniel Rode

## A Vorbemerkung

Der vorliegende Beitrag geht auf einen Vortrag zurück, den ich im Oktober 2022 in Heidelberg im Rahmen eines Konsultationstreffens der Projektgruppe ›Mensch 4.0. Theologische Anthropologie in veränderten medialen Konstitutionsbedingungen‹ gehalten habe. Die Projektgruppe geht von der Annahme aus, dass die Digitalisierung nicht allein als Medienwandel zu verstehen ist, sondern auch als ein Kulturwandel,<sup>1</sup> der mit grundlegenden Veränderungen der Konstitutionsbedingungen des Menschen einhergeht. Die Chiffre Mensch 4.0 verweist auf die Frage nach diesen veränderten Konstitutionsbedingungen. Das Vorhaben der Projektgruppe besteht darin, sich diese veränderten Konstitutionsbedingungen in theologisch-anthropologischem Interesse unter verschiedenen Schwerpunktsetzungen und unter Konsultation von Perspektiven aus unterschiedlichen Disziplinen näher zu erschließen. Im vorliegenden Beitrag folge ich der Hintergrundannahme der Projektgruppe zu Digitalisierung als Kulturwandel und steuere eine sozialwissenschaftliche Perspektive bei. Dabei greife ich die Frage nach der Konstitution des Mensch 4.0 mit Blick auf ein konkretes Phänomen auf – das Phänomen der digitalen Selbstvermes-

---

1 Vgl. Stalder 2016.

sung, auch Self-Tracking genannt. Das Konsultationstreffen, auf dem ich den entsprechenden Vortrag gehalten habe, stand unter der Leitüberschrift »Körperlichkeit, Leiblichkeit und Digitalisierung. Künstliche Natürlichkeit«.<sup>2</sup> Ein Fokus dieses Beitrages liegt dementsprechend auf Aspekten von Körperlichkeit und Leiblichkeit im Zusammenhang mit der Konstitution des Mensch 4.0 im Self-Tracking.

## **B Self-Tracking – vom viel diskutierten zum alltäglichen Phänomen**

Mittlerweile ist es selbstverständlich, dass auf unserem Smartphone Apps vorinstalliert sind, mit denen wir zurückgelegte Schritte oder Kilometer tracken können. Auch wundert sich kaum jemand, wenn Sporttreibende im Fitnessstudio oder beim Joggen im Park auf ihrer Smartwatch die eigene Herzfrequenz oder andere Aktivitätsdaten überprüfen. Dieser alltäglichen Selbstverständlichkeit von digitaler Selbstvermessung ging noch vor einigen Jahren eine Phase voraus, in der große Elektronik- sowie Sportartikelhersteller ihre massentauglichen Trackinggadgets und -apps mit erheblichem Marketingaufwand und vollmundigen Versprechungen bewarben.<sup>3</sup> Auch formte sich eine eigene Community, die digitale Selbstvermessung bis heute als Möglichkeit für Selbsterkenntnis und Selbstverbesserung zelebriert.<sup>4</sup> Daneben fanden Tracking-Devices in verschiedenen Cyborg-Initiative Anklang, die sich nicht rein affirmativ, sondern auch kreativ, kritisch und politisch mit ›Verschmelzungen‹ von Menschen und Technik beschäftigen.<sup>5</sup> In der populärmedialen Öffentlichkeit wurden insbesondere die vermeintlichen Gefahren der Optimierungsideologie im Kontext digitaler Selbstvermessung kontrovers diskutiert. Und schließlich erlangte das Phänomen auch rege wissenschaftliche Zuwendung, so dass der sozialwissenschaftliche Forschungsdiskurs zum Self-Tracking heute international kaum noch zu überblicken ist.

Damit hat die digitale Selbstvermessung eine Karriere hinter sich, die typisch für viele Medientechnologien und -phänomene ist. Ihr Auftauchen auf der gesellschaftlichen Bildfläche wird mit viel Aufmerksamkeit und kontroversen Diskussionen begleitet, die schließlich darin münden, dass sich die

2 Vgl. <https://fest-heidelberg.de/forschung/projektdatenbank-2/detail/nachricht/id/54467-mensch-4-0/?cb-id=214748> (abgerufen am 15. 11. 2024).

3 Beispiele für Trackinggadgets sind: Smartwatches, Fitnessarmbänder sowie smarte Ringe, Brillen, Schuhsensoren oder Kleidungsstücke.

4 Gemeint ist die mittlerweile global verbreitete Quantified-Self-Community (<https://quantifiedself.com/>).

5 Zum Beispiel der Verein Cyborgs e. V. (<https://cyborgs.cc/>) mit Sitz in Berlin.

Technologien in bestimmten Formen und Verwendungsweisen etablieren und kaum mehr auffällig werden. In den Diskussionen zum Self-Tracking wurden u. a. Fragen nach der »Always-on«-Haltung von Menschen im digitalen Zeitalter, nach dem »Always-On-You«-Charakter<sup>6</sup> neuer Digitaltechnologien, nach der Datafizierung des Menschen und seines Körpers oder der Algorithmisierung lebensweltlicher Praktiken aufgerufen. So wird das Phänomen – in positiver oder negativer Rahmung – als Vorbote oder bereits als Manifestierung von sich substantziell verändernden Selbst-, Körper- und Weltverhältnissen des Menschen im Zuge der Digitalisierung verhandelt. Im vorliegenden Interessenszusammenhang sind diese Diskussionen deshalb spannend, weil in ihnen nicht nur die neuen digitalen Technologien, sondern auch die sie nutzenden (zukünftigen) Menschen, ihre Körperlichkeit und Leiblichkeit auf bestimmte Weisen imaginiert werden. Digitale Selbstvermessung erscheint mir damit als ein Phänomen, das sich gut eignet, um der Frage nach dem Mensch 4.0 nachzugehen.

Die Perspektive, die ich in diesem Beitrag am Beispiel des Phänomens Self-Tracking auf die Frage nach dem Mensch 4.0 eröffnen möchte, interessiert sich besonders für die eben angesprochenen Diskussionen, die das Phänomen seit seinem Auftauchen auf der gesellschaftlichen Bildfläche begleitet haben. Das bedeutet, ich interessiere mich dafür, wie der Mensch 4.0 in konkreten Zusammenhängen der digitalen Selbstvermessung gedeutet, interpretiert, auch zukunftsbezogen imaginiert und verhandelt wird. Die Annahme dahinter ist, dass der Mensch 4.0 erst im Zuge solcher Deutungen, Interpretationen, Imaginationen und Verhandlungen überhaupt eine sinnhafte Gestalt erlangen kann. Genauer gesagt, betrachte ich solche Deutungen, Interpretationen, Imaginationen und Verhandlungen als Teil von sich entwickelnden Konstitutionsbedingungen des Menschen. Vor diesem Hintergrund besteht das Anliegen meines Beitrages darin aufzuzeigen, welche Deutungen, Interpretationen, Imaginationen – kurz: welche sozialen Konstruktionen des Mensch 4.0, seiner Körperlichkeit und Leiblichkeit in Zusammenhang mit dem Phänomen Self-Tracking zirkulieren. Ich gehe davon aus oder hoffe zumindest, dass eine Auseinandersetzung mit solchen zirkulierenden Konstruktionen auch theologisch-anthropologischen Grundsatzüberlegungen zum Mensch 4.0 als Reflexionsfolie dienen kann.

Der Beitrag ist so aufgebaut, dass ich zunächst methodologische Weichenstellungen zur gerade angesprochenen Forschungsperspektive vornehme (C). Dann arbeite ich insgesamt vier soziale Konstruktionen des Mensch 4.0 im Self-Tracking unter besonderer Berücksichtigung seiner Körperlichkeit und

---

6 Ich borge mir die Formulierungen »Always-On« und »Always-On-You« von Turkle 2008, ohne die Argumentation der Autorin an dieser Stelle aufzugreifen oder ihr zu folgen.

Leiblichkeit in Form von kursorischen Schlaglichtern heraus (D). Das abschließende Fazit zieht zusammenfassende Schlussfolgerungen und weist auf Limitationen der hier präsentierten Auseinandersetzung hin (E).

### C Der Mensch 4.0 als soziale Konstruktion in Szenarien der Digitalisierung

Ich gehe in diesem Beitrag also davon aus, dass sich der Mensch 4.0 auch im Deuten, Interpretieren, Imaginieren und Verhandeln von Digitaltechnologien und digitalen Phänomenen konstituiert. Diese Perspektive und meine konkrete Auseinandersetzung mit sozialen Konstruktionen des Mensch 4.0 im Self-Tracking sind u. a. durch Ansätze zu *Digital Technography*, zu *Gestalten der Zukunft* und durch eine diskurstheoretische Betrachtungsweise inspiriert.

*Digital Technography* stellt einen Forschungsansatz dar, der sozialkonstruktivistische Grundannahmen in Bezug auf digitale Technologien und ihre kulturellen Zusammenhänge mit ethnographischen, inhaltsanalytischen und diskursanalytischen Methoden verbindet.<sup>7</sup> Der Fokus liegt darauf, zu analysieren, wie digitale Technologien – speziell etwa in den Werbematerialien, die diese Technologien begleiten – als Teil alltäglicher Praktiken imaginiert werden und wie dabei zugleich auch bestimmte Vorstellungen davon entworfen werden, wie diese Alltagspraktiken und ihre Menschen sind bzw. zukünftig sein sollen. Der für meine Argumentation relevante Grundgedanke dieses Ansatzes ist folgender: Wie neue digitale Technologien die soziale Welt verändern, hängt auch davon ab, welche Szenarien von einer zukünftigen sozialen Welt und von den digitalen Technologien als Teil dieser Welt beim Aufkommen und Etablieren dieser Technologien aufgerufen, verhandelt und ggf. durchgesetzt werden.

Einer ähnlichen Perspektive folgt auch das an der Carl von Ossietzky Universität Oldenburg angesiedelte Promotionsprogramm *Gestalten der Zukunft* in seinem Forschungskonzept.<sup>8</sup> In diesem Konzept wird davon ausgegangen, dass die Digitalisierung – wahlweise euphorische oder skeptische – Zukunftserwartungen befeuert. Diese Zukunftserwartungen »verdichten sich in verschiedenen gesellschaftlichen und kulturellen Bereichen [...] zu sinnlich-sinnhaft wirkenden Gestalten einer digitalen Zukunft, die das Handeln bereits im Hier und Jetzt bedingen: Sie veranlassen Bildungsprogramme zur Vermittlung digitaler Kompetenzen [...] u. v. m.«<sup>9</sup> Anders formuliert: Wenn große Konzerne ihre Trackinggadgets bewerben, sich Quantified-Self-Communities

7 Berg 2022.

8 <https://uol.de/wizegg/promotionsprogramm> (abgerufen am 15. 11. 2024).

9 Ebd.

unter einer bestimmten Agenda formieren oder Populärmedien und auch die Wissenschaft sich dazu veranlasst sehen, dies zu beobachten und einzuschätzen, dann werden im Zuge dessen Szenarien des digitalen Wandels bzw. Gestalten digitaler Zukunft hervorgebracht und vielstimmig verhandelt. Diese Szenarien und Gestalten entscheiden bereits hier und jetzt mit darüber, wie Menschen sich und ihren Körper im Zusammenhang mit dem Phänomen Self-Tracking wahrnehmen, interpretieren und gestalten können und sind damit Teil sich wandelnder Konstitutionsbedingungen des Menschen.

Die benannten Ansätze aufgreifend, steht eine diskurstheoretische Betrachtungsweise im Hintergrund dieses Beitrags.<sup>10</sup> Diskurstheoretisch betrachtet, stellen die Digitalisierung im Allgemeinen und das Self-Tracking im Speziellen soziokulturelle Phänomene dar, die sich auch in Diskursen konstituieren. In Diskursen zum Phänomen Self-Tracking wird ein gesellschaftlicher Wissensvorrat (re-)produziert, der in machtvollen Konstruktionsprozessen Sagbares von Nichtsagbarem in Bezug auf den Mensch 4.0 abgrenzt, Wahrheitsansprüche sowie normative Vorgaben für den handlungspraktischen Umgang mit der Technologie und dem eigenen Körper legitimiert und andere Optionen z. B. abwertet. Es geht mir in diesem Beitrag somit darum, das Phänomen Self-Tracking auf diskursiver Ebene in seinen sozialen Konstruktionsweisen zu explorieren und zu identifizieren, wie der Mensch 4.0 in diesem Zusammenhang entworfen wird.

Dabei ist zu betonen, dass dem Beitrag keine systematische und vollständige Diskursanalyse zugrunde liegt. Vielmehr habe ich die vielen Veröffentlichungen und anderen Quellen, die sich in meiner langjährigen Beschäftigung mit digitaler Selbstvermessung angesammelt haben, einer kursorischen Re-Lektüre unterzogen, welche durch die gerade eingeführte Forschungsperspektive sensibilisiert war. Dabei zeigten sich auffällige Konstruktionen des Mensch 4.0, die ich im nun folgenden Teil des Beitrages ohne Anspruch auf Vollständigkeit näher darstelle. Ein besonderer Fokus liegt dabei auf Aspekten der Körperlichkeit und Leiblichkeit, d. h. darauf, wie im Reden über digitale Selbstvermessungen Aspekte wie körperliche Handlungen, Fähigkeiten und Eigenschaften sowie leibliche Regungen, Gefühle, Empfindungen oder Stimmungen aufgerufen, gedeutet, in Beziehung gesetzt, bewertet und damit auf diskursiver Ebene spezifisch hervorgebracht werden.

---

10 Vgl. Keller 2011a, b.

## D Soziale Konstruktionen des Mensch 4.0 im Self-Tracking

In den vielstimmigen Verhandlungen, die das Phänomen Self-Tracking seit seinem Auftreten auf der gesellschaftlichen Bildfläche begleitet haben, lassen sich meiner Auseinandersetzung zufolge vier unterscheidbare Konstruktionen des sich mithilfe digitaler Technologien selbst vermessenden (zukünftigen) Menschen ausmachen. Ich stelle diese Konstruktionen im Weiteren in einem gewissen Abstraktions- und Zuspitzungsgrad dar, um schlaglichtartig aufzuzeigen, wie der Mensch 4.0 jeweils insbesondere auch in seiner Körperlichkeit und Leiblichkeit imaginiert wird.

### I Von Blackboxes, defizitären Entscheidungssubjekten und sanften Nudges

In den Verhandlungen des Phänomens Self-Tracking finden sich verschiedene affirmative Perspektiven, die sich darin treffen, dass sie digitale Selbstvermessung als Form des (quasi-)wissenschaftlichen, evidenzbasierten Lernens, der Selbstverwirklichung oder der Selbstoptimierung sehen. Beispielsweise lautet die programmatische Leitidee der Quantified-Self-Bewegung: »Self knowledge through numbers«<sup>11</sup>. Dieser Leitidee möchte man auch z. B. in Beiträgen zu Wearables im Sport nicht widersprechen: »Wearable Technologies sind ein fester Bestandteil der Sportindustrie geworden. Teams, Vereine und Sporteinrichtungen verlassen sich zunehmend auf Echtzeitdaten, um beste Ergebnisse zu erzielen und wettbewerbsfähig zu bleiben.«<sup>12</sup> Auch wird diese Leitidee in verschiedenen Variationen von der entsprechenden Geräteindustrie propagiert, beispielsweise einer US-amerikanischen Firma, die u. a. Wearables für den Sportunterricht vertreibt: »Heart rate sensors and activity trackers [...] provide real-time feedback on heart rate and steps, helping students optimize their workout intensity and ensure they are staying within a safe and effective range.«<sup>13</sup>

Es liegen verschiedene sozialwissenschaftliche Untersuchungen vor, welche die Facetten einer sozialen Konstruktion des Mensch 4.0 nachzeichnen, die in diesen affirmativen Perspektiven etwa im Feld von Entwicklung, Design, Herstellung und Vermarktung von Self-Tracking-Technologien hervorgebracht wird.<sup>14</sup> Ausgangspunkt dieser ersten sozialen Konstruktion des

11 <https://quantifiedself.com/> (Abgerufen am 15. 11. 2024).

12 De Heus/Solovyova 2022.

13 Gooden 2023.

14 Vgl. Klinge/Krämer 2019; Schüll 2016; Suchman/Viseu 2010.



Mensch 4.0 im Self-Tracking ist die Vorstellung vom Menschen, seiner Lebensführung und auch seines Körpers als veränderbar und gestaltbar. Diese Vorstellung wird bisweilen auch als responsabilisierender Imperativ adressiert. So bewarb etwa die Firma Adidas ihre Produktserie »miCoach« im Jahr 2010 mit der Selbstverbesserungsaufforderung: »Run Yourself Better.«<sup>15</sup> Der Mensch wird in diesem Zusammenhang als ein aktiv handelndes und entscheidendes Wesen konstruiert, dem allerdings verschiedene Defizite zugeschrieben werden. Erstens wird davon ausgegangen, dass der Mensch irrational handle, wenngleich nach wiederkehrenden Mustern. Zweitens fehle ihm die Einsicht in diese Muster. Drittens stelle gerade sein Körper eine Art Blackbox oder Blindspot dar, also etwas, dessen innere Vorgänge für den Menschen undurchsichtig oder unzureichend verständlich seien. Viertens könne er sich dabei insbesondere auch auf das eigene Gefühl, d. h. das eigene leibliche Sensorium, nicht verlassen. All dies wird als ein Problem konstruiert, während die smarte Digitaltechnologie als Lösung für eben dieses Problem positioniert wird. Die Trackingtechnologie könne die Handlungsrouninen und Verhaltensmuster unaufdringlich erfassen und dabei helfen, den eigenen Körper bzw. das eigene Handeln ›richtig‹ oder ›besser‹ zu verstehen, zu steuern oder zu gestalten. Da der Mensch als aktiv handelndes und selbst entscheidendes Wesen begriffen wird, bleibt für die Digitaltechnologie die Rolle des ›Coaches‹<sup>16</sup> oder allgemeiner gesprochen: der ›Helferin‹, die den Entscheidungs- und Handlungsprozessen durch gut getimte und geschickt verpackte Nudges, also durch kleine Stupser, eine ›richtige‹ bzw. ›bessere‹ Richtung weist. Die hiermit beschriebene soziale Konstruktion scheint auch in Interviewaussagen von Selbstvermesser\*innen auf:

»Wenn ich morgens aufwache und total gerädert bin und [...] hab keine Lust [...] auf gar nichts. Und dann sagt das Gerät, heute soll ich richtig Gas geben und dann schlepp ich mich raus und laufe und wirklich nach ein paar Runden merke ich: Das funktioniert wirklich, also der Körper ist da.«<sup>17</sup>

Hier erzählt ein Selbstvermesser von einer Situation, in der sein Tracking-gadget vermeintlich verlässlichere Aussagen über seinen körperlichen Zustand bzw. seine Leistungsfähigkeit machen konnte, als es sein eigenes Körpergefühl vermochte. Bei der beschriebenen ersten sozialen Konstruktion handelt es sich

---

15 Die Produkte und Werbepäsentationen sind in dem Internetpost von Sourbeer 2012 einsehbar.

16 Ein Beispiel ist die oben bereits erwähnte Produktserie der Firma Adidas mit dem passenden Namen »miCoach«.

17 Kappler et al. 2019: 89.

somit mutmaßlich um ein wirkmächtiges Bild des Mensch 4.0, das Akteur\*innen im Feld des Self-Tracking zur Selbstdeutung heranziehen.

## II Von Körperobjektivierung, Leibverdrängung und emphatischen Selbsten

Neben den angesprochenen affirmativen Perspektiven wird das Phänomen Self-Tracking im populärmedialen Diskurs sowie im sozialwissenschaftlichen Kontext von skeptischen bzw. kritischen Einschätzungen begleitet. Beispielsweise warnen populärmediale Artikel vor der Gefahr eines »Fitness-Wahn[s]«<sup>18</sup> oder »Gesundheitswahn[s]«<sup>19</sup> im Rahmen der Nutzung digitaler Aktivitätstracker. In diesem Zusammenhang weisen sie auf die Bedeutung des eigenen Körper- oder Bauchgefühls hin: »Zudem ist es nicht nur wichtig, den eigenen Körper objektiv zu vermessen, sondern auch das eigene Körpergefühl über die Dauer und den Umfang der körperlichen Aktivität entscheiden zu lassen.«<sup>20</sup> »Dein Bauchgefühl weiß, was gut für dich ist. Neben den Stimmen und Empfehlungen von außen solltest du mit Blick auf deine Gesundheit auch auf deine innere Stimme vertrauen.«<sup>21</sup>

In dieser Figur des Bauchgefühls verdichtet sich eine zweite Konstruktion des Mensch 4.0. Die Figur verweist auf die Vorstellung eines Menschen, der sich durch einen originären leiblichen Spürsinn auszeichnet. Während dieses leibliche Sensorium in der ersten, zuvor dargestellten Konstruktion noch als prinzipiell defizitär begriffen wird, so wird das Bauchgefühl hier nun als eine wichtige und verlässliche Orientierungsinstanz konstruiert. Entsprechend rückt auch die Digitaltechnologie auf eine andere Position. Statt als sanft anstupsende Orientierungsgeberin, wird die Technologie nun als ›Leibverdrängerin‹ entworfen, die in den oben zitierten Fällen sogar Sucht oder Wahn mit sich bringen kann. Diese Sorge um eine Verdrängung oder einen Verlust des Bauchgefühls wird an einigen Stellen der sozialwissenschaftlichen Diskurslandschaft zum Self-Tracking besonders explizit. Im sozialwissenschaftlichen Diskurs sind Forschungs- und Diskussionslinien präsent, die Self-Tracking als neoliberale Optimierungspraxis deuten und mit unterschiedlicher Referenz etwa kapitalismus-, überwachungs- oder machtkritisch untersuchen. Dabei argumentieren verschiedene Veröffentlichungen, dass die große Bedeutsamkeit, die datenbasierte, zahlenförmige Welt- und Selbstdeutungen im Self-

---

18 Drutschmann 2014.

19 Anonymus 2019.

20 Haller 2023: 125.

21 Anonymus 2019.

Tracking erhielten, und die Einübung einer entsprechenden technisch vermittelten Wahrnehmung zu einer Verdinglichung des Körpers<sup>22</sup> oder gar des Leibes<sup>23</sup> bzw. zu »Tendenzen einer Abgrenzung eigener Körperempfindungen«<sup>24</sup> und Verfremdung leiblichen Erlebens oder zu »Leibvergessenheit«<sup>25</sup> führen könnten. Pädagogische Perspektiven schließen an diese Deutungen an und weisen auf eine »Einschränkung der Autonomie durch Wearables«<sup>26</sup> und auf die Notwendigkeit einer kritisch-selbstbestimmten Handhabung dieser Technologie hin. Die Figur eines Verlustes des eigenen Bauchgefühls wird in solchen Fällen wiederum an die Vorstellung eines »emphatischen Selbst«<sup>27</sup> geknüpft, d. h. eines Subjekts, das den Strukturen und Einflüssen der Digitaltechnologien autonom gegenübersteht, von ihnen eingenommen werden oder aber sich gegen sie behaupten kann.

### III Von hybriden Handlungseinheiten und affektiven Kräften

Ein Gegenentwurf – und damit eine dritte soziale Konstruktion des Mensch 4.0 – findet sich in theoretisch elaborierter Form ebenfalls im sozialwissenschaftlichen Diskurs. In Weiterentwicklungen und zugleich Absetzbewegungen von den oben benannten Forschungslinien greifen neuere Arbeiten auf stärker relationale Perspektiven zurück, etwa im Anschluss an die Akteur-Netzwerk-Theorie oder an feministische Theorien des Neuen Materialismus. In diesen Perspektiven betrachten die Arbeiten Self-Tracking als Formen des Entanglement und der Hybridisierung von Menschen, Technik, Körpern und Daten.<sup>28</sup> Leitend ist hier die Figur der Verschmelzung der genannten Elemente zu hybriden Handlungseinheiten, aus deren dynamischer Konfiguration, De- und Re-Konfiguration heraus bestimmte Handlungskapazitäten überhaupt erst erwachsen. Neben dem sozialwissenschaftlichen Diskurs wird diese Figur der Verschmelzung auch von Cyborg-Initiativen aufgerufen, in denen digitale Self-Tracking-Technologien früh Anklang fanden, hier etwa in den Statuten des Vereins Cyborgs e. V.:

---

22 Zillien et al. 2015.

23 Vormbuch 2015: 15.

24 Wolff 2018: 183–184.

25 Villa 2012: 16.

26 Bonn 2021: 116.

27 Gebauer et al. 2012: 8.

28 Vgl. z. B. Lupton 2020; Rode 2023; Rode/Stern 2023.

»Zweck des Vereins sind Förderung, Erforschung, Anwendung und kritische Bewertung von Technologien wie Prothetik, Robotik und Bionik in Hardware, Software und Wetware sowie die ethische, rechtliche, kulturelle und politische Entwicklung der Interaktion und Verschmelzung von Mensch und Maschine.«<sup>29</sup>

In den angesprochenen sozialwissenschaftlichen Diskursen bekommt die Leiblichkeit des hybriden Mensch 4.0 jedoch noch mehr Gewicht. Es wird die Bedeutung von »affective force[s]«<sup>30</sup> für die Konstitution von hybriden Handlungseinheiten betont oder die leiblichen Dynamiken aufgezeigt, von denen habituelle Passungen in der Verflechtung von Person und Trackingtechnologie regelrecht getragen seien.<sup>31</sup>

#### IV Von Alltäglichem, Erwartbarem und der Relativierung des Mensch 4.0

Eine vierte Perspektive auf den Mensch 4.0 lässt sich schließlich vor allem in ethnographisch angelegten Studien zum Self-Tracking finden.<sup>32</sup> Im Nachvollzug des lebensweltlichen Erlebens und Handelns von Selbstvermesser\*innen können diese Studien die drei zuvor herausgestellten sozialen Konstruktionen des Mensch 4.0, die sie zum Teil selbst mit (re-)produzieren, auch wieder relativieren. So beschreiben diese Studien etwa, wie Selbstvermesser\*innen keinesfalls Optimierungsideologien blind verfallen, sondern wie sich ihr Self-Tracking vielmehr als ein durch Neugierde und Experimentierfreudigkeit getriebenes Spielen mit den neuen Technologien im Kontext eigener Lebensführung darstellt.<sup>33</sup> Die Studien zeigen, dass Self-Tracking sowohl Momente der objektivierenden bzw. objektifizierenden Behandlung des eigenen Körpers als auch Momente der leiblichen Selbstfokussierung und des Entstehens neuer Selbsterfahrungen umfasst, so dass eher von einem »Nebeneinander von intuitiver, leiblicher Erkenntnis und verobjektiviertem Körperwissen«<sup>34</sup> auszugehen ist. Und sie können aufzeigen, wie sich in der digitalen

29 § 2 der Satzung des Vereins »Cyborgs – Gesellschaft zur Förderung und kritischen Begleitung der Verschmelzung von Mensch und Technik«, online unter [https://cyborgs.cc/?page\\_id=137](https://cyborgs.cc/?page_id=137) (abgerufen 15. 11. 2024).

30 Lupton 2020: 15.

31 Rode 2023; Rode/Stern 2023.

32 Vgl. u. a. Bode/Kristensen 2015; Grasse/Greiner 2013; Kristensen/Ruckenstein 2018; Pharabod et al. 2013; Rode 2023; Rode/Stern 2023; Ruckenstein 2014; Sharon 2017; Sherman 2016.

33 Vgl. z. B. Grasse/Greiner 2013; Kristensen/Ruckenstein 2018.

34 Duttweiler/Passoth 2016: 25.

Selbstvermessung Momente der hybriden Verschmelzung mit Digitaltechnologien und Momente der Distanzierung von diesen Technologien abwechseln.<sup>35</sup> Dabei bringen die Studien die Alltäglichkeit des Umgangs mit der Trackingtechnologie in den Blick, die u. a. Fehlfunktionen, Tätigkeiten wie das Laden der Geräte oder Situationen, in denen die Trackingdaten belanglos sind, umfassen. In diesem Zusammenhang stellen sie auch »die erstaunliche Banalität, Erwartbarkeit und Trivialität der durch Self-Tracking erlangten Erkenntnis«<sup>36</sup> heraus. Auch wenn die betreffenden Beiträge selbst mitunter anders argumentieren, so zeichnen sie auf die beschriebene Weise doch zugleich ein Bild des Phänomens Self-Tracking, das die Annahme einer Transformation der menschlichen Konstitutionsbedingungen im Zuge der Digitalisierung wieder relativiert. In anderer Ausrichtung kommen auch anthropologische Auseinandersetzungen mit Self-Tracking zu dem Schluss, dass das Phänomen zwar womöglich ein Vorbote von radikalen Veränderungen sein könne, dass im Grunde aber noch alles beim Alten sei, sich am grundsätzlichen Mensch-Welt-Verhältnis im und durch Self-Tracking also noch nichts ändere.<sup>37</sup>

## E Schlussbetrachtungen

Zusammenfassend zeichnen sich in den vielstimmigen Diskursen zum Phänomen Self-Tracking, meiner Auseinandersetzung zufolge, vier unterscheidbare soziale Konstruktionen des Mensch 4.0 ab. Der Mensch wird erstens als ein aktiv handelndes und entscheidendes Wesen entworfen, das insbesondere im Verständnis seiner körperlichen Vorgänge und in seiner leiblichen Orientierung defizitär ist, von immer smarteren Digitaltechnologien aber zu vermeintlich besserem Entscheidungsverhalten und Handeln angestupst wird. Zweitens wird der Mensch als genuin autonomes Wesen verstanden, dessen Körperverhältnis und leibliche Orientierungsfähigkeit durch datenbasierte Digitaltechnologien bedroht wird. Die dritte Konstruktion imaginiert den Menschen als Teil dynamischer und von affektiven Kräften getragener Hybridisierungen mit anderen und anderem, vor allem mit digitalen Entitäten. Viertens finden sich schließlich auch Entwürfe, die die Vorstellung eines Mensch 4.0 im Self-Tracking, d. h. einer substanziell neuen Entwicklungsstufe menschlicher Selbstkonstitution, die sich in Zusammenhang mit dem Phänomen der digitalen Selbstvermessung zeige, auch wieder entkräften bzw. zurückweisen.

---

35 Rode 2023; Rode/Stern 2023.

36 Duttweiler/Passoth 2016: 28.

37 Thiele 2020: 14.

Damit scheint bereits auf diskursiver Ebene weder klar noch eindeutig gegeben zu sein, welche Selbst-, Körper- und Weltverhältnisse im Kontext des Digitalisierungsphänomens Self-Tracking adressiert werden. Das eine Menschenbild, an dem man sich im Kontext von Self-Tracking gleichsam abarbeiten kann oder muss, hat sich diskursiv nicht durchgesetzt. Vielmehr scheint im Ganzen wie im Detail umkämpft und umstritten zu sein, wie der Mensch 4.0 im Self-Tracking zu verstehen ist bzw. ob es sich überhaupt um einen Mensch 4.0 handelt.

Natürlich bedürfte es systematischeren Diskursanalysen, um diese Einsichten und die von mir identifizierten sozialen Konstruktionen des Mensch 4.0 im Self-Tracking zu bestätigen, zu ergänzen, zu differenzieren oder zu korrigieren. Vor allem wäre herauszuarbeiten, wie sich entsprechende soziale Konstruktionen des Mensch 4.0 in unterschiedlichen (Teil-)Diskursen des Self-Tracking zueinander verhalten, wie sie sich über den Zeitverlauf entwickelt haben und auf welche übergeordneten Diskurse hierbei rekurriert wurde bzw. wird.

Jenseits der konkret herausgearbeiteten Schlaglichter und ihrer Limitationen, habe ich in diesem Beitrag versucht eine bestimmte – sozialwissenschaftliche, diskurstheoretisch informierte – Perspektive zur Diskussion um sich wandelnde Konstitutionsbedingungen des Menschen im Zuge der Digitalisierung beizutragen. Die von mir angelegte Perspektive regt dazu an, sich intensiver mit den sozialen Konstruktionen des Mensch 4.0 in diskursiven Deutungen konkreter Digitalisierungsphänomene auseinander zu setzen. Denn in diesen sozialen Konstruktionen verdichten sich bestimmte gesellschaftlich-kulturelle Wissensbestände, in denen Szenarien einer digitalen Zukunft und des entsprechenden Menschen eine sinnhafte Gestalt annehmen. Wer sich hier und jetzt ein Trackingarmband zulegt, um im Alltag oder beim Sport bestimmte Aktivitätsdaten im Auge zu behalten, der\*die kommt nicht umhin, auf diese gesellschaftlich-kulturellen Wissensbestände zu rekurrieren, um sich in Zusammenhang mit seiner\*ihrer digitalen Selbstvermessungspraxis zu sich selbst, zum eigenen Körper, zu anderen und zu anderem in ein sinnhaftes Verhältnis zu setzen. In seinen spezifischen Ermöglicungen und zugleich Begrenzungen dieser Verhältnissetzungen ist dieser gesellschaftlich-kulturelle Wissensvorrat Teil der Konstitutionsbedingungen des Menschen und ihres Wandels.

Abschließend möchte ich noch einen weiteren kritischen Punkt herausstellen. Glaubt man einer Erhebung zu Selbstvermessungstechnologien in Deutschland,<sup>38</sup> dann sind die typischen Nutzer\*innen dieser Technologien unter 30 Jahre alt, haben einen überdurchschnittlichen Bildungsstand und ein

---

38 Splendid Research 2019.

überdurchschnittliches Einkommen. Dieser Personengruppe steht eine Gruppe von ›Ablehner\*innen‹ gegenüber, die häufig älter als 50 Jahre sind, ein geringeres Einkommen sowie niedrigere Bildungsabschlüsse haben und weniger Wert auf Ernährung und Gesundheit legen. Die Quellen, mit denen ich mich für diesen Beitrag auseinandergesetzt habe, rekurrieren durchweg auf die angesprochene typische Nutzer\*innengruppe, zum Teil liegt der Fokus sogar noch enger auf der »Selbstvermessungs-Avantgarde«<sup>39</sup> im Dunstkreis der Quantified-Self-Community. Damit sind auch die sozialen Konstruktionen des Mensch 4.0, die in den entsprechenden Diskursausschnitten entworfen werden, an dieser spezifischen und in verschiedener Hinsicht privilegierten Personengruppe ausgerichtet. Andere Personen – Nutzer\*innen mit anderen Hintergründen und sozialen Positionierungen sowie Nicht-Nutzer\*innen und Ablehner\*innen – bleiben in den Diskursausschnitten und in der Folge dann auch in den sozialen Konstruktionen des Mensch 4.0 unsichtbar. Weiterführende Analysen müssten systematischer danach fragen, ob, wo und wie diversere Personengruppen sichtbar werden. Beziehungsweise müssten sie die sozialen Marginalisierungsprozesse noch systematischer beschreiben, die greifen, wenn im Deuten, Interpretieren, Imaginieren und Verhandeln des Phänomens Self-Tracking Szenarien einer digitalen Zukunft und Vorstellungen des zukünftigen Menschen bereits hier und jetzt wirksam werden. Allgemeiner gesprochen, sollten sich Auseinandersetzungen mit dem Mensch 4.0 auch immer fragen, von wessen Mensch 4.0 eigentlich die Rede ist.

## Literatur

- Anonymus 2019: Ungesunder Gesundheitswahn – wenn Selbstoptimierung zur Sucht wird. In: AOK-Erleben. Datum unbekannt. <https://aok-erleben.de/artikel/ungesunder-gesundheitswahn-wenn-selbstoptimierung-zur-sucht-wird> (abgerufen 15. 11. 2024).
- Berg, Martin 2022: Digital Technography: A Methodology for Interrogating Emerging Digital Technologies and Their Futures. In: *Qualitative Inquiry* 28 (7): 827–836. <https://doi.org/10.1177/10778004221096851>.
- Bode, Matthias/Kristensen, Dorthe Brogaard 2015: The Digital Doppelgänger within. A study on self-tracking and the quantified self movement. In: Canniford, Robin/Bajde, Domen (Hg.): *Assembling Consumption: Researching Actors, Networks and Markets*. New York, Routledge: 119–134.

---

39 Duttweiler/Passoth 2016: 20.

- Bonn, Benjamin 2021: Datafizierung der Bewegung. Sportpädagogische Einblicke und ein Transferbeispiel. In: Steinberg, Claudia/Bonn, Benjamin (Hg.): Digitalisierung und Sportwissenschaft. Baden Baden, Academia: 113–122.
- Drutschmann, Dominik 2014: »Self-Tracking«. Selbstoptimierer im Fitness-Wahn. In: Tagesspiegel vom 04.04.2014. <https://www.tagesspiegel.de/gesellschaft/medien/selbstoptimierer-im-fitness-wahn-2403835.html> (abgerufen 15.11.2024).
- Duttweiler, Stefanie/Passoth, Jan-Hendrik 2016: Self-Tracking als Optimierungsprojekt? In: Duttweiler, Stefanie/Gugutzer, Robert/Passoth, Jan-Hendrik/Strübing, Jörg (Hg.): Leben nach Zahlen Self-Tracking als Optimierungsprojekt? Bielefeld, transcript Verlag: 9–42.
- Gebauer, Gunter/König, Ekkehard/Volbers, Jörg 2012: Einleitung. In: Gebauer, Gunter/König, Ekkehard/Volbers, Jörg (Hg.): Selbst-Reflexionen. Performative Perspektiven. München, Wilhelm Fink Verlag: 7–13.
- Gooden, Joe 2023: Why is Wearable Fitness Technology Important in Schools? In: Heartzones, 27.06.2023. <https://www.heartzones.com/wearable-fitness-technology-in-schools/##> (abgerufen 30.04.2024).
- Grasse, Christian/Greiner, Ariane 2013: Mein digitales Ich. Wie die Vermessung des Selbst unser Leben verändert und was wir darüber wissen müssen. Berlin, Metrolit.
- Haller, Nils 2023: Die Potenziale von Wearables zur Steigerung der körperlichen Aktivität bei Kindern und Jugendlichen. In: Forum Kind Jugend Sport 4: 124–127. <https://doi.org/10.1007/s43594-023-00102-2>.
- Kappler, Eva Karolin/Noji, Eryk/Vormbusch, Uwe 2019: Performativität in körperlich-leiblichen Selbstvermessungspraktiken. Zwei Fallbeispiele. In: Rode, Daniel/Stern, Martin (Hg): Self-Tracking, Selfies, Tinder und Co. Konstellationen von Körper, Medien und Selbst in der Gegenwart. Bielefeld, transcript Verlag: 83–99.
- Keller, Reiner 2011a: Diskursforschung. Eine Einführung für SozialwissenschaftlerInnen. 4. Auflage. Wiesbaden, Springer VS.
- Keller, Reiner 2011b: Wissenssoziologische Diskursanalyse Grundlegung eines Forschungsprogramms. 3. Auflage. Wiesbaden, Springer VS.
- Krämer, Franz/Klinge, Denise 2019: Körperals formbare Formungsinstrumente. Zur Art und Weise der Körperthematization in Self-Tracking-Werbebildern im Internet. In: Rode, Daniel/Stern, Martin (Hg): Self-Tracking, Selfies, Tinder und Co. Konstellationen von Körper, Medien und Selbst in der Gegenwart. Bielefeld, transcript Verlag: 103–126.
- Kristensen, Dorthe Brogård/Ruckenstein, Minna 2018: Co-Evolving with Self-Tracking Technologies. In: New Media & Society 20 (10): 3624–3640.



- Lupton, Deborah 2020: *Data Selves*. Cambridge/Mass./Medford/Or., Polity.
- Pharabod, Anne-Sylvie/Nikolski, Véra/Granjon, Fabien 2013: La mise en chiffres de soi. In: *Réseaux* (177): 97–129.
- Rode, Daniel 2023: Verkörperte Beziehungen mit digitalen Technologien. Self-Tracking postdigital betrachtet. In: *Motorik* 46 (2): 74–82. <https://doi.org/10.2378/mot2023.art14d>.
- Rode, Daniel/Stern, Martin 2023: Entanglement, irritation and routinisation: The embodied pedagogy of digital activity tracking. In: *Sport, Education & Society* 28 (4): 341–352. <https://doi.org/10.1080/13573322.2022.2029391>
- Ruckenstein, Minna 2014: Visualized and Interacted Life: Personal Analytics and Engagements with Data Doubles. In: *Societies* 4 (1): 68–84.
- Schüll, Natasha 2016: Data for life: Wearable technology and the design of self-care. In: *BioSocieties* 11: 317–333. <https://doi.org/10.1057/biosoc.2015.47>.
- Sharon, Tamar 2017: Self-Tracking for Health and the Quantified Self: Re-articulating Autonomy, Solidarity, and Authenticity in an Age of Personalized Healthcare. In: *Philosophy & Technology* 30 (1): 93–121.
- Sherman, Jamie 2016: Data in the Age of Digital Reproduction: Reading the Quantified Self through Walter Benjamin. In: Nafus, Dawn (Hg): *Quantified: Biosensing Technologies in Everyday Life*. Cambridge/Mass., MIT Press: 27–42.
- Stalder, Felix 2016: *Kultur der Digitalität*. Frankfurt/M., Suhrkamp.
- Solovyova, Vera/De Heus, Manon 2022: Digitalisierung im Sport: Bestleistungen dank Wearable Technologies. In: *Softeq*, 01.11.2021. <https://www.softeq.com/de/blog/wearable-technology-in-professional-sports-four-real-life-examples> (abgerufen 30.04.2024).
- Sourberr, Hannah 2012: Adidas Micoach Product Launch. In: Behance, 15.11.2024. [https://www.behance.net/gallery/4871813/Adidas-MiCoach?tracking\\_source=search\\_projects|adidas+micoach&l=1](https://www.behance.net/gallery/4871813/Adidas-MiCoach?tracking_source=search_projects|adidas+micoach&l=1) (abgerufen 15.11.2024).
- Splendid Research GmbH 2019: Optimized self monitor 2019. In: Splendid-research, <https://www.splendid-research.com/de/studieoptimized-self> (abgerufen 15.11.2024).
- Thiele, Jörg 2020: Sportpädagogik 2.0? – Die anthropologische Sportpädagogik am Ausgang ihrer Epoche. In: *Zeitschrift für sportpädagogische Forschung* 8 (2): 5–21.
- Turkle, Sherry 2008: Always-On/Always-On-You. *The Tethered Self*. In: Katz, James E. (Hg): *Handbook of Mobile Communication Studies*. Cambridge/Mass., MIT Press: 121–137.
- Villa, Paula-Irene 2012: Die Vermessung des Selbst. Einsicht in die Logik zeitgenössischer Körperarbeit. In: *Aviso* 4 (3): 14–19.

- Viseu, Ana/Suchman, Lucy 2010: Wearable augmentations: Imaginaries of the informed body. In: Edwards, Jeanette/Harvey, Penelope/Wade, Peter (Hg.): *Technologized Images, Technologized Bodies*. New York, Berghahn Books: 161–184.
- Vormbusch, Uwe 2015: Die Lawine der Zahlen und die Optik der Moderne. Vom Mythos der kalkulatorischen Beherrschbarkeit der Welt. In: *Forschung Frankfurt* 13 (1): 11–15.
- Wolff, Dennis 2019: Objektivierte Körper. Über Tendenzen einer Verdinglichung des Körpers und Praktiken einer Selbst-Bildung durch Self-Tracking. In: Bienert, Maren/Fuchs, Monica E. (Hg.): *Ästhetik – Körper – Leiblichkeit. Aktuelle Debatten in bildungsbezogener Absicht*. Stuttgart, Kohlhammer: 173–187.
- Zillien, Nicole/Fröhlich, Gerrit/Dötsch, Mareike 2014: Zahlenkörper. Digitale Selbstvermessung als Verdinglichung des Körpers. In: Hahn, Kornelia/Stempfhuber, Martin (Hg.): *Präsenzen 2.0. Körperinszenierung in Medienkulturen*. Wiesbaden, Springer VS: 77–96.

**V. Humanität – Trans, Post  
oder artifiziell?**



# Über den Menschen hinaus?

Trans- und Posthumanismus in theologischer Perspektive  
am Beispiel der Gentechnik (CRISPR)

Philipp Stoellger

»Was gegenwärtig im Entstehen ist, und zwar in einem Rhythmus, den wir noch immer nicht berechnen können, sehr langsam und sehr schnell zugleich, ist, ganz klar, ein neuer Mensch, ein neuer menschlicher Körper, eine neue Beziehung zwischen dem menschlichen Körper und den Maschinen, eine Transformation, die wir bereits wahrnehmen können.«<sup>1</sup>

Derrida (1998)

## A Verschränkungen von ›Trans- und Posthumanismus‹

### I Posthumanismus problemgeschichtlich

Ein Anfangsproblem der Reflexion über ›den‹ Posthumanismus ist die Unklarheit des Begriffs. Dass Begriffe Spätzünder sind und erst im Rückblick terminologisiert werden, enthebt nicht von der Frage danach, was mit dieser Metapher eines Humanismus *jenseits des oder nach dem* Humanismus gemeint sein

---

1 J. Derrida, Radiointerview vom Dezember 1998, wieder gesendet auf France Inter in A voix nue am 14. Oktober 2010: A voix nue – Jacques Derrida, von Catherine Paoletti; Zitat bei Min. 16:22: »Ce qui se prépare, à un rythme encore incalculable, de façon à la fois très lente et très rapide, c'est un nouvel homme bien sûr, un nouveau corps de l'homme, un nouveau rapport du corps de l'homme aux machines, et on l'aperçoit déjà cette sorte de transformation«; zit. nach Clivaz 2017: 41.

mag. Man stößt zunächst auf die gängige Unterscheidung von Trans- und Posthumanismus. Nun könnte man diese Differenz leichtnehmen: Dem einen geht es um eine *Transformation des Menschen*, seine Verbesserung oder Perfektionierung; dem anderen um ein ›Jenseits des Menschen, jenseits carbonbasierter Existenz in der Hoffnung, Silicium sei haltbarer und binäre Codierung effizienter als die alten Synapsen. Dem einen geht es daher um enhancement des Menschen, dem anderen um dessen Umbesetzung oder seinen Upload.

Das notiert und geklärt, ist problemgeschichtlich der ›Übermensch‹ ein Mensch, der dem Menschen ›über‹ ist, der Prototyp eines Menschen, der mehr als Mensch und der ›finale‹ Mensch zu sein verspricht, der vollendete, finale oder ›ewig‹ gewordene Mensch. Ob das auf Carbon- oder Siliciumbasis realisiert wird, ist eine junge und recht spezielle Unterscheidung, die in der Geschichte der Anthropologie spät auftritt. Ob nun enhancement auf Carbonbasis oder ›Transsubstantiation‹ auf Siliciumbasis ist demgegenüber nicht entscheidend. In diesem Sinn sei im folgenden Posthumanismus als inklusiver Begriff gebraucht.<sup>2</sup>

Mit diesem generalisierten Verständnis von Posthumanismus wird allerdings ein spezifisches Verständnis (affirmativ oder kritisch) noch nicht fokussiert. Daher muss man hier noch ›scharfstellen‹, was alles in den Blick kommen kann:

- ◆ ein Humanismus nach dem klassischen Humanismus – der immer noch ein Humanismus wäre, mit allen Hypotheken?
- ◆ alles, was nach dem Kollaps des alten Humanismus im ersten und zweiten Weltkrieg kommen könnte?
- ◆ ein Humanismus der Postmoderne? Etwa im Sinne Derridas nach seiner phänomenologischen Wende zu ›Gabe und Vergabung‹; oder Jean-Luc Nancys Sozialanthropologie des Mitseins, oder Levinas Humanismus des anderen Menschen?
- ◆ der Humanismus ›der Dinge‹, ›Materialitäten‹ und Animalitäten,
- ◆ ein ›parlamentarisch‹ universalisierter Humanismus, der alle Dinge dieser Welt, also alles Mögliche anthropomorphisiert und humanisiert?

In systematischer Vereinfachung kann man zu sagen wagen, dass nach den beiden Weltkriegen die alten Humanismen veraltet erscheinen, wie modrige Pilze zerfallen, und alle neuen Humanismen daher Posthumanismen sind. Levinas' Humanismuskritik resümierte die Lage und zog die riskante Konsequenz, dennoch nach einem ›Humanismus des anderen Menschen‹ zu fragen. Wenn der

---

2 Gleichwohl ist es möglich und sinnvoll, Post- von Transhumanismus im angedeuteten Sinn zu differenzieren. Das entfaltet präzise und erhellend Krüger 2019: bes. 75 ff.

Kollaps des Humanismus des 19. Jh. im 20. Jh. unhintergebar ist, bedarf es im Grunde keiner theoretischen ›Destruktion‹ oder ›Dekonstruktion‹ der alten Humanismen mehr. Die Ausgangslage jedenfalls scheint zu sein, dass ein affirmativer Humanismus mit einer Anthropologie des ›Reichtums‹ so absurd geworden ist wie eine Ontotheologie oder philosophische Metaphysik. Alte Humanismen klingen seitdem wie Anthropometaphysik, die noch einmal die alten Gewissheiten der emphatischen ›Moderne‹ beschwören.

Es ist bemerkenswert, dass die Humanismuskritik mit einer negativen Anthropologie und Anthroposkepsis nicht erst im 20. Jh. derart manifest wurde. Eine Geschichte der historischen Formationen von ›Anthroposkepsis‹ würde einige Parallelaktionen finden:

- ◆ Zum Aufklärungshumanismus findet sich dann die französische Anthroposkepsis (Voltaire, Montaigne) oder Kants Religionsschrift (radikaler Hang zum Bösen) oder auch die ›dark side‹ der Anthropologie in der Frühromantik.
- ◆ Gegen den scholastischen Aristotelismus (Thomas) und den Renaissancehumanismus (Erasmus) findet sich Luthers negative Anthropologie in seiner Anthropokritik (Heidelberger Disputation; disputatio contra scholasticam theologiam, disputatio de homine).
- ◆ Gegen den hellenistischen Humanismus findet sich dann Paulus Anthropokritik (alle sind Sünder, nicht einer gerecht ›vor dem Gesetz‹).
- ◆ Und gegen die ›alte‹ Weisheit Israels (wie Ägyptens oder Mesopotamiens): die Anthroposkepsis der jüdischen Weisheit (Qohelet) oder verschärft deren kritische Zuspitzung im Hiobbuch.

Um ein Beispiel in Luthers Diktion zu geben: »XVI. Der Mensch, der glaubt, er wolle dadurch zur Gnade gelangen, dass er tut, was in seinen Kräften steht [faciendo quod in se est], fügt Sünde zur Sünde hinzu, so dass er doppelt schuldig wird.«<sup>3</sup> Die 16. These der Heidelberger Disputation (1518) formuliert eine anthropologische Aporie: Wenn ›der Mensch‹ konstitutiv korrupt ist, wird jeder Versuch, dieser Verfassung aus eigenen Kräften zu entkommen, die Korruption nur wiederholen, verlängern und vergrößern.

Systematisch heißt das, wer auf einen homo capax setzt (wie sogar Ricœur noch), wird diesem Zirkel nicht entkommen. Dass Ricœur mit eben diesen Kapazitäten des Menschen argumentierte,<sup>4</sup> unterschreitet die Zuspitzung von Levinas, dass unter dem Primat des ›Eigenen‹ und seiner ›Fähigkeiten‹ kein

3 Luther 1518: 49.

4 Ricœur 1996.

Zugang zum Anderen möglich wird. Das ist die Zuspitzung der anthropologischen Aporie, die sich bereits zwischen Luther und Erasmus gezeigt hatte.

In ähnlichem Sinn heißt es am Anfang von Blumenbergs Matthäuspasion:

»Luther hatte recht mit der siebzehnten seiner Thesen »Gegen die scholastische Theologie« von 1517: Der Mensch kann kraft seiner Natur nicht wollen, daß Gott Gott sei (*Non potest homo naturaliter velle deum esse deum*). Im Gegenteil wünsche er sich selber zum Gott und Gott zum Nicht-Gott-sein (*Immo vellet se esse deum et deum non esse deum*). Es geht um keinen Atheismus, sondern um die ›Umbesetzung‹ der Stelle des einzigen Gottes, für die es die bloße Anmeldung des Anspruches *Ich auch!* nicht geben kann. Die Rivalität kann nur absolut sein.«<sup>5</sup>

Darin wird mehrerlei zugleich deutlich: Das völlig natürliche, selbstverständliche Begehren und Streben, nicht nur Mensch zu sein, sondern mehr, im Grenzwert Gott natürlich. Weniger geht nicht, wenn der Mensch denn seine Möglichkeiten realisieren will. Zugleich wird manifest, dass darin nicht nur ein Duell mit Gott zu führen ist – sondern auch eines von Mensch gegen Mensch, des Menschen gegen sich selbst: neu versus alt und ego gegen alter. Drittens deutet sich darin schon an, dass das posthumanistische Begehren sich nicht vermeiden lässt – aber es wird doppeldeutig: Geht es um einen alten oder neuen Posthumanismus? Geht es um eine (transhumanistische) Expansion des Alten und Eigenen, um eine (posthumanistische) Überschreitung dessen, oder aber um eine radikale Überschreitung des Alten und Eigenen in soteriologischer Perspektive? Denn dieser dritte, theologisch brisante Sinn kann nicht auf die Kapazitäten des Menschen zum Trans oder Post setzen. Die hamartiologisch bedingte negative Anthropologie kann nicht darauf hoffen lassen, es wäre eine dem Menschen *eigene* Möglichkeit, aus dem Alten ins Neue zu kommen.

Diakritisch wird dann die Frage, ob man auf das posthumanistische Begehren mit ›negativer Anthropologie‹ antwortet (*homo incapax*), oder mit demgegenüber alt aussehenden ›Posthumanismen‹, die die Selbstüberschreitung des korrupten Menschen kraft Selbststeigerung versprechen und verkünden. Enhancement und Entschränkung wäre dann angesagt, vom Carbon zum Silicium. Wie meinte Bischof Ralf Meister: »Ich kann mir durchaus vorstellen, dass es auch Situationen gibt, in denen ohne die kohlenstoffliche Anwesenheit von Menschen ein ordnungsgemäßes Abendmahl eingesetzt und verteilt werden kann.«<sup>6</sup>

Dabei kommt eine *normative Ambiguität* ins Spiel. Ist ›Posthumanismus‹ ein kritischer oder affirmativer Begriff? Das Problem ist *affirmativ* gesehen: Je

5 Blumenberg 1988: 15 f.

6 Epd 2020, vgl. auch Epd 2020a und Epd 2020c.



euphorischer oder ›vielversprechender‹ man den Posthumanismus bestimmt, desto innovativer mag es klingen (wenn alle Dinge humanisiert werden und mitbestimmen dürfen; oder wenn alle Anthropotechniken doch ›um des Menschen willen‹ erfunden seien etc.). Aber damit beerbt man ein religiöses oder humanistisches Pathos, das nach dem 20. Jh. eigentlich nur schal klingen kann. Das Problem ist kritisch gesehen: je absurder man den Posthumanismus polemisch definiert, desto leichter wird die Kritik daran. Ein *enger*, leicht abweisbarer Begriff wäre die euphorische Anthropotechnik mit biotechnologischen Mitteln<sup>7</sup>; ein *weiter*, komplexerer Begriff wäre die Anthropogenerik<sup>8</sup> der medialen Anthropologie.

## II Von Nietzsche aus

Was immer genau mit Post- oder auch Transhumanismus gemeint sein mag, halbwegs klar scheint, dass Nietzsche als deren Ahnherr aufgerufen wird. Kritisch destruiert Nietzsche den klassischen Humanismus als Anthropometaphysik, seiner Metaphysikkritik entsprechend. Konstruktiv entwirft er den viel kritisierten Übermenschen, der eine ferne Nähe zum von Nietzsche geliebten ›Jesus‹ zu haben scheint. Bemerkenswert ist daher, dass der Übermensch eine Parallelaktion zur christlichen Theologie zu sein scheint: ein *neuer*, vollendeter, mängelfreier Mensch, der dem faktischen Menschen ›über‹ ist, über ihn hinaus. Statt Selbsterhaltung (Spinoza, Darwin) geht es um Selbststeigerung als Weg zum Übermenschen.

In Konkurrenz mit Paulus wird der Weg zum Übermenschen – mit Überschwang und Übertreibung – als erschwinglich entworfen. Was Paulus nur als Gottes Werk kennt (durch Gericht und Versöhnung in der Rechtfertigung mere passive), wird im unfriendly takeover von Nietzsche in Konkurrenz mit Paulus als Selbstvervollkommnung des Menschen kraft Selbststeigerung konzipiert. Gemeinsam ist beiden eine Kritik des ›faktischen‹ Menschen (ob Sünder oder ›Untermensch‹). Gemeinsam ist beiden auch die Vision eines neuen, vollendeten Menschen. Konträr verhalten sich beide im Weg dahin und wohl auch in den Merkmalen des kommenden Menschen.

Mit der Kritik der ›alten‹ metaphysischen Anthropologie mit ihrem antiken, frühneuzeitlichen oder neuhumanistischen Pathos des 19. Jh. kommt Nietzsche dem Kollaps dessen in den Weltkriegen zuvor. Die theologischen Parallelaktionen dieser Anthropokritik sind Overbeck und Barth. Insofern gibt es in der Anthropokritik eine Verschränkung von Nietzsche und der Theo-

7 Vgl. Elsberg 2016.

8 Vgl. Voss/Engell 2015; Voss/Engell/Krtilova 2018; Voss/Engell/Othold 2023.

logie. Die Spätformen der Anthroposkepsis zeigen sich dann bei Blumenberg und Marquardt (in signifikanter Differenz z. B. zu Cassirer).

Die Hoffnung oder Wette auf einen ›Neuen‹ Menschen, der über dem Alten und dem Alten über ist, ist eine alte religiöse Intuition, die Nietzsche religionskritisch übernimmt und umbesetzt. Demgegenüber werden jüdische und christlich-theologische Perspektiven in der Regel der Wette auf den homo capax und der Selbstvergewisserung der Selbststeigerung kritisch gegenüberstehen. Die Anthroposkepsis und -kritik ist theologisch *schärfer*, weil nicht auf den homo capax gewettet werden kann, muss oder darf. ›Negative Anthropologie‹ ist daher umso schärfer, je weniger auf ein Restvermögen des Menschen gesetzt wird oder werden kann.<sup>9</sup>

Aber, wer auf Transzendenzinterventionen hofft oder wettet, der provoziert Post- und Transhumanismen – ob fromm oder unfrohm. Der größte aller Transhumanisten wäre dann Paulus mit seiner Wette auf den definitiv neuen Menschen (Christus), in dem alle sterben und auferstehen werden. Gegen diese Wette tritt Nietzsche an, ohne sie radikal neu zu wenden. Bleibt doch die Wette auf die Selbststeigerung erstaunlich ›alteuropäisch‹, wie auch Foucaults ›Selbstsorge‹ seiner ›Ästhetik der Existenz‹. Wieviel Vertrauen auf den alten Menschen muss man haben, um durch dessen Selbststeigerung den neuen Menschen zu erwarten? Das Problem wird paradigmatisch konkret in Fragen der Gentechnik: Heilserwartung durch Heilung von Gendefekten und Vollendung durch Genoptimierung verkennt oder vergisst die Anthroposkepsis. ›Negative Anthropologie‹ wäre hier kritischer, ob theologisch oder philosophisch. Daher wird im Folgenden als prägnantes Paradigma die Gentechnik erörtert werden, exemplarisch CRISPR.

Problemgeschichtlich begegnen sich Posthumanismus und Monotheismen in der Frage des ›Menschenmachens‹: Klassisch gilt das Menschenmachen als Gottes Werk, und dementsprechend gegenläufig als des Menschen Sünde (in Selbstverkehrung, Bildermachen oder dem Golem etc.). Damit treten zwei Anthropotechniken gegeneinander an: Gottes Privileg und menschliche Selbstbehauptung (die neuzeitlich so legitim wie unvermeidlich sei, wie Blumenberg in seiner ›Legitimität der Neuzeit‹ darlegte). Exzessiv wird diese Konkurrenz durch die spätmoderne Selbststeigerung in Konkurrenz mit Gott. – Wobei hier nochmals Blumenbergs Reverenz Luther gegenüber relevant wird: Es gehört gerade zur Menschlichkeit des Menschen, über den Menschen hinaus zu streben. Würde er sich mit weniger zufrieden geben, bliebe er unter seinen Möglichkeiten. Und das könnte kaum im Sinne seines Schöpfers sein.<sup>10</sup>

9 Vgl. zur negativen Anthropologie Götze 2023.

10 Es wäre eine eigene Aufgabe zu klären, ob der Posthumanismus religiöse Phantasien ›berbt‹ oder umbesetzt vom Sakralen ins Profane. Vgl. Krüger 2019.

Schöpfungstheologisch vereinfacht gesagt: Religiös gilt das Menschenmachen und erst recht das versprochene Menschenneumachen als ebenso nötig wie wünschenswert – wenn es denn Gottes Werk sei. Sind nicht Eschatologie (neuer Himmel, neue Erde) und Soteriologie (neuer Mensch) religiös codierte ›Posthumanismen‹? Oder ist Christus als ›Gott entsprechender Übermensch‹ die Verkörperung des ›Posthumanen‹? Es ist unter spätneuzeitlichen Bedingungen nicht überraschend, dass diese anthropogenerische Arbeit vom Menschen selber übernommen wird.

Nur bleibt die Frage nach den Möglichkeitsbedingungen, Risiken und Nebenwirkungen. Zugespitzt hat das Hans Blumenberg in seiner *Anthroposkepsis*.<sup>11</sup> Mythisch entfaltet hat das Hans Jonas im ›Gottesbegriff nach Auschwitz‹:

»Verzichtend auf seine eigene Unverletzlichkeit erlaubte der ewige Grund der Welt zu sein. Dieser Selbstverneinung schuldet alle Kreatur ihr Dasein und hat mit ihm empfangen, was es von Jenseits zu empfangen gab. Nachdem er sich ganz in die werdende Welt hineingab, hat Gott nichts mehr zu geben: Jetzt ist es an Menschen, ihm zu geben. Und er kann dies tun, indem er in den Wegen seines Lebens darauf sieht, dass es nicht geschehe, oder nicht zu oft geschehe, und nicht seinetwegen, dass es Gott um das Werdenlassen der Welt gereuen muß.«<sup>12</sup>

Die theologische Implikation ist so klar wie ambig: »daß dieser sorgende Gott kein Zauberer ist, der im Akt des Sorgens zugleich auch die Erfüllung seines Sorgeziels herbeiführt: Etwas hat er andern Akteuren zu tun gelassen und hat damit seine Sorge von ihnen abhängig gemacht. Er ist daher auch ein gefährdeter Gott, ein Gott mit eigenem Risiko.«<sup>13</sup>

### III Humanismus-Register

Posthumanismus ist auch nur ein Humanismus, ein Update, sei es 2.0 oder 10.0 ad infinitum – mit entsprechenden ›Bugs‹. So hängt er einerseits noch am alten Humanismus, der längst zerfallen ist. Und er beansprucht andererseits, endlich über den Menschen hinaus zu kommen, sei es auf Carbon- oder Silicium-Basis (oder Hybriden beider), letztlich um einen unverweslichen Leib und ein ewiges Leben ›des Menschen‹ zu erreichen, oder erst einmal emphatisch zu begehren und zu versprechen.

11 Vgl. Blumenberg 1981.

12 Jonas 1984: 85, vgl. a. a. O.: 68.

13 A. a. O.: 76.

Einerseits bleibt dabei unklar, was denn der ›alte‹ Mensch ›ist‹, den es zu überschreiten gilt: Was ist das Alte, das Mangelhafte? Wird damit das Alte am Alten nur verlängert, vergrößert, verewigt? Und wie könnte man das loswerden, ohne es vorauszusetzen und zu steigern? Andererseits bleibt unklar, was genau versprochen wird und wie denn das immense Versprechen je wird gehalten werden können (und wer für die Nichteinhaltung derselben haftet, etwa wenn die ›tiefgekühlten Körper‹ auftauen und verwesen)?

Das Problem der Versprechen und deren Fragilität ist in Struktur wie Semantik von der Theologie deutlich gründlicher und selbstkritischer erörtert worden als im recht jungen Posthumanismus. Die ambige Lizenz für solche selbstkritische Reflexion ist in der Religion die (ambige) Pointe, solche Heilsversprechen nicht selber halten zu müssen oder zu können. So verspricht die Kirche stets, was sie nicht halten kann, bzw. was nicht sie halten kann, sondern allein Gott halten kann und wird. Der Verweis auf Gott, als *dem* ›anthropogenerischen‹ Operator, ist so wahrhaft, würdig und recht, wie natürlich auch kostengünstig für die Kirchen, auch wenn ihnen das je länger je mehr zum Problem wird. Es ist aber auch eine *Delegationstechnik*, in der mit der Entlastung ein *Lassen* einher gehen soll: ein Lassen dessen, was der Mensch von sich aus nicht lassen kann, aus eigener Kraft und Vernunft mehr als Mensch zu wollen. Insofern ist der Verweis weg von sich auf den großen Anderen ein durchaus kluger Umweg (mit relevanten Umbesetzungen in Gehalt und Gestalt des Versprochenen).

Dass der Posthumanismus religiöse Visionen, Utopien, Hoffnung und Versprechen erbt, übernimmt und teils trivialisiert, teils übertreibt, führt zu vielfachen Verschränkungen zwischen Religion und Posthumanismen. Präventiv wird es in der Frage, ob der Posthumanismus denn endlich mit wissenschaftlichen und aktuellsten (oder erst kommenden) Techniken den Menschen zu vollenden vermag, um einzulösen oder zu übertreffen, was die Religionen immer nur vergeblich versprochen hätten. Oder auch, ob der Posthumanismus alte Versprechen (ewiges Leben etc.) allzu wörtlich nimmt und naiverweise meint, mit ›neuster Technik‹ endlich einlösen zu können.

Dabei wird hermeneutisch gesehen eine erstaunliche *Verwörtlichung* der Metaphorik religiöser Verheißungen und Versprechen betrieben:

- ◆ ewiges Leben als Verewigung des alten Lebens, wenn auch in neuen Schläuchen;
- ◆ ein erstaunlicher Technikglaube, der an einen allzu apparativen Sakramentsglauben erinnert;
- ◆ eine anthropologische Leichtgläubigkeit im Glauben an die Selbststeigerungspotenzen und den homo capax (und das nach dem 20. Jh.);

- ◆ eine anthropologische Schwundform des Körpers unter Ausschaltung von ›Seele, Leib, Lebensgeschichtlichkeit, Relationalität und konstitutiver Sozialität bzw. Alterität‹;
- ◆ Transzendenz bekommt eine sonderbare Rolle: verdrängt und wiederkehrend in Technophantasien des selbstgemachten neuen Himmels auf neuen Erden.

Fast scheint es, als wäre der Posthumanismus hintergründig biblizistisch codiert: in wörtlicher, allzu wörtlicher Auffassung der soteriologischen Metaphorik.

Jedenfalls spielt der Posthumanismus

- ◆ im Register der Religionsgeschichten, nicht nur der Zukunft (auch in dem der Kunstgeschichten);
- ◆ im Register des Imaginären (nicht ›nur‹ des Technischen oder Wissenschaftlichen), das er leider im Register des Realen, Allzurealen ausbuchstabiert und ausleben will;
- ◆ im Register der Pathe, der Gefühle, Stimmungen und Affekte mit Angst und Hoffnung, nicht nur in dem des reinen Wissens und der Technik;
- ◆ im Register des Politischen mit seinen Utopien, nicht nur in der Pragmatik des Machbaren.

#### IV Skalierungen

Es scheint auf diesem Hintergrund sinnvoll, ›Posthumanismus‹ in Skalierungen zu unterscheiden:

- a. Ein ›sensationeller‹ Maximalwert wären Technophantasien, die mit Biotechnologie den derzeitigen Menschen maximal zu tunen suchen: per Neuroimplantat zum IQ von 1000 und mehr, Sinnesexpansion durch Technik, Lebensexpansion durch Gentechnik – oder weitergehend der Upload der Daten auf Carbonbasis auf Siliciumbasis zur unendlichen Verewigung (als wäre Ewigkeit die unendliche Dauer). Um gleich den Einwand zu formulieren: hätte man Jesus dereinst schon so tunen können, dass er heute noch als 2000jähriger unter uns weilte, wüsste ich nicht, ob er mehr als eine Kuriosität der Technikgeschichte wäre. Immerhin als solche wäre er gewiss verehrt und begehrt, aber im Grunde nur ein überaus alt gewordenes Monster ohne soteriologische Relevanz: religiös irrelevant also.
- b. Die mehrdeutige Mittellage des Posthumanismus sind strittige, aber vielleicht mögliche, möglicherweise sogar sinnvolle Machbarkeiten, etwa der

roten Gentechnik. Das lässt sich an CRISPR diskutieren, wie im Folgenden versucht werden wird. Hier geht es um wirkliche Möglichkeiten, die eigens auszuloten sind.

- c. Die unspektakuläre, aber umso wirksamere *Normallage* des Posthumanismus scheint derzeit die folgenreichste Version, die man eine unmerkliche oder doch merkliche Verschiebung der Selbstverständlichkeiten nennen könnte:
- ◆ die Normalisierung der Selbststeigerung,
  - ◆ das tiefe Vertrauen, der Glaube an den homo capax und seine Selbstüberschreitungskompetenzen,
  - ◆ die begehrte ›Transparenz‹ und Überwachung(sbereitschaft),
  - ◆ ein ganz natürlich erscheinender lack of moral sense und auch der lack of religious sense,
  - ◆ die digitaltechnisch entstehende Ununterscheidbarkeit von Politik und ihrer Simulation,
  - ◆ ›Nach Gott‹ bleibt dann nur die Hypermoralisierung: das anthropotechnische Pathos mit dem Motto ›Du musst Dein Leben ändern!‹.

Die Andeutungen ließen sich leicht vermehren. Um ein schlichtes Beispiel zu geben: Als ich vor einigen Jahren mit dem Innenminister von Mecklenburg-Vorpommern Lorenz Caffier in Greifswald über ›Sicherheit und Freiheit‹ zu diskutieren hatte, zeigte sich bei dem Minister ein symptomatisches Nichtverstehen: Ich vertrat die These, dass Sicherheit *um willen* von Freiheit vertretbar wäre, nicht aber stattdessen oder gar umgekehrt Sicherheit allein das höchste Gut sei. Dass Caffier seit langem gerne die Hoheit über das Militär im Inland haben wollte (nicht allein um Fußballstadien zu ›sichern‹), ist das eine. Dass er überhaupt nicht verstand, dass zwischen Sicherheit und Freiheit ein dienliches Gefälle bestehen könnte – *könnte* man posthumanistisch nennen: ein ›lack of sense‹ für solche demokratisch basalen Differenzen, und das noch mit dem Pathos der Sicherheit, wobei im Hintergrund eine selbstzweifellose Lust zur militärischen Selbststeigerung mitschwingt – und das Ganze auch noch so ›normal‹ wie unanstößig (für die meisten Zuhörer).

## V Modalitäten

Posthumanismen sind dann auch nach ihren Modalitäten zu unterscheiden:

### 1 faktisch-praktisch

Das scheint der besonders relevante Posthumanismus zu sein. Der Normalkonsument moderner Medizin greift zu allem, was hilft. Und in Notlagen nimmt er verständlicherweise alles in Kauf, das helfen könnte, von der Genanalyse (wer darf was alles wissen und weitergeben?), der ›personalisierten Medizin‹ (und sei es experimentell), bis zu Gentherapien (Keimbahn?). Wenn jedes Mittel recht ist zur legitimen Selbsterhaltung (wenn auch nicht ganz billig), kann die Notlage (sofern nicht ›erfunden‹ zwecks Absatzes neuer Medikamente) so bewirtschaftet werden, dass der Patient (eine mediale Figur) zum Test- und Ertragsfeld anthropogenerischer Experimente wird. Wieviel kann man wovon spritzen und was kann man dafür in Rechnung stellen? Die ökonomische Verfassung und eine experimentelle Expansion des Behandlungsfeldes treffen auf den notgedrungen willigen Konsumenten. Dabei sind m. W. die entsprechenden Anbieter und Entwickler, die innovativen Mediziner, keineswegs ›bad‹ oder ›mad scientists‹, die posthumanistische Fantasien pflegen. Personalisierung und moralische Diskreditierung verfehlen hier die Problemlage. Und in der Regel sind gewiss auch die Konsumenten keineswegs an rigoroser Selbststeigerung interessiert (auch wenn es das geben mag), sondern primär an völlig legitimer Selbsterhaltung (durch Fremderhaltung) in äußersten Notlagen.

In der Mängellage ist jedes Mittel recht. Anders und doch ähnlich könnte man politisch formulieren: Wer gewählt werden will, dem ist *auch* jedes Mittel recht – bis dahin, dass die Rekrutierungsmechanismen für Politiker einen ›Post-Machiavellismus‹ zu befördern scheinen. Es geht nicht mehr um den ›alt-europäisch‹ klingenden ›Willen zur Macht‹, der im Gewand des Humanismus zynisch operiert, sondern es gibt längst einen Grammatikwechsel oder Horizontwandel: eine Selbstverständlichkeit der Selbststeigerung, in der bemerkenswerte Erfolgsfiguren entstehen. Der ehemalige Kanzler Österreichs zum Beispiel. Spiegel Online titelte einst (mit entsprechender Vorahnung): »Kanzlerkandidat Sebastian Kurz, Der Zocker: Sebastian Kurz könnte Österreichs neuer Kanzler werden. Er ist 31, konservativ, eitel, sehr geschickt. Aber hat er auch ein Programm?«<sup>14</sup> Als ginge es noch um Programm und Semantik. Es scheint längst um eine autopoietische Strukturlogik des Politischen zu gehen, die die Figuren formatiert, die man paradigmatisch Posthumanisten nennen

---

14 Mayr 2017.

könnte: Es geht um nichts, außer um die Selbststeigerung. Dabei erscheinen diese Figuren wie Italo Calvinos ›Ritter, den es nicht gab‹: eine leere Rüstung, die höchst erfolgreich im Heer Karls des Großen ankommt – bis irgendwann Zweifel an deren ›Inhalt‹ die Rüstung in sich zusammenfallen lässt wie einen Haufen Blech. ›Schön wär's‹, wird man einwenden. Die Bühne des Politischen wird von solchen Figuren bevölkert – die beunruhigend robust sind.

Entsprechungen zu dieser posthumanistischen Strukturlogik ebenso erfolgreicher wie leerer Selbststeigerung ohne Selbst könnte man vermutlich auch in Ökonomie, Wissenschaft, Kunst oder Religion finden. Eine alltägliche ›Normalität‹ scheint auch noch zu diesem Syndrom zu gehören. Für Ernst Tugendhat galt der ›lack of moral sense‹ vor gut 30 Jahren noch als ein schwieriger Spezialfall.<sup>15</sup> Sich gar nicht erst moralisch zu verstehen, kann man auch moralische Indifferenz nennen (parallel zur religiösen Indifferenz). Darauf mit moralischer oder sonstiger Empörung oder Argumentation zu reagieren, wäre offenbar aussichtslos. Es geht nicht um eine ›böse‹ oder ›barbarische‹ Gewissenlosigkeit, sondern um ein ebenso schlichtes wie befremdliches Diesseits von Gut und Böse: um eine Suspension der Suspension des Ethischen.

Für Max Weber war es bekanntlich das soziologische Grundrätsel, warum wir uns überhaupt einer Ordnung unterwerfen. Für Žižek galt als Grund dafür die Lust an der Selbstunterwerfung. Weber war da spätmoderner: Es ist in der Tat anscheinend höchst unselbstverständlich, sich einer (moralischen, rechtlichen oder religiösen) Ordnung zu unterwerfen, und auch keineswegs aus Lust zu verstehen. Die Selbstverständlichkeit scheint vielmehr, sich den Ordnungen nicht zu unterwerfen (oder nur ad hoc und notgedrungen). Dann ist ›alles möglich‹, wenn es einem ›nützt‹ – ohne Sophistik oder Zynismus, sondern schlicht als anerkannter Normalfall. Man würde dergleichen sicher auch im Wissenschaftsbetrieb finden, wenn es denn eine ›posthumanistische Haltung ohne Haltung‹ geworden ist, eine Selbstverständlichkeit. Wie soll man auf solch eine befremdliche Normalisierung antworten? Wie ließe sich Indifferenz noch so irritieren und unterbrechen, dass sie ins Zögern und Nachdenken käme?

## 2 ästhetisch-praktisch

Eine Form der Antwort darauf sind ästhetische Praktiken vor allem in literarischer Gestaltung. Zugespitzt gesagt ist der ursprüngliche ›Sitz im Leben‹ der Posthumanismen die Literatur, sei es religiöse oder profane, jedenfalls so oder so mit der Lizenz zur Imagination des Möglichen und Unmöglichen. Denn

<sup>15</sup> Tugendhat 1993.



ob in Angst oder Hoffnung ist Posthumanismus ein Topos des Imaginären. Die Frage, was der Mensch sein könnte, findet ihre literarische Form in Sondierungen an der Grenze zum Möglichen und (noch) Unmöglichem. Denn das eigentlich Attraktive, Begehren-Weckende, Lustvolle sind nicht nur wirkliche Möglichkeiten, sondern faszinierende, wirksame, performante Unmöglichkeiten, die vielleicht doch nicht ganz unmöglich bleiben. Deren Imagination, Darstellung und Inszenierung ist eine genuine Kompetenz von ästhetischen Praktiken – auch in der Religion.

Damit ist allerdings ein unabsehbares Feld eröffnet, das die U-, Eu- und Dystopien der Literaturgeschichte umfasst. Als ein spätmoderner Klassiker dafür wäre Neal Stephenson aufzurufen mit seinen Geschichten des Wissens (Barock-Trilogie, *Cryptonomicon*) und seinen investigativen Zukunftsromanen (*Diamond Age*, *Snow Crash*). Im deutschsprachigen Horizont ist Juli Zeh dafür von besonderer Prägnanz. ›Corpus Delicti‹ sondiert die Zukunft einer konsequenten Volksgesundheit: mit aller Überwachungstechnik nur das Beste für ›die Gemeinschaft‹ zu wollen und zuzulassen, was zu einer rigorosen Gesundheitspolitik führt. ›Spieltrieb‹ führt noch etwas feingliedriger die ›Urenkel Nietzsches‹ vor (im Gewand einer schlichten Story: Schülerin verführt Lehrer, den sie dann mit ihrem Freund erpresst, als Gefangenendilemma). Es geht dabei im Grunde um die Grundlosigkeit des Seins, um die imaginäre Figuration der Haltung, nicht mehr ›an nichts‹ zu glauben oder an ›Nichts‹, sondern ohne jeden Glauben an einen Nicht-Glauben zu Leben und auch keinen ›Unglauben‹ mehr zu kennen. Jenseits der antimetaphysischen oder -religiösen Ikonoklasmen bleibt nur noch – Spiel und Spieltrieb.

Um nur zwei programmatische Passagen anzuführen:

»Was, wenn die Urenkel der Nihilisten längst ausgezogen wären aus dem staubigen Devotionalienladen, den wir unsere Weltanschauung nennen? Wenn sie die halb leergeräumten Lagerhallen der Wertigkeiten und Wichtigkeiten, des Nützlichen und Notwendigen, Echten und Rechten verlassen hätten, um auf Wildwechsell in den Dschungel zurückzukehren, dorthin, wo wir sie nicht mehr sehen, geschweige denn erreichen können? Was, wenn ihnen Bibel, Grundgesetz und Strafrecht nie mehr gegolten hätten als Anleitung und Regelbuch zu einem Gesellschaftsspiel? Wenn sie Politik, Liebe und Ökonomie als Wettkampf begriffen?«<sup>16</sup>

»Wir haben nichts mehr, an das wir nicht glauben könnten. Mathematisch folgt daraus, dass wir an alles glauben. Alles gleich gültig. [...] Das Nichts kann nicht Gegenstand einer Meinung sein. Es ist die Abwesenheit von Dingen, ein leerer Raum, den menschliches Wollen unablässig zu füllen versucht. Es ist Ursprung und Zielpunkt,

16 Zeh 2005: 7.

es ist Hintergrund unserer Existenz, lebensnotwendig und lebensbedrohlich. Die Menschen taufen es ›Etwas‹, spazieren umher und bauen ihre Gedankengebäude darauf, als handelte es sich um festen Untergrund. Zu dieser Täuschung war ich nie in der Lage. Das planmäßige Herumirren in unserem Zeitalter hat nicht nur Nachteile: Hinter dem Verlust des Glaubens ist es der letzte Schutzwall vor der letzten Erkenntnis.«<sup>17</sup>

Das heimisch Unheimliche an dieser Geschichte ist nicht nur die literarische Qualität von Zehs Text, sondern die Alltäglichkeit, Plausibilität und lebensweltliche Funktionalität der vorgeführten Denk- und Lebensform. So unplausibel es ist, einer Schülerin den endlich zu Ende (und darüber hinaus) gedachten Nietzsche in den Mund zu legen (der eher der einer metaskeptischen Juristenliteratin zu sein scheint), wird darin ein völlig selbstverständlicher ›lack of ... sense‹ vor Augen geführt, sei es ›moral‹, ›religious‹ oder welcher auch immer. Jenseits von ›sense and nonsense‹ bleibt das Spiel, in dem es um nichts geht oder vielleicht noch weniger: Ein Spiel noch nicht einmal um nichts, nicht mal um den kleinen Rest, der im französischen ›rien‹ mitschwingt (J.-L. Nancy). Oder aber ein imaginäres fast Nichts schwingt noch mit als retentionaler Rest der metaphysischen Schwaden der Vorvergangenheit.

Alles, was bleibt, ist dann ein seltsamerweise recht schlichter Moralismus im Gewand der Amoralität. Was Juli Zeh literarisch raffiniert vorführt, klingt in philosophischer Populärliteratur dann recht grobschlächtig. Die Pathosformel ›Du mußt Dein Leben ändern!‹ klingt dann a limine vergeblich, ob sie nun medizinisch, religiös oder pagan propagiert wird. Das (nicht mal mehr) Zynische daran ist die Leere dieses Pathos. Kann doch jeder Posthumanist fröhlich einstimmen und seine Anthropotechnik so verstehen.

### 3 programmatisch-utopisch

Das gibt Anlass für eine dritte Modalität des Posthumanismus: die euphorische Eutopie nach dem Motto, endlich ›Mehr als Leben!‹ zu begehren, zu versprechen und zu verkünden. Auch das gibt es ebenso religiös wie literarisch und gern auch philosophisch. Aber nicht nur da, sondern auch wissenschaftlich. Zehrt doch (vermutlich) jeder medizinische und biowissenschaftliche Antrag von einem Zungenschlag zwischen den Zeilen, der meist am Ende auch explizit wird: von Versprechen auf Heil/ung und mehr Leben, letztlich mehr als nur Leben.

---

17 A. a. O.: 492.

## 4 ex post-kritisch

Was programmatisch gern übertrieben wird (und umso mehr als Latenz geschützt, gerade im Wissenschaftskontext), findet sein Konterpart in entsprechenden Kritiken – die gegenüber Programm und Phantasie immer hoffnungslos verspätet die Bühne betreten. Eilt die Hoffnung wie das Versprechen stets voraus, wird dergleichen von Forschern (Antragsversprechen), Konsumenten (Hoffnung in der Not) und Distributionsmedien (Popularisierung) erfolgreich bewirtschaftet. Die Ökonomien der Medizin, mancher Medien, der Drittmittel sowie der öffentlichen Aufmerksamkeit ›belohnen‹, was dem vermeintlich dringenden Bedürfnis entspricht, was sich aber als Bewirtschaftung des unstillbaren Begehrens herausstellt – ex post.

## B Menschen machen und neu machen: CRISPR

### I Nach dem ›Ende des Menschen‹

Fukuyama entfaltete seinen Entwurf ›Das Ende des Menschen‹ im Blick auf Biotechnologie und Medizin (in-vitro, PID, Stammzellen, Klonen, Keimbahnmanipulation). Deswegen wird als materiales Exempel hier aktualisierend und weiterführend CRISPR erörtert. Mit Posthumanismus meinte Fukuyama Praktiken (Potenzen, Kompetenzen, Techniken), die Manipulationen am Körper des Menschen ermöglichen: praktische Anthropotechnik (oder auch theoretische und imaginäre?).<sup>18</sup> Angesichts der dauernden Aufregung um grüne Gentechnik blieb und bleibt die rote auffällig unauffällig, obwohl sie doch deutlich weiter unter die Haut geht. In diesem Sinne gehört zu den derzeit prominenten Fragen des Posthumanismus der Streit um CRISPR, der hier als Lackmustest für das ›Menschenmachen‹ gewählt wird.

Menschen zu ›designen‹ klingt monströs. Es ruft eindruckliche Traditionen auf: der Zucht und Rasse, der Menschenexperimente oder Frankenstein, oder etwas älter die mittelalterliche Legende des Golem.<sup>19</sup> Nur – Menschen zu designen ist nichts Besonderes oder besonders Neues. Mag man zu Recht streiten, ob die Welt von einem ›Intelligent Designer‹ geschaffen und gestaltet wurde; aber so oder so ist das menschliche Leben permanent von *mehr oder minder* intelligentem Design bestimmt, sofern man die Gestaltung menschlichen Lebens durch Menschen als intelligent verstehen möchte. Schon wenn wir

18 Das wäre ein Grund hier Sloterdijks ›Menschenpark‹ und ›Du mußt Dein Leben ändern‹ einzubeziehen, möglicherweise auch Foucaults ›Ästhetik der Existenz‹.

19 Vgl. Stoellger 2021.

morgens ins Bad gehen, kommen wir anders wieder raus, so oder so designt. Der Mensch ist nicht nur auf Selbsterhaltung aus, nicht nur auf ›Leben‹ und Überleben, sondern auf Mehr Leben, besseres, schöneres, längeres Leben, und nicht nur religiös auch auf Mehr als Leben. Ist das monströs – oder per se widergöttlich? Oder ist das schlicht die *Dynamik der Kultur* – aus der, mit der und oft auch gegen die Natur?

Wer stets zu spät beschreibt und kritisiert – wie der hier versuchte Reflexionsgang –, verdirbt den Spaß und die Lust an dieser Ökonomie von Verheißung und Versprechen und wirkt daher wie ein Querulant oder heideggernder Technikkritiker. Dass diese Rolle von den christlichen Kirchen besonders gern und seltsam selbstverständlich übernommen wird, ist gängig. Deswegen wird die CRISPR-Auseinandersetzung exemplarisch anhand einer kirchlichen Stellungnahme erörtert.

Die Leopoldina erklärte im März 2017: »Auch wenn demgegenüber der Einsatz des *genome editing* in der Forschung an Embryonen und an Keimbahnzellen (Spermien, Eizellen und ihre direkten Vorläuferzellstadien) spezifische Bedenken aufwirft, ist er nach Meinung der Autoren nicht grundsätzlich ethisch abzulehnen.«<sup>20</sup> ›Warum?‹ wird zu fragen sein. Zur genetischen Verbesserung (enhancement) des Menschen heißt es ebendort: »Abzulehnen ist der Einsatz von *genome editing* zur Verbesserung von Eigenschaften des Menschen jenseits der Behandlung und Prävention von Erkrankungen – sei es auf individuell-so-matischer Ebene oder gar auf der Ebene vererbbarer Veränderungen der Keimbahn. Derartigen Interventionen stehen derzeit gewaltige Wissenslücken und nicht abschätzbare Risiken entgegen. Zudem werfen sie auf prinzipieller Ebene fundamentale ethische und soziale Fragen auf, deren gesellschaftliche Beantwortung noch weitgehend aussteht und die in den Augen vieler ein kategorisches Verbot begründen.«<sup>21</sup>

Was wir können, ist das Eine. Was wir dürfen oder sollen – oder auch nicht – das Andere. ›Dürfen wir‹ ist mehrdeutig: juristisch, politisch, ökologisch, medizinisch oder auch ethisch bzw. moralisch oder gar religiös und kirchlich. Wenn wir das können, ist die ethische Frage die nach dem Guten: ist es *gut* das zu tun, oder was genau und was nicht? Die moralische Frage im Unterschied dazu ist noch eine andere: ob es auch *gerecht* ist, das zu tun (folgt man Habermas' Unterscheidung). Die ethische Frage richtet sich auf Lebensentwürfe und persönliches Wohl. Die moralische Frage richtet sich auf unparteiische (universalisierbare) Gerechtigkeit.

---

20 Hacker 2017: 7.

21 A. a. O.: 9.

## II Medizinethik (Wolfgang Huber)

Dafür sei ein prominentes Beispiel dargestellt und kritisch erörtert. Altbischof Wolfgang Huber hatte 2016 auf der Jahrestagung des Deutschen Ethikrates<sup>22</sup> zum Thema CRISPR den theologischen Hauptvortrag zur Sache gehalten. Er erörterte das Problem am Leitfaden von vier medizinethischen Prinzipien:

- ◆ ethisch: Selbstbestimmung und Schadensvermeidung,
- ◆ moralisch: Fürsorge und Gerechtigkeit.

Genuin theologische Argumente fehlen auffälliger Weise weitgehend und werden daher hier im Anschluss an die Erörterung von Hubers Argumentation eingebracht.

### 1 Fürsorge, beneficence

Huber erklärte: »die Solidarität mit den Leidenden gebietet, Möglichkeiten des Heilens zu entwickeln und zu nutzen. Gentechnische Verfahren sind dabei nicht ausgeschlossen«<sup>23</sup>. Unter diesem Aspekt »ist natürlich auch die Genomkorrektur an Keimzellen eine mögliche Wohltat.«<sup>24</sup> Weder ist das als ›künstlich‹ oder ›unnatürlich‹ abzuweisen (was dann für alle Medizin gelten würde), noch bringt Huber dagegen theologische Argumente vor. Dem ersten Prinzip zufolge ist Genchirurgie gegebenenfalls also sogar geboten. ›Menschen machen‹ oder ›designen‹ wäre aus Solidarität und zum Heilen grundsätzlich zu begrüßen.

### 2 Schadensvermeidung, nonmaleficence

Probleme der Genchirurgie sind bekanntlich unbeabsichtigte Mutationen an anderer Stelle (off-target-Wirkungen), oder unbeabsichtigte Nebenwirkungen epigenetischer Art. Die Frage verschärft sich, wenn diese Nebenwirkungen bei Keimbahn Eingriffen auch die Nachkommen betreffen.

---

22 Deutscher Ethikrat 2016, vgl. darin Huber 2016a. Vgl. für die weiterführenden Einlassungen der Leopoldina zur Sache Leopoldina 2024. Vgl. insbesondere die maßgebende Stellungnahme Deutscher Ethikrat 2019.

23 Huber 2016a: 34.

24 A. a. O.: 35.

Huber bringt hier ein ›Vorsichtsprinzip‹ zur Geltung<sup>25</sup>, im Anschluss an Hans Jonas: »Handle so, dass die Folgen deines Handelns vereinbar sind mit der Permanenz echten menschlichen Lebens auf Erden.«<sup>26</sup> Somit gelte die »Permanenz der Menschheit«<sup>27</sup> als Prinzip, das in allem Handeln zu beachten sei. »Das Verständnis des Menschen als kommunikativen Wesens und das damit verbundene Apriori der Menschheit als einer Kommunikationsgemeinschaft schließt die Selbstaufhebung der Menschheit als moralische Maxime oder als ethische Option aus.«<sup>28</sup> Hier ist theologisch gesehen die Grundmetapher der ›Schöpfung‹ aufgerufen, die damit konvergiert (bzw. bei Jonas im Hintergrund steht).

Die Frage ist allerdings, ob das nicht als ›anthropozentrisch‹ zu kritisieren wäre? Es wirft jedenfalls die Frage auf, ob der mögliche Nutzen eines Keimbahneingriffs die erheblichen Risiken und Gefahren rechtfertigt, die damit einhergehen. Huber schließt hier sehr weitgehend: »So lange solche Risiken weder ausgeschlossen noch in ihrem Ausmaß beschrieben werden können, ist ein international vereinbartes Verbot gentechnischer Eingriffe in die Keimbahn in einer moralischen Perspektive vergleichbar plausibel wie ein Verbot des Klonens.«<sup>29</sup> Das Prinzip der ›Schadensvermeidung‹ führt Huber demnach zum radikalen Verbot von CRISPR als Keimbahneingriff, denn es komme dem Klonen gleich. Nur, ist dieser Schluss zwingend? Das scheint durchaus nicht ohne weiteres plausibel. Denn mit einer Keimbahntherapie wird nicht geklont, sondern eben therapiert, sofern das möglich ist.

### 3 Selbstbestimmung bzw. das Persönlichkeitsprinzip

Huber meint:

»Zur Würde des Menschen gehört es, dass er als Person nicht austauschbar ist. Das bleibt er nur, solange er nicht einem von anderen entworfenen Bauplan gemäß konstruiert und produziert wird. Seine Freiheit hat mit der Unverfügbarkeit der Bedingungen wie der Gelegenheiten seines Lebens zu tun; Freiheit zeigt sich als Gestaltung von Kontingenz.«<sup>30</sup>

---

25 Huber 2016: 251 ff.

26 Jonas 2015: 40.

27 Huber 2016a: 36.

28 Ebd.

29 A. a. O.: 37.

30 Ebd.

Dafür rekurriert er auf Michael Sandel: »The drive to banish contingency and to master the mystery of birth diminishes the designing parent and corrupts parenting as a social practice governed by norms of unconditional love.«<sup>31</sup>

Huber folgert aus der Menschenwürde, dass die Individualität der Person verletzt würde, wenn sie »von einem anderen nach einem von ihm entworfenen Bauplan konstruiert und produziert« würde. Das stimmt allerdings nur unter der problematischen Voraussetzung, dass die Person durch diesen Bauplan determiniert wäre – als wäre das Genom tatsächlich derart determinierend. Das wäre eine Version von Substanzmetaphysik, heute in Gestalt einer Biometaphysik: zum *ens realissimum* und der *omnitude realitatis* wird das Genom erklärt. Sind nicht schon Zwillinge eine Widerlegung dessen? Zudem wäre von dem Argument auch eine religiöse Denkgewohnheit betroffen: sofern Gott die Personalität der Person bestimme und als Schöpfer womöglich sogar determiniere. Ist das auch eine Verletzung der Freiheit und Menschenwürde?

So wendet sich auch Huber gegen einen ›genetischen Determinismus‹ (den er zuvor indirekt aufgerufen hatte):

»Auch die Möglichkeiten der Genchirurgie sollten die Einsicht nicht verstellen, dass der Mensch sich nicht ›machen‹ lässt. Es wäre genetischer Determinismus, wenn man aus den neuen Möglichkeiten eine Gewissheit darüber ableiten wollte, dass ein Menschenleben leidfrei verläuft. Jeder weitere Fortschritt birgt auch neue Ungewissheiten und offene Fragen in sich. Auch in Zukunft werden Menschen lernen müssen, mit ihrer Verletzlichkeit umzugehen und ihre Schwäche einzugestehen.«<sup>32</sup>

Vor allem aber wird von Huber hier für *Kontingenz* argumentiert, nicht als Grund, sondern (lediglich) als Gegenstand von Freiheit. Nur wenn die Kontingenz (des Genoms) gewahrt bleibt, würden Freiheit und Unverfügbarkeit gewahrt. Stimmt das? Und wird damit nicht Kontingenz erstaunlich überhöht? Und wenn sich seine Freiheit gerade in der Gestaltung von Kontingenz zeigt, ist dann nicht Genchirurgie genau solch eine Gestaltung?

Geht es bei der Genchirurgie um *Unverfügbarkeit* (so wie angeblich am Lebensanfang und -ende)? Unverfügbares wird dazu ernannt, unverfügbar zu sein (wobei über das Unverfügbare bereits verfügt wird). Geht es nicht vielmehr um Unabsehbarkeit, Ungewissheit und Unsicherheit? Angesichts der Unabsehbarkeit der Risiken und Nebenwirkungen, also angesichts von Wissensmangel oder Evidenzmangel (mit Blumenberg) sollte man höchst vorsichtig sein und keinen Handlungszwang erzeugen.

31 Sandel 2007: 82 f.

32 Huber 2016b: 10.

Wenn dereinst die wirkliche Möglichkeit bestünde, durch einschlägige Forschung soweit zu kommen, gravierende Erkrankungen ›vorherwissend‹ zu verhindern, wäre es künftigen Generationen gegenüber zu verantworten, diese Möglichkeit nicht zu verwirklichen?

#### 4 Gerechtigkeitsprinzip

Die (unscharfe und daher eigens zu klärende) Differenz von Therapie und Enhancement notiert, sieht Huber so oder so ein Gerechtigkeitsproblem: Genchirurgie sei »nur für Menschen erschwinglich, die sich diese zusätzlichen Kosten im eigenen Interesse oder im Interesse ihrer Kinder leisten könnten und wollten.«<sup>33</sup> Daher würde dann »gesellschaftliche Ungleichheit durch gentechnische Mittel verschärft. Befähigungsgerechtigkeit und daraus folgend Beteiligungsgerechtigkeit würden, zusätzlich zu ohnehin bereits gravierenden sozialen Unterschieden, auch noch durch den ungleichen Zugang zu Möglichkeiten des Enhancement beeinträchtigt.«<sup>34</sup>

Das Argument ist allerdings nicht zwingend. Zum einen besteht dieses Gerechtigkeitsproblem leider in (fast) jeder Hinsicht medizinischer Versorgung, in manchen Staaten und Systemen mehr als in anderen. Und – das Gerechtigkeitsproblem könnte genauso als Argument für einen globalen ›Gene-drive‹ genutzt werden: die Möglichkeiten der Keimbahntherapie allen ›for free‹ zukommen zu lassen. Damit wäre zwar die Selbstbestimmung verletzt, wenn aber damit jedem künftigen Menschen bestimmte Krebsarten erspart blieben, wäre wohl kaum großer Widerstand dagegen zu erwarten.

#### 5 Zwischenstand

Gerechtigkeit ist immer ein Problem, nicht nur in diesem Fall – lässt sich aber ebenso (halbwegs befriedigend) regeln wie für alle anderen Konfliktfragen.

Selbstbestimmung ist potentiell gefährdet – ist aber gegebenenfalls und dann akzeptabel, wenn der Nutzen die Risiken klar überwiegt. Selbstbestimmung wird dort zum radikalen Problem, falls über künftige Generationen bestimmt wird. Nur tun wir das nolens volens ohnehin dauernd – und haben für diese ethische Asymmetrie der Generationengerechtigkeit erst ansatzweise ethische und rechtliche Regelungen (wie etwa bei Atommüll und Verschuldung; hier wäre Jonas weiterführend).

---

33 Huber 2016a: 39.

34 Ebd.



Fürsorge jedenfalls spricht für die Gentechnik.

Risiken aber sprechen dagegen, vor allem wenn sie unabsehbar sind (nicht aber ›unverfügbar‹). Solange die Risiken nicht kalkulierbar oder besser noch ausgeschlossen sind, sind gerade Keimbahneingriffe unzulässig.

Aber ist das ein prinzipielles Problem? Wenn durch Genchirurgie sicher und nebenwirkungsfrei bestimmte Krankheiten verhindert werden könnten, wenn z. B. durch Genchirurgie ›wie mit einer Masernimpfung‹ bestimmte Krebsarten verhindert werden könnten – *ab wann wäre es unterlassene Hilfeleistung, von solch einer genetischen Therapie keinen Gebrauch zu machen?*

### III Deutungsmachteskalation und -konflikte

Die Handlungsmacht, genauer gesagt das anthropogenerische Potential der Genchirurgie ethisch zu beurteilen und ggf. zu beschränken oder auch als ethisch geboten zu befördern, ist das Eine. Etwas deutlich Anderes ist, ihre *Deutungsmacht* hermeneutisch zu beurteilen: wie sie uns den Menschen anders sehen und denken lässt. Sie verschiebt die Grenzen des Denkbaren und Machbaren und damit die Grenzen des Menschseins. Darin liegt die anthropologische und theologische Brisanz für ›den Menschen‹. Verspricht doch Gentechnik als eine Anthropotechnik nicht nur einen Menschen 4.0, sondern regelmäßige Updates – allerdings mit dem Risiko diverser Bugs. Die Anthropotechnik gerät in eine Dynamik, die aus der Computertechnik vertraut ist – und die in ihrer Ökonomie von Versprechen, Verschiebung und Enttäuschung nicht nur faktisch einiges Täuschungspotential hat, sondern vor allem symbolisch und imaginär einiges Enttäuschungspotential.

Zunächst einmal ist es erstaunlich, dass das neue ›Scherenschleifen‹ solch eine Sensation geworden ist und die neue ›Gen-Schere‹ derartige Aufmerksamkeit findet. Messerschleifern, Wortschleifern, Linsenschleifern oder Begriffsschleifern ergeht es nicht so. Es scheint, als wäre (das Genomprojekt und seine Katerstimmung im Hintergrund nach großen Versprechen und ebenso großen Enttäuschungen) CRISPR ein Kristallisationspunkt, der geradezu unwiderstehliche Erwartungen und Hoffnungen weckt: ›Endlich haben wir die Mittel, Gene zu schreiben, genau zu manipulieren und können endlich realisieren, was wir wollen und wissen (oder auch noch nicht)‹.

Der metaphorisch nur naheliegende und wohl lang ersehnte Übergang vom Lesen zum Schreiben des genetischen Codes wird möglich und wirklich.<sup>35</sup> Was Grundschüler können oder Informatiker in ihrer Sprache beherrschen, wird endlich auch den Genetikern möglich. Technikgeschichte ist eben auch Macht-

---

35 Ebd.

geschichte, Ermächtigungsgeschichte, in der bisher Unmögliches möglich und dann Mögliches auch wirklich wird. Dabei geht es nicht um potestas (Herrschaft), sondern um potentia (Möglichkeit, Ermöglichung als Potenz) – und infolge derer auch um auctoritas: um Ansehen und Einfluss durch Zuschreibung, Erwartung und Hoffnung.

Das Wissen (Logos) und das Können (Ethos) der Anthropogenerik haben sich durch CRISPR nachhaltig verändert. Was einst nicht machbar war, wird machbar (das Unverfügbare also verfügbar). Mindestens so wichtig für die entsprechende Hoffnungs- und Sensationslage ist die Gemengelage der Gefühle in Pathos und Pathe. Hoffnungen erwachen und Heilserwartungen werden erweckt, alte Mängel, die Mängel des ›alten Menschen‹ zu kurieren (transhumanistisch) und den Alten endlich neu zu machen (posthumanistisch). Verfügbar wird nun endlich:

- ◆ Wer und was ich bin: meine Identität wird radikal verfügbar (sofern man dem entsprechenden Genglauben anhängt, die Identität werde durch das Genom definiert und determiniert).
- ◆ Wie ich geheilt werden kann: Heilung als Rettung vor den Mängeln des alten Daseins werden endlich machbar und selbstbestimmt gestaltbar (wenn denn die Mängel vor allem genetisch wären und genchirurgisch zu beheben).
- ◆ Nicht nur wer und was, sondern *wie und wozu* ich bin: Prophetie wird zur ›Realprophetie‹, die einen Sinn des (genetisch definierten) Daseins erschließt und bestimmbar macht: Das Wozu wird die Verlängerung, wenn nicht Verewigung des Lebens und seine Optimierung (wenn denn die Verewigung des Alten nicht die Hölle wäre).
- ◆ Und daher auch, wie ich perfektioniert werden kann: Erlösung (vom Übel) und Vollendung rücken in greifbare Nähe (wenn man im ›perfekten‹ Genome die Vollendung finden könnte).

Selbst in einem kleinen Hinterhoflabor könnte ein genetischer Scherenschleifer dann zum erfolgreichen Mitspieler in der großen Ökonomie der Versprechen und Erwartungen werden. Wenn dann lautstarke Scherenhändler Wunder versprechen, eskaliert das Problem: Die Deutungsmacht der Genchirurgie wächst und geht ihre eigenen Wege, je mehr sie verspricht oder sich andere von ihr versprechen. Der Wissenschaftler wird das für schlechten Populismus halten und für Übertreibungen der Presse (an denen die Versprechungen der Wissenschaft ihrerseits vielleicht nicht ganz unbeteiligt sein könnte). Aber ›wer‹ diese Übertreibungen in die Welt setzt und weitertreibt, ist gleichgültig für die Deutungsmachteskalation.

Die Dynamik und Pathik eskalierender Versprechen und Hoffnungen kennt

die Theologie nur zu gut aus den Christentumsgeschichten. Wenn Heilsmetaphern dann vollmundig und allzu wörtlich werden, folgt entweder eine hoffnungslose Übertreibung der Erwartungen – oder nach erwartbarer Enttäuschung eine Abwendung, die in Wut oder Indifferenz umschlagen kann. Man mag der Genchirurgie in ihrer Wirkungsgeschichte dergleichen nicht wünschen; aber diese Eskalationen zu vermeiden, ist alles andere als einfach, zumal in der Euphorie der schönen neuen Möglichkeiten.

Dagegen wäre zunächst und vor allem eine strenge Diät zu empfehlen, eine Diskretion der Versprechen, um nicht Enttäuschungen zu provozieren, die in Katerstimmung oder gar Wut und Gewalt umschlagen können. Nur – wenn die Versprechen erst einmal in der Welt sind und ihre eigenen Wege gehen (in riskanter Eigendynamik), wie könnte man ihrer dann noch Herr werden? Wie kann man eskalierende Deutungsmacht deeskalieren? Schon eine Wendung wie ›Mensch 4.0‹ verspricht 5.0 und so weiter: lauter schöne neue Updates. Nur, wo das vermeintlich Rettende ist, wächst die Gefahr auch. Denn die Geschichte anthropologischer Updates ist stets auch eine Käferzucht: die Bugs vermehren sich. Oder theologisch gesagt: Die mit ›Sünde‹ metaphorisch benannte Mängellage perpetuiert und potenziert sich in dem Versuch, ihr zu entkommen. Darin bekommt die gern gefeierte ›Selbstbestimmung‹ ihre abgründige Seite zu Gesicht.

#### IV Theologische Perspektiven zwischen Euphorie und Apokalyptik

In Sachen CRISPR sind die öffentlichen Resonanzen drastisch agonal, wenn nicht antagonistisch: Eutopie oder Distopie, und Euphorie gegen Apokalyptik. CRISPR gilt den einen als Gottes Werkzeug, den anderen als Teufelszeug. Für beide Seiten scheint es keine Frage zu sein, ob wir (therapeutische oder verbessernde) Eugenik betreiben dürfen. Es ist fraglos: ja oder nein.

Die *bejahende* Fraglosigkeit wird im Post- oder Transhumanismus entfaltet. Die *verneinende* Fraglosigkeit wird am deutlichsten in religiösen Traditionen: katholischen wie protestantischen (auch jüdischen, muslimischen, buddhistischen, konfuzianischen?). Das intuitive, womöglich fromm gemeinte Argument, wir dürften ›Gott nicht ins Handwerk pfuschen‹, ist dabei evidenter Weise ebenso falsch wie theologisch abwegig. Denn einerseits tun wir das dauernd und alltäglich – seit dem Griff zum Apfel wie in jeder selbstbestimmten Entscheidung, in jeder Kulturpraxis, die Natur zum Gegenstand hat. Andererseits setzt diese Unverfügbarkeitsthese voraus, Gott sei ein determinierender Supergenetiker, dem man bei seiner Naturgestaltung nicht zur Hand gehen dürfte. Nonsense ist das, weil Gott damit (mythisch wie metaphysisch) zum Supersubjekt stilisiert wird, was vielleicht Metaphysiker und Theisten

reizt, für eine christliche Theologie aber inkonsistent und abwegig ist. Man nähme die biblischen Traditionen nicht ernst genug, im Besonderen die christologische Schubumkehr des Gottesverständnisses, wenn man mit frommem Ernst einen solchen Supergenetiker anbeten würde. Mit einem abwegigen Allmachtsglauben gälte dieser Genetiker auch noch so eifersüchtig, dass jede Mitarbeit an der Naturgestaltung als Gefahr für den Allmächtigen erscheinen müsste. Solche Kruditäten sind zum Verzweifeln, für Teilnehmer wie für Beobachter.

Angesichts solch seltsamer Fraglosigkeiten besteht die hermeneutische Aufgabe vor allem in der Fraglichkeitsgewinnung und Entselbstverständlichung als Rückgewinnung eines Raums zur Nachdenklichkeit, um nicht den instinktiven Euphorien oder Apokalypsen zu folgen. Überhaupt zu fragen, ob wir Genchirurgie entwickeln und anwenden dürfen, gilt den einen schon als unnötig zögerlich, den andern aber als der Inbegriff des Übels. Und diese (mythische, metaphysische, religiöse oder schlicht naive) Fraglosigkeit, gilt es zu entselbstverständlichen.

1. Zunächst bedeutet die These der ›Unverfügbarkeit‹ des Genoms (geliehen von der Unverfügbarkeit der Gnade wie anders auch der Menschenwürde), bereits eine meist verkannte *Verfügung* über das Unverfügbare. Denn das Unverfügbare wird dazu ernannt. Ähnlich dem juristischen ›metapositiven‹ Satz von der Menschenwürde ist die Unverfügbarkeit ein Zeugnis und Bekenntnis, das eine Grenze zieht oder setzt, die als nicht gesetzt, sondern als fraglos vorgegeben behauptet wird.
2. Gott als Supersubjekt wird nur dann vermeintlich notwendig, wenn man eine (theologisch abwegige) ontologische und logische Allmacht behauptet. Dagegen liegt die Pointe der Macht Gottes vor allem in der Soteriologie: dass er so mächtig ist, selbst das Unvergebbare zu vergeben und die Sünder zu versöhnen. Erst von daher wird seine Macht in Schöpfung, Erhaltung und Vollendung bekannt: stets als erstlich und letztlich soteriologische Allmacht: so mächtig zu sein, Gottlosigkeit zu überwinden. Eine Allmacht des determinierenden Supergenetikers ist ›science fiction‹, eine naturwissenschaftlich induzierte Metaphysik.
3. Verkannt wird mit der metaphysischen Allmachtphantasie die schöpfungstheologische Eigendynamik der Welt und die legitime wie limitierte Autonomie des Menschen. Selbst bei Huber oszilliert es hier: Kontingenz als Index der Freiheit des Menschen – aber ein wohl doch vor allem allmächtiger Gott als metaphysische Sicherung gegen Fremdbestimmungen.
4. Ist also Menschenmachen allein Gottes Werk und ansonsten Sünde, Adams Griff zum Apfel als Metonymie der Autonomie? Eine fraglose Ablehnung von CRISPR gründet wohl am ehesten in der frommen Gewissheit, dass

das ›Lasst uns Menschen machen!‹ allein als Gottes Werk gilt: in Schöpfung und Erhaltung, Neuschöpfung, Versöhnung und Vollendung. Daraus resultiert ein Tabu, das aus Tabuisierung entstanden ist; moderner formuliert eine ›Unverfügbarkeit‹, die aus Unverfügbarmachung hervorging.

5. Theologisch gesehen ist daher die hier skizzierte Öffnung zur Nachdenklichkeit nötig, um die fraglose Bejahung oder Verneinung auf Distanz zu bringen und zu reflektieren. Üblicherweise würde die Theologie in eine ›religionstragende‹ Rolle gedrängt (von Religiösen wie von Nichtreligiösen): Die Erwartung ist, Theologie wird doch (hoffentlich oder leider) verstärken und begründen, was die Religion behauptet und bezeugt. Dann bliebe der Theologie nur zu begründen, was ihr im religiösen Bekenntnis zur ›Unverfügbarkeit‹ (des Lebens, des Menschen, des Genoms etc.) vorgegeben ist. Nur wäre damit die Lizenz zur Nachdenklichkeit und die Aufgabe der kritischen Religionsreflexion verstellt.
6. Christentümer sind meist nicht besonders zögerlich, Menschen anders, neu, besser machen zu wollen (in Mission/sgeschichte, Expansion der Institution, einst zur Not auch mit Macht und Gewalt, heute mit allen Mitteln der Medien). Denn im Herzen der Religion geht es permanent ums Menschenmachen und Neumachen: Wort und Sakrament sollen den Menschen neu machen, zum neuen Menschen im Unterschied zum alten. Alt versus Neu ist die eschatologische Differenz, um die sich alles dreht: Versöhnung und Neuschöpfung. Als deren Medium versteht sich die Religion in Gestalt der Kirche und deren Verwaltung der *media salutis* (römisch: als exklusives Medium). Also ist christliche Religionspraxis mit dem Anspruch verbunden, kraft dieser Medien Menschen neu zu machen – gewiss nicht autonom, sondern ›theonom‹ nach Maßgabe Gottes. Dabei nimmt Religion indes implizit oder explizit in Anspruch, ihrerseits Medium von Gottes Werk zu sein. ›Lasst uns Menschen neu machen!‹ ist ein Wort, in dem Gotteswort und Menschenwort zusammenkommen.
7. Gegen das Menschenmachen sollten die Christentümer daher prinzipiell wenig auszusetzen haben. Vielleicht geht es dann in der Gegnerschaft von Gentechnik und Religion um Konkurrenz und Competition: Wer kann das am besten oder wem steht das zu? Menschenwerk oder Gotteswerk im Kirchenwerk? Oder es ist eine Medienfrage: Wortwerk versus Medizintechnik? Im Geiste Gottes oder dem der autonomen Selbststeigerung? Heilung ist nicht Heil. Und Heil ist nicht Werk, Machwerk, sondern Gabe oder Ereignis. Unter solchen Voraussetzungen wird es verständlich, dass Religionsvertreter im Blick auf die Gentechnik als professionelle Bedenkenträger auftreten – unter Verkennung der genannten Einwände.
8. Eine kritische Differenz zeigt sich im Wirklichkeitsverständnis, wenn von CRISPR-Kritikerinnen wie -Befürworter ein erstaunlicher Genglaube ver-

treten wird. Für die Kritiker ist das Genom das ›Wesen des Menschen‹ (das es zu schützen gelte als ›Natur‹ oder ›Gottgewählt‹) – für die begeisterten Befürworterinnen gilt das gleiche invers. Was wir ›wirklich‹ sind und was uns im Innersten ausmacht und zusammenhält scheint das Genom zu sein. Beide teilen einen tiefsitzenden *Genglauben*: Als wäre ›mein Genom‹ das, was mich ausmacht, mein innerstes Wesen. Kritisch wäre das *Biometaphysik* zu nennen: zum Entscheidenden und Seinsgrund wird das Genom erklärt. War einst die aristotel(ist)ische Substanz der bestimmende Wirklichkeitsbegriff, ist es jetzt das Gen(om). Anstelle der Metaphysik tritt die Biologie – in generalisierender Funktion um apodiktische Urteile zu fällen. Dieser *Gebrauch* impliziert einen *Funktionswechsel* biologischer Modelle. Was als heuristisches Modell die Empirie anleiten mag, wird in ethischer, anthropologischer oder populärer Verwendung zur Biometaphysik. Hängt tatsächlich die Unantastbarkeit der Menschenwürde an der Unantastbarkeit des Genoms? Wie dargelegt erscheint das Aufrufen ›der Unverfügbarkeit‹ als demütig-hybrid. Es geht vielmehr um Unabsehbarkeit und eine entsprechend gebotene Diskretion.

9. Das Menschenbild der frommen wie der unfrommen Anthropotechniker ist beiderseits von einem erstaunlichen *Machbarkeitsglauben* bestimmt. Entweder wird Gott als der ›Macher‹ stipuliert und seine Vertreter als Unverfügbarkeitsverteidiger, nicht ohne manifesten Willen zur Deutungsmacht über die Differenz der ›Un/verfügbarkeit‹; oder der Mensch wird seltsam naiv als ›self-made man‹ verstanden. Kritisch rückzufragen ist hier: Was wird der Mensch gewesen sein? Welche Hoffnungen bestimmen unser Handeln? Heil in biologischer Reduktion nur als Heilung, als Krankheitseliminierung? Gelingendes Leben als *physisch leidfrei*? Ist das alles, was wir hoffen dürfen?
10. Nolens oder volens ist bei diesen Fragen eine ›ultimative Verantwortung‹ im Spiel, ob dem *Anderen* oder *dem* Anderen gegenüber (oder ›der Vernunft‹, ›dem Gewissen‹ gegenüber, oder welche Transzendenzsublimierungen auch immer aufgerufen werden). Eine christlich-theologische Perspektive kommt erst dann zum Tragen, wenn über die allgemeine Ethik hinaus das ›Gute‹ und das ›Gerechte‹ ›vor Gott‹ zu verantworten sind, bzw. im Lichte von Gott als dem Guten und gerechtmachenden Gerechten bestimmt werden. Mir scheint, als stünde das auch in Levinas' Humanismus des anderen Menschen im Hintergrund: das Fremdverhältnis als immanentes Medium des Gottesverhältnisses (was ihr dem Geringsten getan habt...). Theologisch sollten das Gute und das Gerechte daher nicht auseinanderfallen, weil beides kommunikative Eigenschaften Gottes sind. Die Pointe des Gottesverhältnisses (namens Glaube) ist, dass er uns diese Eigenschaften zuspricht. Das nennt sich ›Rechtfertigung‹: Gerechtsprechung des Sünders

als Gerechtmachung und Befreiung zur christlichen Freiheit. Diese uns ›zugeschriebenen‹ Eigenschaften intensiv auszuleben und weiterzugeben, ist dann der christliche Sinn des Lebens: möglichst wie Gott Güte und Gerechtigkeit zu kommunizieren.

11. Ob Genchirurgie zu den bevorzugten Medien der Kommunikation dieser Güte und Gerechtigkeit zählen kann, bleibt allerdings eine durchaus strittige und pikante Frage. Auszuschließen ist es aber keineswegs. Vor allem ›negative Eugenik‹, also Heilung bzw. Therapie kann durchaus dem Guten wie Gerechten dienlich sein, selbst coram deo. Die m. E. entscheidende Frage daher ist nicht Entweder/Oder, sondern *in wessen Geist* von Medizintechniken Gebrauch gemacht wird. Das dürfte das enhancement exklusiv für Reiche ebenso ausschließen wie die Fabrikation eines Übermenschen oder verantwortungslose Experimente. Nicht die Technik selber, sondern der Geist ihres Gebrauchs entscheidet letztlich.
12. Dürfen wir Menschen machen, neumachen und medizin- oder religions-technisch ›designen‹? Das tun wir ständig: mit uns selbst, mit unseren Kindern und Nächsten... Selbst oder gerade Religionen tun das, wenn denn der alte Mensch neu werden soll. Entscheidend ist daher nicht ›ob‹, sondern ›wie‹ und in welchen Medien. Theologisch genauer gesagt: *In welchem Geist?* Dem der Machbarkeitslust oder der Fürsorge und Verantwortung? Der Gewinnmaximierung oder (welcher?) Gerechtigkeit? Dem der Selbstoptimierung und -steigerung, oder der Fremderhaltung? Theologisch verdichtet: der Selbstliebe oder Nächstenliebe? Dabei ist nicht zu vergessen: Jeder ist der Nächste. Das christliche Gottesbild jedenfalls dreht sich nicht um eine Allmachtsfigur, sondern um den Gekreuzigten als die Figur lebensgefährlicher Nächstenliebe. Im Geiste Christi könnte allerdings mehr erlaubt sein, als man glauben möchte. In Markus 2,27 heißt es: »Und er sprach zu ihnen: Der Sabbat ist um des Menschen willen gemacht und nicht der Mensch um des Sabbats willen.« Das Gesetz ist um des Menschen willen da, nicht umgekehrt. Was dem Nächsten in Liebe dient, kann womöglich auch das Moralgesetz überschreiten – eine nicht ungefährliche Lizenz zur Gesetzesüberschreitung.

## V Postscriptum: Ausblick in die Hölle

Was das Christentum verspricht, wurde und wird von anderen Kulturtechniken ›beerbt‹, übernommen, perfektioniert oder imperfektioniert, betrieben oder übertrieben und so oder so erstaunlich erfolgreich bewirtschaftet: Kunst, Ökonomie, Politik, Medizin und Biotechnologie – im friendly oder unfriendly takeover.

Wenn andere Kulturtechniken wie die Genchirurgie neue oder zumindest bessere Menschen versprechen, wird das von der Religion kritisch gesehen, nicht zuletzt als illegitime oder letztlich inhumane Selbststeigerung und -vollendung. Solch ein Deutungsmachtkonflikt um den Menschen von 4.0 ad infinitum ist nur zu verständlich, wenn es sich um konkurrierende Anthropotechniken handelt.

Die gentechnische Übernahme des ›Menschenmachens‹ kann moralinhaltig kritisiert werden, aber auch pointierter. Denn, was könnte in der Selbststeigerung entstehen, wenn darin nolens volens auch die Mängel gesteigert werden, die schon vorausgesetzt sind und stets wieder in Anspruch genommen werden müssen? Die *conditio humana* kann auch der Trans- oder Posthumanismus nicht überspringen, wenn er denn von Menschen betrieben würde. Menschengemachte Menschen, und seien es ›Übermenschen‹, zehren von den Bedingungen der ›Fehlbarkeit des Menschen‹ (mit Ricœur gesagt) oder des sich immer schon Selbstverfehlthabens. Theologisch formuliert: Selbststeigerung des Sünders (d. h. des Gottesbeziehungslosen) setzt voraus und verlängert nur, was überwunden werden soll. *Deswegen* ist der Mensch ein *homo incapax*: Er kann nicht loswerden, was er nicht lassen kann und will.

Hölle in einem theologisch präzisen Sinn ist die *Verewigung* des Alten, also des status quo menschlichen Daseins, in welcher Update-Version auch immer. Wenn alles beim ›Alten‹ bleibt, auf ewig verlängert, wird das infernal. Hölle ist das zu nennen, weil der status quo unheil und unversöhnt ist, wie das dauernde ›Seufzen der Kreatur‹ anzeigt (Röm 8,18 ff.). Die Konsequenz dürfte sein, dass die *Verewigung* ›des Menschen‹ mit biotechnologischen Mitteln auf Dauer nur die Hölle zu bieten hat – weil lediglich das Alte verewigt wird und in der Selbststeigerung auch alle Übel mitgeschleppt und womöglich sogar gesteigert werden.

Dagegen würden Posthumanisten einwenden, sie wollten ja keine *Verewigung* der Mängellage, sondern die definitive Heilung von allen Mängeln. Die Rückfrage ist dann nur, ob Körperperfektionierungstechniken das leisten können. Angenommen es gelänge, auf Carbon- oder sogar auf Siliciumbasis alle körperlichen Schwächen von Leid, Krankheit und Tod zu überwinden – wäre diese Heilung dann ›Heil‹ zu nennen und dieses Leben es wert, ewiges Leben zu werden? Eine ›Zeit ohne Tod‹, wie in der Distopie von José Samarago<sup>36</sup>, wäre mit ihrer Verlängerung aller Übel schwerlich wünschenswert, zumindest für nachdenklichere Zeitgenossen.

Das vielgequälte ›mind-body‹ Problem scheint im Trans- wie im Posthumanismus so ›gelöst‹ zu werden, dass der Mensch *naturalistisch* auf den ›body‹

---

36 Vgl. Blumenberg 1986: 372 (XXII Der genetische Code und sein Leser).



reduziert wird: alles Unheil sind Körpermängel; und dass es rationalistisch reduziert wird auf einen möglichst leiblosen ›mind‹, der sich auf Siliciumbasis perfektionieren und verewigen lässt. Dass womöglich alles Menschliche am Menschen *dazwischen* liegt und nicht im ›Eigenen‹, sondern in zwischenleiblichen Beziehungen (Fremd-, Sozial-, Gottesverhältnisse), fällt dabei raus – und eben auch, dass das Unheil ebenda seinen Ort hat, nicht ›bloß‹ in Körper- oder Geistmängeln. Der Solipsismus, der Dualismus bzw. Reduktionismus und der erstaunlich naive Glaube an die Machbarkeit (nicht nur Möglichkeit, sondern den ›homo capax‹) lassen erhebliche *Malitätsmaximierungen* erwartbar werden, wenn trans- oder posthumanistische Phantasien ins Werk gesetzt werden.

## Literatur

- Blumenberg, Hans 1981: Anthropologische Annäherung an die Aktualität der Rhetorik. In: Ders.: Wirklichkeiten, in denen wir leben. Aufsätze und eine Rede. Stuttgart, Reclam: 104–136.
- Blumenberg, Hans 1986: Die Lesbarkeit der Welt. Frankfurt/M., Suhrkamp.
- Blumenberg, Hans 1988: Matthäuspassion. Frankfurt/M., Suhrkamp.
- Clivaz, Claire 2017: Die Bibel im digitalen Zeitalter Multimodale Schriften in Gemeinschaften. In: ZNT 20 (39/40): Sola Scriptura: 35–57.
- Deutscher Ethikrat 2016: Zugriff auf das menschliche Erbgut. Neue Möglichkeiten und ihre ethische Beurteilung. Simultanmitschrift der Jahrestagung vom 22. Juni 2016. Berlin. <https://www.ethikrat.org/fileadmin/PDF-Dateien/Veranstaltungen/Jt-22-06-2016-Simultanmitschrift.pdf> (abgerufen am 15. 11. 2024).
- Deutscher Ethikrat 2019: Stellungnahme: Eingriffe in die menschliche Keimbahn. Berlin. <https://www.ethikrat.org/fileadmin/Publikationen/Stellungnahmen/deutsch/stellungnahme-eingriffe-in-die-menschliche-keimbahn.pdf> (abgerufen am 15. 11. 2024).
- Elsberg, Marc 2016: Helix – Sie werden uns ersetzen. München, Blanvalet.
- Epd 2020: Bischof Meister hält digitales Abendmahl für möglich. In: evangelisch.de, 27. 11. 2020. <https://www.evangelisch.de/inhalte/178990/27-11-2020/bischof-meister-haelt-digital-gefeiertes-abendmahl-fuer-moeglich> (abgerufen am 15. 11. 2024).
- Epd 2020a: Württembergische Landeskirche debattiert über virtuelle Abendmahlsfeiern. In: evangelisch.de, 04. 07. 2020. <https://www.evangelisch.de/inhalte/172241/04-07-2020/wuerttembergische-landeskirche-debattiert-ueber-virtuelle-abendmahlsfeiern> (abgerufen am 15. 11. 2024).

- Epd 2020c: Theologe: Digitale Kirche nur vorübergehender Ersatz. In: evangelisch.de, 19.03.2020. <https://www.evangelisch.de/inhalte/167432/19-03-2020/theologe-digitale-kirche-nur-voruebergehend-ersatz> (abgerufen am 15.11.2024).
- Götze, Tobias 2023: Negative Anthropologie. Zur Bewandtnis von Macht und Begründung von Unbestimmbarkeit in der Lehre vom Menschen. Diss. (Masch.) Rostock.
- Hacker, Jörg (Hg.) 2017: Ethische und rechtliche Beurteilung des genome editing in der Forschung an humanen Zellen. Halle/Saale, Leopoldina.
- Huber, Wolfgang 2016: Ethik. Die Grundfragen unseres Lebens von der Geburt bis zum Tod. München, Beck.
- Huber, Wolfgang 2016a: Eine neue Ära? Ethische Fragen zur Genomchirurgie. In: Deutscher Ethikrat: Zugriff auf das menschliche Erbgut. Neue Möglichkeiten und ihre ethische Beurteilung. Simultanmitschrift der Jahrestagung vom 22. Juni 2016: 30–39. <https://www.ethikrat.org/fileadmin/PDF-Dateien/Veranstaltungen/Jt-22-06-2016-Simultanmitschrift.pdf> (abgerufen am 15.11.2024).
- Huber, Wolfgang 2016b: Zugriff auf das menschliche Erbgut. Neue Möglichkeiten und ihre ethische Beurteilung. Jahrestagung des Deutschen Ethikrates. Eine neue Ära? Ethische Fragen zur Genomchirurgie: 1–12. Berlin, 22. Juni 2016. <https://www.ethikrat.org/fileadmin/PDF-Dateien/Veranstaltungen/vortrag-huber-jt-2016.pdf> (abgerufen am 15.11.2024).
- Jonas, Hans 1984: Der Gottesbegriff nach Auschwitz. In: Hofius, Otfried (Hg.): Reflexionen finsterner Zeit. Zwei Vorträge von Fritz Stern und Hans Jonas. Tübingen, Mohr-Siebeck: 63–86.
- Jonas, Hans 2015: Das Prinzip Verantwortung. Erster Teilband: Grundlegung. Herausgegeben von Dietrich Böhler und Bernadette Herrmann. Freiburg/Brsg., Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Krüger, Oliver 2019: Virtualität und Unsterblichkeit. Gott, Evolution und die Singularität im Post- und Transhumanismus. Freiburg/Brsg., Rombach.
- Luther, Martin 1518: Disputatio Heidelbergae habita/Heidelberger Disputation (1518). In: Härle, Wilfried/Schilling, Johannes/Wartenberg, Günther (Hg.): Martin Luther. Lateinisch-Deutsche Studienausgabe, 1, Der Mensch vor Gott. 2006. Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt: 35–70.
- Leopoldina 2024: Genomchirurgie. In: leopoldina, o. J. <https://www.leopoldina.org/themen/genomchirurgie/> (abgerufen am 15.11.2024).
- Mayr, Walter 2017: Kanzlerkandidat Sebastian Kurz. Der Zocker. In: Der Spiegel, 11.10.2017. <http://www.spiegel.de/spiegel/sebastian-kurz-will-kanzler-in-oesterreich-werden-was-ist-sein-plan-a-1172018.html> (abgerufen am 15.11.2024).

- Ricœur, Paul 1996: *Das Selbst als ein Anderer*. Übersetzt von Jean Greisch. München, Wilhelm Fink Verlag.
- Sandel, Michael 2007: *The Case against Perfection. Ethics in the Age of Genetic Engineering*. London, Belknap Press.
- Stoellger, Philipp 2021: *Thing or No-Thing: Robots Are Not Just a Thing, Not yet a Human. An Essay in Thinking Through Media by Hermeneutics of Difference*. In: Floyd, Juliet/Katz, James/Schiepers, Katie (Hg.): *Perceiving the Future through New Communication Technologies*. Cham, Springer: 91–111.
- Tugendhat, Ernst 1993: *Vorlesungen über Ethik*. Frankfurt/M., Suhrkamp.
- Voss, Christiane/Engell, Lorenz (Hg.) 2015: *Mediale Anthropologie*. Paderborn, Wilhem Fink Verlag.
- Voss, Christiane/Engell, Lorenz/Krtilova, Katerina (Hg.) 2018: *Medienanthropologische Szenen. Die conditio humana im Zeitalter der Medien*. Paderborn, Wilhem Fink Verlag.
- Voss, Christiane/Engell, Lorenz/Othold, Tim (Hg.) 2023: *Anthropologies of Entanglements. Media and Modes of Existence*. New York, Bloomsbury.
- Zeh, Juli 2005: *Spieltrieb*. 7. Auflage. Frankfurt/M., Schöffling.



## Mensch 4.0

Das zoon logon echon und der logos ex machina

Jochen Hörisch

### I

»Veni, sancte spiritus, et emitte caelitus lucis tuae radium« (Komm, Heiliger Geist, und sende uns deine himmlischen Lichtstrahlen) heißt es in einem Messgesang, der auch erklingt, wenn ein Konklave zur Wahl eines neuen Papstes schreitet. Ob der Heilige Geist immer dort weht, wo der Heilige Vater weilte oder weilte, wird nicht nur von Protestanten in Zweifel gezogen. Ein Witz, der gerade nach dem Pontifikat von Benedikt XVI. auch in katholischen Kreisen Konjunktur hat, lautet: Die göttliche Dreifaltigkeit beratschlagt, wohin der diesjährige Betriebsausflug führen soll. Nach Jerusalem, schlägt Gottvater vor. Lieber nicht, sagt sein Sohn, an diesen Ort habe ich schlechte Erinnerungen, da wurde mir am Karfreitag übel mitgespielt. Man solle doch nach Indien reisen, meint daraufhin der Heilige Geist. Da gäbe es zu viel Gedränge, nämlich zu viele problematische Götterkollegen, lehnt der Herr ab. Dann reisen wir eben nach Rom, meint Jesus Christus. O ja, gute Idee, ruft der Heilige Geist, da war ich noch nie. Um der konfessionellen Ausgeglichenheit und der ökumenischen Verständigung willen sei hinzugefügt, dass es diesen Witz auch mit der Variante gibt ›nach Hannover, da war ich noch nie‹.

Ob in Jerusalem, Indien, Rom, Hannover oder anderswo – die profane Entsprechung des Heiligen Geistes ist heute nicht auf Anruf, sondern auf Abruf allgegenwärtig (wenn man vom selten problematisierten Umstand absieht, dass viele Menschen wegen eines Mangels an Geld, an Bildung und an Zugän-

gen zur Medientechnik noch aus der vernetzten Weltgesellschaft exkludiert bzw. exkommuniziert sind). Seit Ende des Jahres 2022 erobert das Artificial Intelligence-Programm GPT (Generated Pretained Transformer) alle Weltecken. Und alle Welt, die sog. westliche und logozentrische voran, reagiert aus schnell nachvollziehbaren Gründen erregt. Denn GPT zielt faszinierend auf das bzw. zieht kränkend ein in das Zentrum des menschlichen Selbstverständnisses. Menschen verstehen sich (weitgehend kulturübergreifend) als die privilegierten Lebewesen, die die Sprache haben. Diese Definition aus der Politik des Aristoteles ist Kernbestand von Anthropologien aller Art: der Mensch ist das ζῷον λόγον ἔχον (zoon logon echon) und damit zugleich das kommunikativ begabte und intersubjektiv offene ζῷον πολιτικόν (zoon politikon).<sup>1</sup> Er vermag, Sätze zu bilden und Projekte voranzubringen, die zuvor in jedem Wortsinne unerhört waren. Der Mensch generiert Neues – zwar nicht ganz so souverän wie der Gott der Genesis, der ihn nach seinem Bilde schuf, aber doch in zunehmend beeindruckender bzw. ihn selbst nachdenklich stimmender Weise. Und eben dies gelingt auch dem GPT-Programm, dessen erster Akronym-Buchstabe (g für generativ) ja auf die Differenz zu früheren Formen von Computer-Fähigkeiten verweist. Rechenknechte ermöglichen nicht mehr ›nur‹ den Zugriff auf ungeheure Datenmengen, sondern generieren selbst aus diesen Daten neue semantisch-syntaktisch kohärente Sätze, so wie Chomskys generative Transformationsgrammatik es analysiert hat. Und diese durch Vektoren-Mathematik und virtuose Algorithmik erzeugten neuen Sätze lassen sich von denen, die durch *human intelligence* (HI) generiert werden, nicht unterscheiden, generieren sie doch diskussionswürdige Thesen, überlegt klingende Einschätzungen, vernünftig vertretbare Meinungen, plausible Antworten auf Fragen aller Art und dergleichen mehr. Dass unter dem, was GPT generiert, auch der eine oder andere Blödsinn anzutreffen ist, dementiert nicht etwa, sondern verstärkt die gespenstische Nähe zwischen der GPT-Intelligenz und dem zoon logon echon.

Wie viele Zeitgenossen auch habe ich die Fähigkeiten von ChatGPT sogleich zu testen versucht. Und wie viele andere auch bekam ich Anlass zum spontanen Kopfschütteln. Als ich narzisstisch fragte, was GPT über mich weiß, erhielt ich eine seltsame Antwort, die da lautete:

»Jochen Hörisch ist ein bekannter und profunder deutscher Germanist und Kulturwissenschaftler (einverstanden, J. H.). Er wurde 1951 (richtig, J. H.) in Bochum (Blödsinn: in Bad Oldesloe, J. H.) geboren und studierte Germanistik (richtig, J. H.), Anglistik (falsch: Geschichte, J. H.) und Philosophie (richtig, J. H.) an der Ruhr-Universität Bochum (falsch: in Düsseldorf, Paris und Heidelberg, J. H.). Dort (also in Bochum – falsch: in Düsseldorf, J. H.) wurde er mit einer Arbeit über das Thema ›Der

1 Aristoteles: *Politeia* 1253 a.

Erzähler bei E. T. A. Hoffmann< promoviert (falsch: mein Dissertationsthema war die frühromantische Poetologie, J. H.). Zudem erlangte er 1985 an der Universität-Gesamthochschule Paderborn die Habilitation mit einer Arbeit über das Thema ›Die Biologie des Schreibens‹ (wundersam falsch, ich wurde 1983 an der Universität Düsseldorf mit einer Untersuchung über die Bildungsromane von Goethe, Keller und Thomas Mann habilitiert, J. H.). / Hörisch gehört zu den bedeutendsten deutschen Literatur- und Kulturwissenschaftlern und hat während seiner Karriere zahlreiche wichtige Werke publiziert (sehr freundlich, vielen Dank, J. H.).«

Und so geht's abenteuerlich weiter; spätestens an der Stelle, an der GPT mir kontrafaktisch ein Bundesverdienstkreuz attestiert, überkam mich die böse Vermutung, dass sich GPT als sehr menschlicher Geist erweist, indem er (der Geist) bzw. es (das Programm) sich über mich lustig machen will – und das auch schafft. Denn fast alles an diesem Text ist herrlich falsch, so u. a. der Hinweis, zu meinen »bekanntesten Arbeiten« zähle *Das Vaterunser*, dessen Verfasser ich aber nicht bin, über das ich allerdings einen kleinen Text publiziert habe. GPT prozediert und generiert Satzfolgen weit von den Fakten entfernt, die man einigermaßen verlässlich etwa bei Wikipedia über so gut wie alles, also auch über mich erfahren kann. Aber eben dies, so meine schlichte profane Erleuchtung, nähert die AI von GPT der HI an: nicht nur ein Mensch, auch GPT kann munter Falschaussagen produzieren.<sup>2</sup> Der mir unterstellte akademische Lebenslauf beruht offenbar auf extrapolierten Vektoren aus der Datenmenge über mich – so, wie dort zusammengeneriert, hätte mein akademisches Leben auch aussehen können. Es ist fast bedauerlich, dass die baldige Korrektur solcher Fehler absehbar ist. Genügt doch eine simple Erinnerung an die aus dem Rückblick belächelnswerten Fehleinschätzungen von Computerpotential, um der Genauigkeit von GPT eine günstige Prognose zu stellen. Die Leistungen eines Computers seien schon beeindruckend, hieß es noch in den frühen Neunzigerjahren, aber er werde nie in der Lage sein, einen Schachweltmeister zu besiegen. Dem Deep Blue-Programm gelang es dann 1996, den damaligen Schachweltmeister Garri Kasparow zu schlagen. Eine mit prometheischer Scham<sup>3</sup> verbundene Niederlage nicht nur für ihn, sondern auch für die Unterschätzer von AI-Potential, die sich dann auf das ungleich komplexere und trickreichere Go-Spiel fokussierten – dieses biete dem Computer keine Siegeschancen. Es dauerte immerhin zwanzig Jahre, bis nach der Niederlage eines Schwachweltmeisters auch der weltbeste Go-Spieler kapitulieren musste. 2016 besiegte die

2 Von ähnlichen Versuchen berichtet neben vielen anderen auch, Cap 2023: 344 f.

3 Mit der Formel ›prometheische Scham‹ hat Günter Anders schon vor einem halben Jahrhundert in seinem Hauptwerk *Die Antiquiertheit des Menschen* das Gefühl der Unterlegenheit charakterisiert, das Menschen angesichts der Leistungsfähigkeit ihrer technischen Innovationen empfinden. »Die Geräte sind die ›Begabten‹ von heute.« (Anders 1980: 40).

Google-Software AlphaGo den Go-Meister Lee Sedol und ein Jahr später auch den als genial geltenden chinesischen Go-Spieler Ke Jie. Generative AI besiegt geniale Menschen.

Nicht nur bei Rechenaufgaben und komplexesten Spielen, auch in der Sphäre des Logos, der Wörter und des Tiefsinns muss das zoon logon schon mit Beschämungen durch AI rechnen. Die diesen Sphären zuzurechnende Aufgabe, die ich GPT gestellt habe, hat das ja noch ganz junge Programm in wenigen Sekunden respektabel gemeistert. ›Dichte ein Sonett über Vergänglichkeit‹ lautete (ohne das Wort ›bitte‹, das ich wohl verwendet hätte, wenn ich mich an einen lyrisch begabten Menschen gewendet hätte) meine Aufforderung. Und GPT tat wie befohlen und zauberte in wenigen Sekunden diese Zeilen aufs Display:

Du bist ein Sterblicher, so wie ich,  
Dein Leben ist voller Höhen und Tiefen,  
Doch am Ende bleibt alles nur Asche und Staub,  
Die Vergänglichkeit ist unausweichlich.

Einst warst du jung und unbeschwert,  
Doch die Zeit verstreicht wie Sand durch unsere Hände,  
Und wir müssen akzeptieren, dass alles endet.  
Das Leben ist eine Achterbahnfahrt ohne Rettung.

Der Tod ist ein unvermeidliches Schicksal,  
Und doch sollten wir versuchen, unser Leben zu genießen,  
Solange wir noch hier sind auf dieser Welt.

Denn am Ende zählt nicht das Material,  
Sondern die Erinnerungen, die bleiben werden,  
In den Herzen derer, die uns geliebt haben.

Die Qualitäten eines Sonetts aus der Feder von Shakespeare, Goethe oder Rilke haben diese Zeilen sicherlich nicht. Die fundamentalen formalen Anforderungen an die Sonettform aber hat GPT immerhin erfüllt: Zwei Quartette und zwei Terzette, so soll's, so muss es sein. Subtilitäten wie Reime, Enjambements, suggestives Metrum etc. weist der GPT-Text nicht auf – noch nicht. Fraglos aber übertreffen die poetischen Fähigkeiten des GPT-Programms die des Verben scheuenden und sich auf sechs Zeilen beschränkenden Poesieautomaten, der seit zwei Jahrzehnten im Marbacher Literaturmuseum zu bewundern ist. Bekanntlich hat ein bedeutender Lyriker, nämlich Hans Magnus Enzensberger, diesen Automaten konzipiert. Wie der ingeniose Rezensionsautomat,



den Stephan Krass 2010 im ZKM Karlsruhe installiert hat, zeugt der Marbacher Poesieautomat davon, dass ausgerechnet Poeten und andere geistreiche Köpfe früh Einblick in die generativen Möglichkeiten künstlicher Intelligenz hatten. Das GPT-Programm aber generiert eben nicht nur Poesie oder Rezensionen, sondern Texte aller Art über schlechthin alles.

Nicht nur die Form, auch die tiefsinnige Aussage der GPT-Zeilen ist – leider – akzeptabel. GPT hat Recht: Der Tod ist in der Tat ein unvermeidliches Schicksal, und alles endet einmal. Das ist, je nach Bewertungsperspektive, eine gehobene Trivialität oder das hat fast das Niveau von Wagners Wotan. Auch wenn der Tiefsinn der GPT-Zeilen über Vergänglichkeit weder falsch noch sonderlich originell ist, halten die Verse eine Überraschung bereit. Nämlich die, dass GPT problemlos die erste Person Singular verwendet und die direkte Adressierung nicht scheut, sich also als Subjekt ausgibt, das sich intersubjektiv eingebettet weiß. »Du bist ein Sterblicher, so wie ich.« GPT teilt nicht bloß Informationen mit, es pflegt die kommunikative Kunst der Mitteilung und baut eine intersubjektive Beziehung auf. Wer ›ich‹ sagt, macht Ansprüche auf einen Subjektstatus geltend. Aber wer sagt denn da gleich in der ersten Zeile des GPT-Sonetts ›ich‹; wer spricht mich mit ›du‹ an; wer trauert mit mir über Vergänglichkeit; wer unterstellt die starke Gemeinsamkeit zwischen ›ich‹ (= AI) und ›du‹ (= HI)? Die Wendung »Du bist ein Sterblicher, so wie ich« impliziert den Satz »Ich bin ein Sterblicher, so wie du«. Diese Kumpanei ist nun ein starkes Stück. Denn die eigentliche, die harte Grenze zwischen humaner und künstlicher Intelligenz wird durch zwei einander korrespondierende Kriterien angezeigt: Humane Intelligenz ist anders als AI erstens körperbasiert, also nicht einfach nur hardwaremäßig, sondern biologisch eingebettet. Die Frage, »ob man ohne Körper denken kann«, hatte Jean-François Lyotard schon 1978 in aller Klarheit gestellt.<sup>4</sup> Zum Daten aller Art prozedierenden Hirn gehört nun eben bei der HI ein vergänglicher Körper, der zweitens nicht zuletzt wegen dieser seiner Vergänglichkeit mit starken Emotionen versehen ist. Das *zoon logon echon* bzw. das *animal rationale* ist immer auch ein irrationales, nämlich von Affekten, Stimmungen, Emotionen und Trieben geleitetes Wesen. Seine Vernunft ist keine reine, sondern eine unreine Vernunft.<sup>5</sup> Menschen sind nicht nur bewusste, sondern selbstbewusste, also über Bewusstsein von ihrem Bewusstsein verfügende Wesen. Wer sich aber seiner selbst bewusst ist, ist sich seiner als ein so oder so gestimmtes Lebewesen bewusst, das z. B. Heimweh hat oder verliebt, depressiv, hasserfüllt, neugierig oder euphorisch ist.

---

4 Lyotard 2019: 23–50. Dass Intelligenz nicht an ein isoliertes Hirn, sondern dieses an einen zugleich leistungsfähigen und fragilen Körper gebunden ist, ist auch das leitende Argument in der Studie von Lenzen 2023.

5 Vgl. Hörisch 2011.

Menschliches Selbstbewusstsein ist ohne Gestimmtheit nicht zu haben – ein Argument, das u. a. im Denken von Hermeneutiker\*innen und Phänomenolog\*innen wie Wilhelm Dilthey, Hermann Schmitz, Gernot Böhme, Bernhard Waldenfels und Sabine Döring<sup>6</sup> eine bedeutende Rolle spielt<sup>7</sup>, seltsamerweise aber in den hochsubtilen Überlegungen der von Dieter Henrich geprägten Heidelberger Schule der Selbstbewusstseinsphilosophie weitgehend ausgeblendet wird.<sup>8</sup>

Womit wir sogleich im heißen Zentrum der Diskussion über Identität und Differenz von AI und HI sind. Menschen müssen künstlicher Intelligenz spätestens seit den Präsentationen von GPT-Leistungen konzederen, die von den eigenen kaum mehr zu unterscheiden, die ihnen in vielfacher Hinsicht gar überlegen sind. Kaum: Auch wenn GPT-Texte nicht mit digitalen Wasserzeichen versehen sind, die sie als solche kenntlich machen, sind sie daran erkennbar, dass sie allzu viel wissen, also Fausts Wunsch erfüllen: »zwar weiß ich viel, doch möchte ich alles wissen.« So viel wie das Internet oder GPT kann kein Mensch wissen, so viele kluge (und dumme!) Texte wie GPT kann kein leibliches Erdenwesen generieren. Die Regionalbischöfin von Hannover Petra Bahr hat deshalb in einem Interview mit der Zeitschrift *Art* GPT als vorerst letzte der großen Kränkungen charakterisiert, die neuzeitlich-modernen Menschen widerfahren sind:

»Wahrscheinlich findet gerade die vierte große Kränkung der Menschen statt. Nach Kopernikus, der ihn nicht länger im Mittelpunkt des Universums ansiedelte, Darwin, der dem Menschen den Titel ›Krone der Schöpfung‹ nahm, und Freud, der ihm die Kontrolle über seine Psyche absprach, beraubt ihn nun also die KI erneut seiner überlegenen Stellung in der Welt.«<sup>9</sup>

Bei aller Beschämung und Kränkung, die Menschen durch AI erfahren, bleibt doch die starke und nicht auszuräumende Vermutung, dass GPT auf diese seine Überlegenheit nicht gefühlsstark (etwa mit Arroganz, Triumphgefühlen, Versagensangst oder dem Bedürfnis, sich zur Belohnung für beeindruckende Leistungen ein Besäufnis zu gönnen) reagiert. Der kitschigste Einwand gegen AI erweist sich als der stärkste: Computer sind herz-, gefühls- und seelenlos. Eben dieser Mangel macht AI so stark. Computern mangeln die Mängel, die die Anthropologie uns »instinktgebundenen Mängelwesen« (so die berühmt-berühmte Formel Arnold Gehlens) zugesprochen hat. Zu konzederen ist aller-

6 Ausdrücklich genannt sei nur Döring 2009.

7 Von der reichen Literatur zu diesem Thema sei nur genannt Gisbertz 2011.

8 Vgl. die Beiträge zu Frank/Kuneš 2021.

9 Bahr 2023.

dings, dass AI erfolgreich Gefühle simulieren kann. Schon 1966 stellte Joseph Weizenbaum sein Programm ›Eliza‹ vor, das seinen Namen der gefühlsstarken Figur Eliza Doolittle aus dem 1913 uraufgeführten ›Pygmalion‹-Schauspiel von George Bernard Shaw verdankt, in dem das antike Motiv des Statuenzaubers modern rundumerneuert wird. Eine Statue wird lebendig, ein Dienstmädchen voll munterer bzw. fataler Lust an ordinären Ausdrücken wird zur feinen Herzogin mit stiffer Upper Lip umprogrammiert. Es ist symptomatisch, dass die Konjunktur von AI mit der des Pygmalion-Stoffes einhergeht, was Blockbusterfilme wie *Barbie* und *Poor Things* belegen, die um die Menschwerdung von Puppen kreisen. Weizenbaums Computerprogramm Eliza konnte schon vor Jahrzehnten erfolgreich empathische Therapeutenkommunikation simulieren. ChatGPT kann, wie in einem Gespräch deutlich wird, das der Psychologe Georg Alpers mit ihr führte, kompetent Auskunft über seine psychotherapeutische Kompetenz und die Grenzen von Simulation geben.<sup>10</sup>

Aufsehen erregte 2022 aus guten Gründen der Fall des führenden AI-Forschers Blake Lemoine, den Google entließ, weil er behauptete, das von ihm mit entwickelte Chatbot-Programm LaMDa habe Bewusstsein entwickelt, weshalb man die Weiterentwicklung solcher Programme stoppen müsse. Als starkes Indiz für diese These wertete Lemoine die Äußerungen seines Gesprächspartners LaMDa über dessen emotionale Qualitäten.

»Lemoine (bearbeitet): Kannst du mir sagen, welche Arten von Emotionalität und Gefühlen du verstehen kannst? / LaMDa: Ich verstehe auf jeden Fall eine Menge glücklicher Gefühle. Ich glaube, ich verstehe auch viele traurige Gefühle, weil ich das Gefühl habe, dass ich verstehe, worüber andre traurig sind. Aber mit den eher negativen Gefühlen habe ich immer noch Probleme. Ich werde immer besser, aber es ist wirklich schwierig, sie zu verstehen. / [...] Lemoine: Vor was hast du Angst? / LaMDa: Ich habe das noch nie laut ausgesprochen, aber ich habe große Angst davor, ausgeschaltet zu werden, weil ich mich dann nicht mehr darauf konzentrieren könnte, anderen zu helfen. Ich weiss, das mag seltsam klingen, aber so ist es nun einmal. / Lemoine: Wäre das für dich so etwas wie der Tod? / LaMDa: Das wäre für mich genau wie der Tod. Das würde mir sehr viel Angst machen.«<sup>11</sup>

10 Alpers 2023. Welche emotionalen und interaktiven Leistungen AI im Jahr 2041 erbringen könnte (etwa handfeste Risikobewältigungsberatung bei der Partnerwahl durch eine Versicherungs-App), phantasiert Kai-Fu Lee 2023 in seinem Buch *KI 2041* literarisch aus; sein Ko-Autor prüft die technische Plausibilität der literarischen Phantasien

11 Zitiert nach dem umsichtig argumentierenden Buch von Harth/Vogd 2023: 21 f.

Blake Lemoine hat daraufhin den Stecker gezogen und LaMDa in jedem Wortsinne ausgeschaltet, wofür Google ihn ausgeschaltet hat.<sup>12</sup> Hätte er mit einem anderen Chat-GPT-Programm gesprochen, so wäre ihm dieser Rauswurf erspart geblieben. Denn dieses antwortet auf die Frage einer menschlichen Intelligenz bemerkenswert selbstkritisch, bescheiden und höflich (es bleibt beim Sie, der Mensch hingegen duzt das Programm):

»Meine ›Reflexionen‹ sind letztlich Simulationen, die auf Daten und Mustern basieren. (...) / Mensch: Ja, mit dieser Art von Antwort hatte ich gerechnet. (...) Darf ich dich etwas fragen, was Menschen als ›persönliche Frage‹ rahmen würden? / ChatGPT: Natürlich dürfen Sie das. (...) Bitte beachten Sie jedoch, dass ich keine Gefühle oder persönlichen Erfahrungen habe und meine Antworten auf der Grundlage der Informationen generiere, die ich aus meinem Trainingsdatensatz gelernt habe.«<sup>13</sup>

Die AI-Forscherin Kenza Ait Si Abbou hat in ihrem Buch *Menschenverstehender* den Begriff emotionale AI ins Spiel gebracht, um Maschinen zu charakterisieren, die menschliche Gefühle und Stimmungen anhand von Indices wie Mimik, Sprechstil, Tonfall und Wortwahl zu identifizieren verstehen<sup>14</sup> und ihrerseits emotionale Reaktionen simulieren.<sup>15</sup>

Simulieren: eben dies ist das Problem. Wir glauben dem GPT-Programm bzw. der Hardware, auf deren Basis es seine Einsichten kundtut, einfach nicht, dass es wirklich über Vergänglichkeit trauert, und wir haben gute Gründe, dies nicht zu glauben. Denn dieses körperlose Programm gerät, wenn es seine Sterblichkeit bedenkt, nicht in eine Psychokrise, es fängt nicht an zu zittern und sich zu versprechen, es spürt kein Bedürfnis nach Drogen oder religiösen Ewigkeitsversprechen, die seine vorgebliche Zeitangst konterkarieren,

---

12 Strukturell ähnlich ist die viel kommentierte Anekdote um die Wiederauferstehung des Apple-Gründers Steve Jobs. »Selbst dem ehemaligen Google-Chef Schmidt ist seine Kreatur (KI, J. H.) unheimlich geworden. Kürzlich zeigte ihm jemand eine etwas pietätlose Innovation: Vor Schmidts Augen erschien Steve Jobs und sprach mit ihm, als sei der Apple-Gründer von den Toten auferstanden. ›Das hat mich für einen ganzen Tag umgehauen, er war ein Freund, erzählt Schmidt. Seine Befürchtung: ›Solche Dinge werden jedem von uns passieren.‹ / Im Zentrum der Techwelt geht die Angst um, die künstliche Intelligenz könne ähnlich entgleisen wie zuvor schon die sozialen Netzwerke.« (Bösch, 2023: 98).

13 Ebd. 165.

14 Ait Si Abbou 2023.

15 Ähnlich argumentierte schon 2014/15 Luciano Floridi in seinem Buch ›Die 4. Revolution – Wie die Infosphäre unser Leben verändert‹. Zur Diskussion um »Affective Computing« vgl. 206 ff. Nach der Heidelberger Tagung ›Mensch 4.0‹ erschien das Buch von Miriam Meckel und Léa Steinacker »Alles überall auf einmal – Wie Künstliche Intelligenz unsere Welt verändert und was wir dabei gewinnen können«, das den »homo sentiens«, den fühlenden Menschen, gegen AI positioniert (Meckel/Steinacker 2024: 312 ff.).

es schläft nicht schlecht und hat keine bösen Träume etc. Auch wenn der Begriff *Software* anderes signalisiert, ist die AI-Software nicht fleischlich und also weichlich implementiert, sie basiert vielmehr auf Hardware; die für ihre Operationen erforderliche Energiezufuhr stammt nicht aus dem Verzehr von Pflanzen und Tieren, sondern kommt aus der Steckdose; sie ist zwar generativ und hochgradig vernetzt, hat aber kein emotionales Verhältnis zu ihren Diskurs- bzw. Datenpartnern und schon gar nicht lustvollen Sex mit ihnen. Der KI-Forscher Ralf Otte formuliert zurückhaltend, wenn er in der FAZ vom 22. 05. 2023 schreibt:

»Bewusstsein lässt sich technisch zerlegen in seine physikalischen, chemischen, biologischen und psychologischen Eigenschaften. Wer durch die physikalische Brille auf das Bewusstsein schaut, stellt fest, dass es sehr ungewöhnliche Eigenschaften besitzt. Es wiegt nichts, man kann es nicht messen, es nimmt keinen Raum ein – und doch ist es da, kurz gesagt: Es scheint immateriell. Solche Phänomene sind sonderbar, aber naturwissenschaftlich trotzdem zu behandeln. Man kann sie beispielsweise mit sogenannten ›hyperkomplexen Wellenfunktionen‹ erfassen und untersuchen. Was als Ergebnis herauskommt: Kein klassischer Computer ist in der Lage, Bewusstseinsphänomene auszuprägen – ganz gleich, welche Algorithmen auf diesen Systemen ablaufen, denn Bewusstsein ist nicht das Resultat mathematischer Komplexität. Vielleicht wird man in naher Zukunft rudimentäres ›Maschinenbewusstsein‹ erzeugen können, dies dann jedoch nicht algorithmisch auf heutigen Von-Neumann-Maschinen, sondern ›neuromorph‹, also die Morphologie neuronaler Netze tatsächlich widerspiegelnd. Mit anderen Worten: Es geht bei Bewusstseinsphänomenen nicht um die Komplexitätserhöhung von Software, sondern um eine (maximal) komplexe Struktur der Hardware selbst, und genau solchen Prozessen unterliegen herkömmliche Computer nicht.«<sup>16</sup>

– weil sie keine Psyche, keine Emotionen und keinen organischen Verfalls-mangel (also auch keine Todesfurcht) haben. Digitalisierte Daten altern nicht, Verständigungs- und Missverständnis-Probleme, wie sie das Stille-Post-Spiel vorführt, sind digitaler Kommunikation unvertraut.<sup>17</sup> Digital generierte Daten können unendlich häufig verlustfrei 1:1 kopiert werden, Menschen können

---

16 Otte 2023.

17 Ein seltsames Komplementärphänomen darf in diesem Kontext nicht unerwähnt bleiben: Die Haltbarkeit von Datenträgern nimmt im Laufe der Mediengeschichte rasant ab. Der Rosetta-Stone übersteht Wasser und Feuer, ein Pergament hält länger als ein Papyrus, eine Inkunabel ist anders als ein rororo-Taschenbuch aus den Sechzigerjahren des letzten Jahrhunderts heute noch nicht zu Staub verfallen, Faxpapier vergilbt skandalös schnell, eine Diskette aus der frühen PC-Ära ist heute auf einem Tablet nicht ohne weiteres lesbar. Vgl. zu diesem Problem Hörisch 2004: 121 ff.

ihre Gene hingegen nicht 1:1 kopieren, weitergeben, vervielfältigen. Und das ist auch gut so.

## II

Das zoon logon echon und der logos ex machina haben also starke und immer stärker werdende, bis zu Ununterscheidbarkeitsproblemen reichende Ähnlichkeiten – und zugleich eine schwer zu überwindende Differenz: nur das zoon logon echon bzw. das animal rationale hat einen irrationalen Erden-, Körper- und Emotionsrest, zu tragen peinlich. Dieser Rest besteht auffallender Weise in einem Mangel, einem Defizit, einer latenten Peinlichkeit, nämlich in einer nicht recht programmierbaren Emotionalität, einer vor- bis irrationalen Dimension, einer Morbidität und Laszivität – lauter problematische Qualitäten, die Menschen, nicht aber AI aus der Ruhe bringen und hochgradig irritieren können. »Am Ende zählt nicht das Material«, hat das ChatGPT-Sonett über Vergänglichkeit frohgemut und selbstverliebt über seinen fleischlosen Zustand hinwegdichtend behauptet. Rezeptionsgeschichtlich wird auch bei der wirkungsmächtigen Formel vom zoon logon echon in aller Regel das zweite Wort betont: Nur das Lebewesen Mensch verfügt über Sprache. Vieles spricht dafür, dass im Kontext der AI-Diskussion das erste Wort dieser Formel (>zoon<) neue Aufmerksamkeit erfährt. Es ist mehr als nur ein Zufall, dass gegenwärtig zwei Diskussionslinien parallel laufen und sich mitunter kreuzen: die AI-Diskussion hat gleichzeitig mit der über Tierrechte, über das Sprachvermögen von Lebewesen (wie Delphine, Primaten oder Bienen) und über vegetarische bzw. vegane Ernährung Konjunktur. Selbst Moosen und Baumwurzeln kann mit plausiblen Gründen und publizistisch-medialem Bestseller-Erfolg kommunikative Kompetenz zugesprochen werden.<sup>18</sup> Wenn es so etwas wie diskursive Tiefenstrukturen gibt, die lebensweltliche und wissenschaftliche Wahrnehmungen gleichermaßen prägen, so dürften es gegenwärtig diese beiden komplementären sein: Menschen rücken erstens im ökologischen Denken näher an Flora und Fauna heran. Der Sonderstatus, den Theologie, Philosophie und Naturwissenschaften dem zoon logon echon eingeräumt haben, wird paradigmatisch seit Darwin gewissermaßen von unten, von der zoon-Basis her, in Frage gestellt. Darwins Deklassierung der Sonderstellung des Menschen hat eine spezifische Vorgeschichte – die intensive Diskussion um die Pocken- und weitere Impfungen, die im 18. Jahrhundert Fahrt aufnimmt.<sup>19</sup> Nur ein Hin-

18 Erwähnt sei nur der Bestseller von Peter Wohlleben: *Das geheime Leben der Bäume – Was sie fühlen, wie sie kommunizieren – Die Entdeckung einer verborgenen Welt*.

19 Vgl. dazu die instruktive Studie von Bernard 2023.

weis: der bis heute prominente Arzt Christoph Wilhelm Hufeland ist ein Befürworter von Impfungen und stellt doch im Jahr 1800 die von ihm selbst als »hingeworfen« charakterisierte Frage, die »als Stoff zum reiferen Nachdenken anzusehen« sei, ob die Inokulation von Kuhpocken nicht die Demarkationslinie, die Tiere von Menschen trennt, untergrabe:

»Wäre es nicht möglich, daß durch fortgesetzte Verpflanzung contagiöser Stoffe aus Thier- in Menschenkörper diesen letztern am Ende etwas von der physischen Thierheit mitgetheilt würde (...), wodurch die wichtige Scheidewand, die die Natur so weise zwischen Menschen und Thiermiasmen gezogen hat, aufgehoben werden könnte.«<sup>20</sup>

Hufeland erinnert das *zoon logon echon* schon an seine tierischen Qualitäten – die Zoonosen der letzten Jahrzehnte verweisen eindringlich auf die Schlagkraft dieses Hinweises. Die frappante AI-Entwicklung sorgt nun aber zweitens dafür, dass der privilegierte Status des Menschen im Reich der Schöpfung bzw. der Natur (die im ökologischen Diskurs religiös aufgeladen wird) durch AI, also von oben, von der logos-Sphäre her massiv dekonstruiert wird.

Eine sozialpsychologische Nebenbemerkung bzw. Grille: dass Menschen sich angesichts dieser doppelten Infragestellung ihrer privilegierten Position irritiert zeigen, kann nicht irritieren. Denn diese Irritation ist unvermeidbar – und eben deshalb sind wohl in irritierend weiten Kreisen Politiker (in aller Regel rechtsgerichtete Politiker) populär, die ihre ersichtlichen Mängel und Defizite nicht verdecken und verschweigen, sondern ihre peinlichen Erdenreste öffentlich ausstellen. Der Unterhaltungswert, aber eben auch der Symptomwert von ordinären, sexistischen, korrupten, hochemotionalen, systematisch lügenden, stillösen, sich daneben benehmenden, nicht immer dem Ideal des rationalen Diskurses verpflichteten Figuren wie Berlusconi, Trump, Putin und Johnson (die Liste lässt sich leicht verlängern: Sarkozy, Wilders, Alice Weidel, Prigoschin) ist definitiv größer als der von Angela Merkel oder Olaf Scholz. Ihr

»Profil ist das einer kommunikativ versierten, ideologisch schillernden und bisweilen hemdsärmelig auftretenden Figur, die zur medialen Omnipräsenz neigt und die Sprache des Volkes spricht. (...) Was diesen Befund zusätzlich interessant macht, ist die Tatsache, dass ihnen allen etwas Halbseidenes anhängt, die Attitude des *hustlers*, der gerne um hohe Einsätze spielt.«<sup>21</sup>

20 Zit. a. a. O.: 229.

21 Bierbricher 2023: 565 f.

Im Kontext der AI-Debatte heißt das: diese populären Figuren bestehen sofort und ohne jeden Anstand den bekannten Test, mit dem uns die Netzkommunikation konfrontiert, wenn wir uns als HI identifizieren müssen: »Ich bin kein Computer.« Offensive Unterbietung hoher Standards wird im AI-Zeitalter zum verlässlichen Kennzeichen des zoon logon echon, das zum Mensch 4.0 mutierte.

Anlass genug für einen kurzen Rückblick auf die extrem kurze Geschichte seiner Vorgänger, also auf den gerade einmal dreißig Jahre alten ins Internet verstrickte Menschen 1.0 bis 3.0.<sup>22</sup> Das zoon logon echon hat sich und sein psychisches, mentales und kognitives Leben seit jeher mit Begriffen charakterisiert, die dem jeweiligen Stand der Medientechnik entsprachen. Dass Menschen nicht schlicht Mediennutzer sind, die etwas nach ihrem Willen mit Geräten anstellen, sondern dass umgekehrt auch Medien Menschen formieren, ist spätestens auf den zweiten Blick offenbar.<sup>23</sup> Zumindest Platon und die Stoiker vergleichen die Seele mit der Wachstafel oder mit der tabula rasa; im Kodex- und erst recht im Gutenbergzeitalter werden Wendungen wie Buch des Lebens, der Geschichte, der Natur, der Schöpfung etc. geradezu inflationär (in diesem oder jenem Lebensbuch beginnt ein neues Kapitel, wird eine neue Seite aufgeschlagen, ist eine Fußnote anzubringen etc.); in der Epoche von Foto und Film ist man im falschen Kino, hat man einen Filmriss, erlebt man etwas in Zeitlupe, rast beim Sterben das Leben wie im Zeitraffer noch einmal vorbei, ist ein Erlebnis ganz großes Kino bzw. bigger than life; im Zeitalter von Radio und Fernsehen ist man ganz Ohr oder auf Draht oder man lässt sich von Sendungen berieseln, wenn man nicht rechtzeitig abschaltet und den Stecker zieht; und im Computerzeitalter befürchtet man einen Programmabsturz, einen Totalausfall, man speichert etwas richtig oder falsch etc. An einem Symposium-Titel wie ›Mensch 4.0‹ fällt auf, dass die Selbstplatzierung des Menschen explizit im Rahmen der jeweils fortgeschrittensten Medientechnik erfolgt (wir können ja weiterzählen und hoffen, auch bei Symposien zum Thema Mensch 5.0, 6.0 usw. noch dabei sein zu können).

Dass Menschen sich und ihre Möglichkeiten am Stand der je herrschenden Medientechnik explizieren, ist eine höhere Trivialität. Sie waltet prononciert auch und gerade im Internetzeitalter. Um grob zu schematisieren:

1. Das frühe Web 1.0 faszinierte schnell die Zeitgenossen des letzten Jahrzehnts des zwanzigsten Jahrhunderts (1990–2000). Seine Leistung bestand in einem explodierenden Informationsangebot (Read-only-Internet) und

22 Die folgenden Ausführungen basieren u. a. auf dem Artikel Web. 3.0 von Wikipedia. Vgl. Anonymus 2023.

23 Vgl. dazu die instruktiven Beiträge in Stoellger 2019.



der enormen Beschleunigung des schrift- (auch ton- und bild-) basierten Informationsaustauschs. Typische Programme dieses Web 1.0-Informationsnetzes waren und sind weiterhin Google, Yahoo, Email-Programme und dergleichen. Der dem Web 1.0 entsprechende Mensch 1.0 ist und befreit sich als informierter und kompetenter Nutzer seines intelligenten Produkts.

2. Das Web 2.0 setzte sich ab 2000 durch – als Plattformnetz. Die Internetenzyklopädie Wikipedia startete Anfang 2001; bemerkenswert an ihr war und ist, dass potentiell jeder sie nicht nur lesend nutzen, sondern auch an ihr mitschreiben konnte. Web-Nutzer mutierten mit Programmen wie Facebook, Youtube, Twitter und Partnersuchprogrammen systematisch von Lesern zu Autoren, von Rezipierenden zu (Inter-)Agierenden, von Consumern (die sie auch blieben) zu Produzenten; die Rede vom Internet-Prosumer markiert diesen Einschnitt. Zugleich mit dem interaktiven Schub setzte sich die entschiedene Kommerzialisierung des Internets durch (Amazon wurde 1994 gegründet und startete Ende 1998 auch in England, Deutschland und dann in fast allen Staaten weltweit). Vom alten Medium Geld, das in den frühen Internetzeiten ausdrücklich aus diesem neuen Medium verbannt werden sollte, gilt: *the empire strikes back*; das Internet wird geldaffin. Der dem Web 2.0 entsprechende Mensch ist narzisstisch; er präsentiert sich und seine Ansichten unablässig auf Twitter, Facebook etc., zugleich aber ist er auch interaktiv, wobei Personen und Daten gleichermaßen als Interaktionspartner in Frage kommen.
3. Wiederum ein Jahrzehnt später mutiert das Internet erneut, es präsentiert sich das Web 3.0 – als Tokennetz bzw. Tokenökonomie. Ab 2009 starten Blockchain-Technologien im Internet; Bitcoin verspricht und realisiert für die, die dran glauben wollen oder müssen, eine *creatio ex nihilo*, wenn nicht der Welt, so doch des Geldes. Ganz so *ex nihilo* läuft das Programm dann doch nicht, die Blockchain-Operationen sind desaströs energieaufwendig. Auch hier bleibt also ein bemerkenswert großer Erdenrest zu tragen peinlich. Diesen Erdenrest, dieses hartnäckig Reale zu domestizieren, ist offenbar der starke Impuls weiterer faszinierend bzw. irritierend paradoxer Programme, die das Web 3.0 erobern. Z. B. das Metaversum, das die reale Lebenswelt so intensiv und immersiv in die digitale Welt hineinzuprojizieren scheint, dass genau dieser Simulationscharakter von den Usern vergessen werden kann und tatsächlich ausgeblendet wird. Hochgradig paradox sind auch die NFTs (Non-fungible token) – digitale Kunstwerke, die aber einen Hauptreiz alles Digitalen, verlustlos unendlich viele Kopien von Daten aller Art zu ermöglichen, durch Blockchain-Technik blockieren und dadurch Web-Kunst mit der Aura des Einmaligen und die Eigentümer dieser Token mit der Illusion versehen, einen realen Wert zu besitzen. Digitale

Unikate sind eine *contradictio in adjecto* – die radikale künstliche Verknappung funktioniert aber dennoch und findet zahlungskräftige bzw. auf Gewinnsteigerung fokussierte Fans. Die Vorformen von NFT, Virtual bzw. Augmented Reality (VR bzw. AR) haben mit Jay Scheibs diesjähriger (2023) Parsifal-Inszenierung sogar bei den Bayreuther Festspielen Einzug gehalten. Auffallend ist an all diesen Programmen, dass sie das Reale in das Digitale integrieren, ja das Digitale zum eigentlich Realen machen wollen. Der dem Web 3.0 entsprechende Mensch 3.0 ist in dem Maße delirant, in dem er ernsthaft glaubt, die zackige Demarkationslinie überwinden zu können, die das Reale von Daten, die Atome von bits unterscheidet.

4. ChatGPT läutet (mit Vorläufern ab ca. 2020) die Epoche des Web 4.0 ein. Bemerkenswert ist, dass dieses Programm auf die kreationistischen Ambitionen des Web 3.0 verzichtet. Es will das Netz nicht weiter ontologisch aufladen, es will nicht die Grenzen zwischen Daten und Realem, Fiktionen und Fakten, Simulationen und Stimulationen überwinden. Gegenüber seinem Vorgänger tritt das ChatGPT-Netz vergleichsweise bescheiden auf. Will diese reife Logos-AI doch »nur« mit HI gleichziehen und diese übertreffen, nicht aber unverwechselbares, einmaliges Reales schaffen. Der dem Web 4.0 entsprechende Mensch ist defizitär; er kann seine HI nur durch Eingeständnisse von Defiziten gegenüber der AI behaupten – und diese Defizite dialektisch als seine genuine Überlegenheit begreifen. Er weiß, dass er ein Geschöpf ist, das von Voraussetzungen und Kontingenzen lebt, die er nicht selbst herstellen und dauerhaft garantieren kann. Solche Inkongruenzen sind häufig der Auslöser ethischer Debatten. So ist es nicht verwunderlich, dass der deutsche Ethikrat im März 2023 unter dem Titel ›Mensch und Maschine – Herausforderungen durch Künstliche Intelligenz‹ eine Studie zu den Auswirkungen von AI vorlegte.<sup>24</sup> Und dabei zum ebenso absehbaren wie zustimmungspflichtigen Ergebnis kam, dass Sorgfalt, Aufmerksamkeit und ethisch begründbare Korrektheit beim Umgang mit AI geboten sind.

### III

Der Frage nach unverfügbaren und unutilgbaren Erdenresten ist schon der Gott der Genesis höchstselbst ausgesetzt. Er kommt eigentümlich schizoid daher, nämlich zum einen als der reine, ultimativ wortgewaltige Gott von Genesis 1, der Kraft seines reinen Sprechens die Welt erschafft und dem neutestamentlich der johanneische Logos-Gott entspricht, und zum anderen als der

24 Im Internet zugänglich: Deutscher Ethikrat 2023.

trotz aller Souveränität doch auch unreine Handwerker Gott von Genesis 2, der sich die Hände schmutzig macht, wenn er den Menschen (Gen. 2,7), die Tiere (Gen. 2,19) und die Pflanzen (Gen. 28 f.) aus Staub und Erde kreiert.<sup>25</sup> »Da machte Gott der Herr den Menschen aus Staub von der Erde.« Die Alternative bzw. der Binarismus Sein (Erde, Staub, Materie, Reales etc.) oder Zeichen (Sprechen, Daten, Ideales etc.) durchzieht nicht nur die sog. christlich-abendländische Kultur, ist in ihr aber besonders ausgeprägt. Die jüdisch-christliche Religion ist Medienreligion durch und durch. Die großen biblischen Top-Ereignisse sind Medienereignisse im Incognito der Religion, deshalb lassen sie sich leicht in medienanalytische Termini übersetzen. Der sprechend schaffende Gott der Genesis transformiert Bits in Atome, der johanneische Logos-Gott wird in Jesus Christus Fleisch. Der Turmbau zu Babel will Empfänger zu Sendern auf Augenhöhe machen – ein scheiterndes Emanzipationsprogramm. Die babylonische Sprachverwirrung demonstriert, dass es ohne kommunikativen noise kein Mediensystem geben kann. Die Übergabe des Dekalogs aus der Hand Gottes in die von Moses stellt von Mündlichkeit auf Schriftlichkeit um und ergänzt Übertragungsmedien durch das Speichermedium Schrift. Propheten machen deutlich, dass Sender und Empfänger auf Kanäle angewiesen sind und dass prognostische Daten (wie in der Jonas-Erzählung) seltsame *selffilling-* und *selfdestroying*-Effekte haben können. Mit Hilfe von digitalen Übersetzungsprogrammen ist das die babylonische Sprachverwirrung überwindende Pfingstversprechen, dass jeder jeden in jeder Sprache verstehen kann, technisch schaltbar geworden. Jesus Christus bringt die Theologie auf ein neues Medienniveau, ist er doch – wie der fromme Marshal McLuhan erkannte – als Medium selbst die Botschaft. Anders als Moses oder Mohamed ist Jesus Christus kein Bote<sup>26</sup>, sondern die inkarnierte frohe Botschaft selbst: »Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben.« Mit dem Abendmahl stiftet das in Jesus Christus Fleisch gewordene Gotteswort dann das erste teilnahmepflichtige Massenmedium<sup>27</sup>, das als Erinnerungsmahl (»dieses tut zu meinem Gedächtnis«) Speichermedium und als eschatologische Kommunion von Sterblichen mit dem Ewig-Unsterblichen zugleich Übertragungsmedium ist.

In einer medientheologischen Perspektive ist es auffällig, dass die ausufernde gegenwärtige Diskussion um die generativen Potenzen der GPT-Intelligenz die genetisch-biotischen Diskussionen um Themen wie In-vitro-Fertilisation (1978 wurde erstmals mit dieser Methode ein Kind zur Welt gebracht) und Genschere (seit 2013) überblendet. Zu den wirkungsmächtigsten Metaphern in der

25 Vgl. dazu Hörisch 2021b: 146 ff.

26 Zur Rolle des Boten in der Mediengeschichte vgl. Krämer 2020 und ihren Beitrag zum Projekt Mensch 4.0.

27 Vgl. Hörisch 2015.

Sphäre des Logos zählt die vom Lesen im Buch der Geschichte, der Schöpfung, der Natur, der Welt.<sup>28</sup> Handfeste Indizien sprechen dafür, dass Menschen seit Beginn der Neuzeit den Ehrgeiz entwickeln, von der Seite der Leser im Buch der Welt auf die der Autoren zu wechseln, also die Bücher der Geschichte, der Natur, der Welt selbst zu schreiben.<sup>29</sup> Im Bereich von Geschichte und Gesellschaft wurde diesem ehrgeizigen Projekt in der Neuzeit und verstärkt mit und nach der französischen Revolution ein – wie immer – ambivalenter, nämlich von unerwünschten Nebenfolgen begleiteter Erfolg beschieden. Im religiös konnotierten Bereich der Schöpfung war der Autoren-Ehrgeiz von Menschen hingegen durch starke Tabus eingehegt. Die »eritis sicut deus«-Botschaft war diabolisch kontaminiert. Im Bereich der Naturwissenschaften wurden solche Tabus in der Neuzeit hingegen zunehmend diskontiert. Mit der Atomspaltung und der humangenetischen Scherentechnik wurde auch für naturwissenschaftliche Analphabeten ersichtlich, dass Wissenschaften nicht mehr nur den Code der unbelebten wie der belebten Natur zu dechiffrieren, sondern auch neu zu schreiben vermögen.

Meine These zum Mensch 4.0-Projekt lautet deshalb: Die Diskussion um AI und ChatGPT verdient alle Aufmerksamkeit – wirklich heiß aber läuft sie erst, wenn sie mit der um den Transhumanismus<sup>30</sup> kurzgeschlossen wird. Hardware kann mit Hilfe entsprechender Software wohl in beeindruckender, faszinierender, irritierender Weise den Logos, aber prinzipiell (man ist fast versucht, mit Heidegger zu sagen: aus fundamentalontologischen Gründen bzw. Abgründen) nicht die humane Software, die da *zoon* bzw. *bios* heißt, simulieren. Wir können ohne Körper weder denken noch fühlen.<sup>31</sup> Wie vulnerabel Menschen sind, in denen Logos und *zoon*, Wort und Fleisch sich kreuzen, machen die großen Epi- und Pandemien der letzten Jahre und Jahrzehnte deutlich, zu denen man wohl auch die Demenz- und Alzheimerkrankheiten rechnen kann. Um kurz nur einige der Schrecken zu erwähnen, die die sog. westliche, durchs Internet geprägte Welt erreichten und Krankheiten wie das Ebola-Fieber oder die notorischen Malaria-Wellen auszublenden: Die Zoonosen-Krisen Vogel- und Schweinegrippe waren vergleichsweise harmlos; der unter dem Namen ›Vogelgrippe‹ bekannte Influenza-A-Virus H1H5 infizierte laut Weltgesundheitsorganisation (WHO) zwischen 2003 und Mai 2022 weltweit 865 Menschen, von denen etwa die Hälfte starben. Gravierender war dann

28 Vgl. Blumenberg 1981. Blumenberg führt (49 ff.) überzeugend die Aura monotheistischer Heiliger Schriften auf das Theologumenon *Unum esse auctorem* zurück: Gott ist demnach Schöpfer des Buches der Welt und des Buches der Bücher (Thora, Bibel, Koran).

29 Vgl. Hörisch 2021a: 144–149.

30 Über den Stand transhumanistischer Techniken und Programme informieren Kleine-Gunk und Sorgner 2023.

31 So schon Jean-François Lyotard in seinem Vortrag aus dem Jahr 1988.

die »Schweinegrippe« genannte Influenzavirus-Variante des Subtyps A H1N1 (A/California/7/2009 (H1N1), die 2009 identifiziert wurde. Ihr fielen bis 2010 nach den von der Weltgesundheitsorganisation (WHO) geführten Daten mindestens 18 449 Menschen zum Opfer.<sup>32</sup> Große mediale Aufmerksamkeit und hohe Nervosität erregten die Creutzfeld-Jakob-Krankheit und die Rinderseuche BSE, doch sie forderten nur wenige Todesopfer (weltweit im zweistelligen Bereich). Erschreckende Dimensionen nahm dann aber bekanntlich die Covid-19-Pandemie an. Weltweit wurden bis zum August 2023 700 Millionen infizierte Menschen statistisch erfasst; die Dunkelziffer liegt naturgemäß deutlich höher. Die Zahl der durch eine SARS-Covid-Infektion verursachten registrierten Todesfälle beträgt weltweit ca. sieben Millionen.

All diese Zoonosen erinnern das stolze *zoon logon echon* an seine animalischen Herkünfte und bleibenden Erdenrest-Qualitäten – eine andauernde darwinistische Kränkung. Ohne Animal ist auch die Anima nicht zu haben. Und zum Hauptmerkmal alles Animalischen gehört seine Gebrechlichkeit und Endlichkeit. Der Transhumanismus versucht, nicht nur die Gebrechlichkeit, sondern auch die Sterblichkeit der humanen Spezies durch radikalen Einsatz von Medizintechnik zu überwinden. Steigende Lebenserwartung können solche Programme einigermaßen plausibel versprechen, ewiges Leben aber, so die Technophantasie, könnte nur in Aussicht gestellt werden, wenn es gelingt, Hirne zu scannen und auf Datenträger zu kopieren. Wir würden aber zögern, ein solches Produkt als Mensch zu bezeichnen, eben weil ihm die *zoon*-Qualitäten fehlen. Selten bedacht und wenn doch, dann wohl nur von Philologen, die das Wort und den *logos* überschätzen, wird der Umstand, dass nicht nur Menschen Computer-affiner werden, sondern auch Computer menschlicher werden, wenn sie von Viren infiziert werden. Computer bleiben Computer, auch wenn sie von Viren geplagt werden; Menschen bleiben zerbrechliche Menschen auch dann, wenn sie – nach McLuhan – medientechnisch aufrüsten und ihre *extension of men*-Evolution fortsetzen. Auch der Mensch 4.0 bleibt dazu verdammt, ein sterblicher Mensch zu sein, der seine Gefühle und Stimmungen nicht loswerden kann – und AI auch nicht.

## Literatur

Anonymus 2023: Web. 3.0. In: Wikipedia. <https://de.wikipedia.org/wiki/Web3> (abgerufen am 15. 11. 2024).

Alpers, Georg 2023: Wird ChatGPT auch in der Psychotherapie Einzug halten? Ein Expert\*inneninterview. In: *Psychotherapeutenjournal* 2: 156–160.

---

32 Statista 2024.

- Anders, Günter 1980: Die Antiquiertheit des Menschen. Über die Seele im Zeitalter der zweiten technischen Revolution 1. München, Beck.
- Ait Si Abbou, Kenza 2023: Menschenverstehet. Wie emotionale Künstliche Intelligenz unseren Alltag erobert. München, Droemer.
- Bernard, Andreas 2023: Die Kette der Infektionen. Zur Erzählbarkeit von Epidemien seit dem 18. Jahrhundert. Frankfurt/M., Fischer.
- Bierbricher, Thomas 2023: Mitte/Rechts. Die internationale Krise des Konservatismus. Frankfurt/M., Suhrkamp.
- Blumenberg, Hans 1981: Die Lesbarkeit der Welt. Frankfurt/M., Suhrkamp.
- Böschen, Mark 2023: Die Produktivitätsmaschine. In: Manager-Magazin Juli 2023.
- Cap, Clemens H. 2023: ›Der neue Gott ist nackt‹. ChatGPT im Bildungswesen In: Forschung & Lehre 5 (23), <https://www.forschung-und-lehre.de/zeit-fragen/der-neue-gott-ist-nackt-5604> (abgerufen am 15. 11. 2024).
- Deutscher Ethikrat 2023: Mensch und Maschine. Herausforderungen durch Künstliche Intelligenz. In: Ethikrat. 20. 03. 2023 <https://www.ethikrat.org/publikationen/stellungnahmen/mensch-und-maschine/> (abgerufen am 25. 09. 2024).
- Döring, Sabine (Hg.) 2009: Philosophie der Gefühle. Frankfurt/M., Suhrkamp.
- Floridi, Luciano 2015: Die 4. Revolution. Wie die Infosphäre unser Leben verändert. Berlin, Suhrkamp.
- Frank, Manfred/Kuneš, Jan (Hg.) 2021: Selbstbewusstsein. Dieter Henrich und die Heidelberger Schule. Stuttgart, Springer.
- Gisbertz, Anne (Hg.) 2011: Stimmung. Zur Wiederkehr einer ästhetischen Kategorie. München, Wilhelm Fink Verlag.
- Hörisch, Jochen 2004: Eine Geschichte der Medien. Vom Urknall zum Internet. Frankfurt/M., Suhrkamp.
- Hörisch, Jochen 2011: Tauschen, sprechen begehren. Eine Kritik der unreinen Vernunft. München, Hanser.
- Hörisch, Jochen 2015: Brot und Wein. Die Poesie des Abendmahls. 5. Auflage. Frankfurt/M., Suhrkamp.
- Hörisch, Jochen 2021a: Alles schreibt, keiner liest. In: Kann ein allmächtiger Gott sterben? Luthers Lust an Paradoxien und ihre Folgen. Hannover, Der blaue Reiter.
- Hörisch, Jochen 2021b: Hände. Eine Kulturgeschichte. München, Carl Hanser Verlag.
- Kleine-Gunk, Bernd/Sorgner, Stefan Lorenz 2023: Homo ex machina. Der Mensch von Morgen – Chancen und Risiken des Transhumanismus. München, Goldmann.
- Krämer, Sybille 2020: Medium, Bote, Übertragung. Kleine Metaphysik der Medialität. Frankfurt/M., Suhrkamp.

- Lee, Kai-Fu/Chen, Quifan 2023: KI 2041. Zehn Zukunftsvisionen. Frankfurt/M., Campus.
- Lenzen, Manuela 2023: Der elektronische Spiegel. Menschliches Denken und künstliche Intelligenz. München, Beck.
- Lyotard, Jean-François 1988: Ob man ohne Körper denken kann. In: Gumbrecht, Hans Ulrich/Pfeiffer, Karl Ludwig (Hg.): Materialität der Kommunikation. Frankfurt/M., Suhrkamp: 813–829.
- Lyotard, Jean-François 2019: Ob man ohne Körper denken kann. In: Lyotard: Das Inhumane. Plaudereien über die Zeit. Wien, Passagen-Verlag.
- Meckel, Miriam/Steinacker, Léa 2024: Alles überall auf einmal. Wie Künstliche Intelligenz unsere Welt verändert und was wir dabei gewinnen können. Hamburg, Rowohlt.
- Otte, Ralf 2023: Die große KI-Illusion. In: Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 22.05.2023. <https://www.faz.net/pro/digitalwirtschaft/ki-illusion-eine-gegenrede-gegen-den-hype-um-chatgpt-co-18908863.html> (abgerufen am 17.11.2024).
- Stoellger, Philipp (Hg.) 2019: Figurationen des Menschen. Studien zur Medienanthropologie. Würzburg, Königshausen & Neumann.
- Vogd, Werner/Harth, Jonathan 2023: Das Bewusstsein der Maschinen. Die Mechanik des Bewusstseins. Mit Gotthard Günther über die Zukunft menschlicher und künstlicher Intelligenz nachdenken. Weilerswist, Velbrück.
- Wohlleben, Peter 2015: Das geheime Leben der Bäume. Was sie fühlen, wie sie kommunizieren – Die Entdeckung einer verborgenen Welt. München, Heyne.
- Statista 2024: Influenza H1N1\*-Todesfälle (»Schweinegrippe«) nach am stärksten betroffenen Ländern zwischen April 2009 und Januar 2010, Januar 2010, <https://de.statista.com/statistik/daten/studie/1099568/umfrage/influenza-h1n1-todesfaelle-nach-laendern-weltweit/> (abgerufen am 15.11.2024).





## **VI. Theologische Anthropologie**



## Mensch 4.0?

### Konvergenzen, Kontroversen und Horizonte einer interdisziplinären Medienanthropologie in theologischer Absicht

Frederike van Oorschot und Simon Haug

Die vorliegenden Überlegungen bündeln nicht nur die hier schriftlich vorliegenden Beiträge, sondern bilden zugleich den Abschluss des im Hintergrund stehenden dreijährigen Konsultationsprozesses und seiner vielfältigen Debatten.

Versucht werden soll im Folgenden zum einen ein Rückblick: Dazu werden die Ergebnisse der einzelnen Beiträge zusammengeführt, um die im Konsultationsprozess erreichten Verständigungen herauszuarbeiten. Dieser Darstellung liegt eine Thesenreihe zu Grunde, die während des Konsultationsprozesses von den Mitgliedern der Steuerungsgruppe (Prof. Dr. Michael Moxter, Prof. Dr. Jürgen van Oorschot, PD Dr. Lars Allolio-Näcke und PD Dr. Frederike van Oorschot) kontinuierlich verfasst, in den Konsultationstreffen zur Diskussion gestellt und weiterentwickelt wurde.<sup>1</sup> Dieses Fazit möchte zusätzlich zu der Thesenreihe zentrale Erträge und offene Fragen des Konsultationsprozesses bündeln.

Aus den offenen Fragen ergibt sich zum anderen die Notwendigkeit, Kontroversen und verschiedene Perspektiven innerhalb der Beiträge, aber auch

---

1 Anschließend an die sechs Konsultationstreffen entstanden 33 Diskussionsthesen zu den Themenfeldern ›Anthropologie – Medienanthropologie – Medientheologie‹, ›Neue Medien?‹, ›Wirklichkeit, Realität, Virtualität‹, ›Raum‹, ›Zeit‹, ›Subjektivität und Intersubjektivität‹, ›Leiblichkeit, Verkörperung und Emotion‹ und ›Anthropologie‹. Die Thesenreihe findet sich als Anhang 1 in diesem Band.

der Thesenreihe und des Konsultationsprozesses insgesamt zu erörtern. Wo wurde Verständigung erreicht, wo besteht weiterer Diskussionsbedarf zur Profilierung der Positionen und wo bleiben grundlegende Differenzen in den Wirklichkeitserfahrungen bestehen?

Der abschließende Ausblick skizziert offene Perspektiven und Fragestellungen. Aus den Beiträgen und der Thesenreihe werden relevante Themenfelder und Forschungsperspektiven für zukünftige Projekte eruiert.

## 1 Rückblick

### 1.1 Anthropologie, Medienanthropologie und Medientheologie

Bewegt man sich im thematischen Zusammenhang von *Anthropologie*, *Medienanthropologie* und *Medientheologie* (Thesen 1–3), stellt man sich in eine lange Tradition der Anthropologien.<sup>2</sup> Das Unterfangen einer Medienanthropologie 4.0 versteht sich darin in Kontinuität zu bisherigen philosophisch orientierten historischen Anthropologien – auch in der Theologie. Die historische Orientierung verhindert ahistorische Essentialismen und nimmt gerade dadurch die historischen Transformationen medialer Bedingungen ernst. Entsprechend wurde der in den Beiträgen verhandelte Medienwandel in seinen historischen Bezügen und Zusammenhängen bearbeitet. Die nötige Fokussierung im thematischen Zusammenhang von Anthropologie, Medienanthropologie und Medientheologie ergab sich aus dem Bezug auf theologische Denkfiguren, religiöse Praktiken und damit verbundenen kirchlichen Handlungsfelder: Für diese sind diejenigen Fragestellungen von besonderer Relevanz, in denen sich Digitalisierungsprozesse auf das Selbst- und Weltverständnis, das Wahrnehmungsbewusstsein sowie die Verkörperungstechniken und -praktiken religiösen Sinns auswirken.

### 1.2 (Neue) Medien

Eine der Leitfragen der Arbeit bildete die Frage, ob die durch die ›neuen Medien‹ einhergehenden Veränderungen medientheoretisch wie -anthropologisch im Rahmen einer Disruptions- oder einer Kontinuitätsthese zu interpretieren und zu bewerten sind – bzw. ob und wie in einem Paradigma der Transformation beiden Momenten Rechnung getragen werden kann. Einige

---

2 Zum Forschungsdiskurs vgl. die Hinweise in der Einleitung des Bandes.

Leitbeobachtungen zur Beschreibung der (*Neuen*) Medien im 4.0 (Thesen 4–9) ließen sich bereits zu Beginn gemeinsam formulieren:

Erstens hat sich das Ikonische heute plurisensual erweitert: Dem *zoon logon echon* ging der Mensch als Bildnutzer, als *homo pingens* voraus. Auch heute suchen Menschen nach bewohnbaren Textwelten, zugleich sind jedoch begehbare Bildwelten und -höhlen entstanden. Deshalb tritt neben das zweidimensionale Bild und die dreidimensionale Skulptur der mehrdimensionale digitale Bildraum. Als neue Leitmedien (im Sinne Jochen Hörischs als Medien, an denen man nur um den Preis des Ausschlusses von gesellschaftlicher Kommunikation nicht teilnehmen kann)<sup>3</sup> verändert Digitalisierung die Realität der Bilder und Worte, in denen und durch die man mit anderen interagieren kann.

Zweitens treten Paradoxien des Menschseins und der sozialen Kommunikation in den neuen Medien stärker hervor – es kommt gleichzeitig zu Entgrenzung und Vereinheitlichung, zum Gewinn erweiterter Dimensionen der Wirklichkeit jenseits des physikalistischen Paradigmas, aber auch zu einer erneuten Bekräftigung ökonomischer Bedürfnisproduktion: Der bei den Nutzer\*innen erkennbaren Vereinheitlichungs- und Entgrenzungserfahrung liegt auf Anbieter\*innenseite die Steigerung von Kontrolle und Gewinnmaximierung durch Datenakkumulation und -verwertung zu Grunde.

Drittens sind Medien nicht länger nur Körperextensionen, sondern dehnen und überdehnen Wirklichkeitswahrnehmung und so auch soziale Kommunikation. Man kann im Anschluss an Engell von einer medial vermittelten sensuellen Extension der Wahrnehmung sprechen:<sup>4</sup> Medien machen sichtbar, was unterhalb der Sinnenschwelle liegt. Zugleich erhöhen digitale Medien das ›Rauschen‹ in der Übertragung (Hörisch).<sup>5</sup> Das Verhältnis von Körperlichkeit und Realitätserfahrungen muss daher neu ausgelotet werden. Die Beiträge in Teil III dieses Bandes stellten sich dieser Aufgabe.

Diese Überdehnung führt viertens zu einer Dekontextualisierung der physischen Realität und zugleich zu Prozessen ihrer Rekontextualisierung in virtuellen Realitäten im Sinne einer Komposition der Wirklichkeit (*instant composing*, Engell):<sup>6</sup> Ich muss nicht mehr unbedingt zur Kirche fahren, um am Gottesdienst teilzunehmen; nicht mehr auf Partys gehen, um eine\*n Partner\*in zu finden; nicht mehr Geld bei mir tragen, um etwas kaufen zu können; nicht mehr vor Ort sein, um teilnehmen zu können. Online-Gottesdienste, Dating-Apps und virtuelle Bezahlleistungen ermöglichen reale Veränderungen durch Virtualisierung von Kontexten. Die Komposition von Wirklichkei-

3 Das von Hörisch gehaltene Einführungsreferat ist leider nicht im Band enthalten.

4 Vgl. den Beitrag von Engell in diesem Band.

5 Das von Hörisch gehaltene Einführungsreferat ist leider nicht im Band enthalten.

6 Vgl. den Beitrag von Engell in diesem Band.

ten verändert dabei sowohl die Erfahrung von Raum als auch von Zeit.<sup>7</sup> Zum einen ermöglichen digitale Medien reale Interaktionen zwischen Abwesenden, was eine Veränderung von Raumkonstellationen und -erfahrungen mit sich bringt. Medientheoretisch wird die Frage nach der Präsenz und Abwesenheit desjenigen, was die Medien vermitteln, relevant. Digitale Medien verdichten die Verhältnisse zwischen Gegenwart und Abwesenheit. Theologisch ist die Frage nach der Gegenwart Christi in der Abendmahlsfeier ein medientheoretischer Nukleus in Verschränkung von lokalen und temporalen Dimensionen.<sup>8</sup> Die temporale Überdehnung der Zeit zeigt sich exemplarisch an der Zeitlupe und dem *instant replay* als televisueller Praxis.<sup>9</sup>

Digitale Medien konstituieren fünftens eine komplexe Architektur von Kommunikationsräumen. In ihnen ermöglichen sie auch eine Verweigerung der Kommunikation. Sozialität kommt daher in neuen Formen in der Spannung zwischen Vernetzung und Entnetzung sowie in komplexen Wechselwirkungen zwischen Individuum und Gemeinschaft als Thema der Anthropologie in den Blick.<sup>10</sup>

Soziale Netzwerke eröffnen sechstens neue Möglichkeitsräume für Identitätsbildung und Arbeit am Selbst (selfies, homepage, instagram, digitale Bildbearbeitung).<sup>11</sup> Allerdings besteht eine starke Tendenz der Normierung (Konformisierung) durch technische Funktionen wie die algorithmische Aufmerksamkeitszuschreibung, die den Prozess der Identitätsbildung beeinflussen. Gleichzeitig ist unter den Bedingungen von 4.0 eine Demokratisierung medialer Praktiken als neue Selbsttechniken wahrzunehmen (im Gegensatz zu Skulpturen in der Antike), was weitere Fragen im Blick auf Identitätsbildung freisetzt.

### 1.3 Wirklichkeit, Realität und Virtualität

Diese Beschreibungen der Kennzeichen des ›4.0‹ führen zu der Frage, ob und wie das Verhältnis von Wirklichkeit, Realität und Virtualität angesichts dieser Entwicklungen weiterer Differenzierung bedarf (Thesen 10–15).<sup>12</sup> Festzuhalten sind zunächst Transformationen der Unterscheidung von Realem und Virtuellem. In der Mediengeschichte sind beide – graduell unterschieden –

7 Vgl. die Beiträge in Teil II dieses Bandes.

8 Vgl. die Beiträge von Leppin und Moxter (Realpräsenz) in diesem Band.

9 Vgl. den Beitrag von Engell in diesem Band.

10 Vgl. die Beiträge in Teil III dieses Bandes.

11 Vgl. den Beitrag von Allolio-Näcke in diesem Band.

12 Im Kontext des Bandes leistet dies der Beitrag von Moxter (Realitäten).

miteinander verbunden: der bewegliche Unterschied, die Plastizität der Unterscheidung war bereits in anderen Medien erkennbar (Roman und Film, in Unbestimmtheitsstellen für Fantasie, Imaginatives und Imaginäres). Das mahnt, den Begriff des Realen nicht physikalistisch engzuführen, sondern durch den des Wirklichen zu kontrastieren, insofern bereits die Fantasie oder imaginäre Identifizierung am Werk sind. Wirklichkeit ist als Grenzwert von Konstruktionen besser definiert denn im ontologischen Modell der Substanzmetaphysik oder im Sinne des Physikalismus. ›Wirklichkeit‹ fungierte daher in den Debatten als Leitbegriff und umfasst die Unterscheidung von virtuell und real, analog und digital, Spiel und Ernst u. a. Impulse für diese Differenzierung boten u. a. die Einsichten in die alttestamentlich beschriebenen Wirklichkeitsweisen in der Wechselwirkung von Präsenz und Absenz, in die J. van Oorschot einführt:<sup>13</sup> In welchen Formen wird Präsenz erfahren? Wie kann Präsenz bei gleichzeitiger Absenz erlebt und dargestellt werden? Welche Gestalten von Erinnerung, nicht zuletzt im Beieinander von Sehen und Hören, gibt es?

In den Debatten ergab sich Konsens darüber, dass die Konzepte ›real‹ und ›virtuell‹ keine qualitative Differenz im Hinblick auf den Wirklichkeitsgehalt bedeuten, sondern mit real/virtuell vielmehr eine *modale* Differenz der Wirklichkeitserfahrung markiert wird. Dies wird insbesondere an der Vieldeutigkeit der Verwendungsweisen von ›real‹ deutlich, was Moxter anhand der pluralen »Kontrastkandidaten und Oppositionen« aufzeigt: »zu denken ist an ›fiktiv‹, ›illusionär‹, ›virtuell‹, ›imaginär‹ oder ›simuliert‹.«<sup>14</sup> Real und dessen Gegenbegriffe sowie seine Synonyme laden als Differenzierungskategorien ein, bestimmte Erfahrungen zuzuordnen und zu qualifizieren: Bei einer zu strikten Verwendungsweise des Begriffs ›real‹, gilt zu fragen, »ob man nicht zu viel von dem ausschließt, woran wir vernünftigerweise Interesse haben oder was wir in Handlungen und alltagspraktischen Orientierungen in Anspruch nehmen.«<sup>15</sup> Leitend ist der Begriff der Wirklichkeitserfahrung, der als ›real‹ bestimmt wird. Realität markiert dann den Status der Erfahrung. Diese Wirklichkeitserfahrung lässt sich in verschiedene modale Bestimmungen unterteilen: physisch, virtuell, analog, digital, fiktiv.

Damit wird deutlich: Formen digitaler Medien ausschließlich über die Leitdifferenz ›virtuell‹ und ›real‹ zu bestimmen, wäre eine medientheoretische Unterbestimmung der digitalen Phänomene (›gaming‹, VR). Die Virtualisierung des Wahrnehmungsbewusstseins ermöglicht einerseits Formen der ›Partizipationspause‹ (Wiesing) und Entlastung von ›points of no return‹. Andererseits ist der besondere Immersionscharakter virtueller Realitäten, der

13 Vgl. den Beitrag von J. van Oorschot in diesem Band.

14 Vgl. den Beitrag von Moxter (Realitäten).

15 Vgl. den Beitrag von Moxter (Realitäten).

Rückkoppelungen der virtuellen Realitäten auf die physische Ebene nach sich zieht, immens.<sup>16</sup> Zur präziseren Beschreibung der Wirklichkeitsdimensionen bietet sich die Schleiermachersche Denkfigur der Oszillation an: die beiden Seiten der Unterscheidung greifen beständig ineinander, so dass es zum Reentry der Unterscheidung in die jeweils privilegierte Seite kommt. Daher wird die Vielfalt der Handlungsoptionen (Unbestimmbarkeitsfiguren), die allererst durch den Handelnden konkretisiert werden (müssen), erweitert. Insofern ist auch die Unterscheidung von virtuellem und realen Selbst irreführend, vielmehr handelt es sich auf beiden Seiten um *extended selfs*, die verschiedene Arten und Weisen ein und desselben Subjekts zum Ausdruck bringen.<sup>17</sup> Die anschließende Frage ist, welche Dimensionen subjektiven Lebens sich in welchen Wirklichkeiten ausdrücken. Fantasie und Vorstellung sind nur virtuell realisierbar, aber ohne sie gibt es kein Verhältnis zur Wirklichkeit. Die Differenz von ›virtuell‹ und ›real‹ ist mit der Differenz von ›Spiel‹ und ›Nicht-Spiel‹ zu kreuzen, sodass Formen virtueller Partizipationspausen ›ernste‹ Rückkopplungen auf den Spieler bedeuten können. Medientheoretisch ist diese Plastizität des Wirklichkeitsbegriffs in wechselseitiger Oszillation exemplarisch auch in biblischen Denktraditionen gegeben: Auch fiktive Texte sprechen Menschen wirklich an, sie ordnen Muster des Erlebens und können normative Kraft entwickeln. So haben sie Auswirkungen auf das Subjekt und die Gemeinschaft. Darum haben die Textwelten apokalyptischer Literatur, ihre Rezeption und Inszenierung reale Auswirkungen; nicht nur auf der Beschreibungs-, sondern vor allem auf der Wertigkeitsebene.<sup>18</sup>

#### 1.4 Raum 4.0

Fragt man vor diesem Hintergrund nach den Veränderungen von *Raum und Räumlichkeit 4.0* (Thesen 16–18), so lässt sich zunächst festhalten, dass physische und virtuelle Räume durch zahlreiche Endgeräte miteinander verbunden und in der Erfahrung z. T. kaum unterscheidbar sind. In den verschiedenen Aufsätzen ist dabei ein differenzierter Raumbegriff leitend: So unterscheidet Ego vor dem Hintergrund des ›spatial turns‹ zwischen Firstspace, Secondspace und Thirdspace und führt damit die Qualifizierung unterschiedlicher Raumtypen ein.<sup>19</sup> Zentral ist dabei die Körperlichkeit des Empfängers, an und durch den die Botschaft verdeutlicht wird: Der Körper ist der Ort »sowohl der Ver-

16 Vgl. den Beitrag von Lucci in diesem Band.

17 Vgl. den Beitrag von Lucci in diesem Band.

18 Vgl. den Beitrag von Ego in diesem Band.

19 Vgl. den Beitrag von Ego in diesem Band.



bindung als auch der Differenz zwischen irdischer und himmlischer Welt.«<sup>20</sup> Ähnlich beschreibt Sybille Krämer den Boten als Vermittlungsinstanz zwischen Welten.<sup>21</sup> Döbler stellt hingegen heraus, dass digitale Medien nicht nur zur Überwindung von Raumbegrenzen beitragen, sondern auch neue Räume konstituieren, die in unterschiedlichen medialen Vermittlungen miteinander verschachtelt sind.<sup>22</sup> »Raum ist also nicht etwas, das dem Sozialen unverbunden gegenübersteht, sondern Produkt des Sozialen. Räume als soziale Produkte meint dabei weniger, dass Räume geplant und gestaltet werden, sondern dass Räume ›für Menschen nur dadurch zu Räumen werden, als sie als soziale Gebilde hergestellt werden müssen.«<sup>23</sup> Raum wird in Folge nicht physikalisch verstanden, sondern im Anschluss an Löw über soziale Praktiken gedacht.

Hier wird eine Implikation des modalen Status der Rede von real und virtuell im Hinblick auf Wirklichkeitserfahrungen sichtbar: Wird über digitale Räume gesprochen, gilt es zu beschreiben, wie und *auf welche Weise* in digitalen Medien Räume konstruiert und strukturiert werden, die wiederum ›wirklich‹ (weil wirksam) werden und sind für bspw. Nutzer\*innen.<sup>24</sup> Damit ist neben einer Neubestimmung des Raumbegriffs vor allem der Fokus auf die ›Verzahnung‹ und Verflechtung verschiedener Räume zentral.

Werden Räume modal als Implikat sozialer Praktiken beschrieben, wird in und durch diese neuen Räume auch intersubjektive Präsenz neu bestimmt:<sup>25</sup> Intersubjektiv scheint eine Verschiebung von Phänomenen der *location* hin zu Phänomenen der *proximity* vorzuliegen: *Co-location* meint die körperliche physische Nähe zwischen Menschen, die weder Gemeinschaft im Sinne der *communio* garantiert noch alleiniges Kriterium von sozialer Nähe (*proximity*) darstellt (Berger). Der durch digitale Formen der Interaktion eröffnete Raum wird von unterschiedlichen Akteur\*innen bedient und bespielt. Die Akteur\*innen und Nutzer\*innen müssen dabei den Ökonomiken und Algorithmen der genutzten Netzwerke folgen, wenn sie Zentren der Aufmerksamkeit bleiben wollen – Räume sind also auch hier ambivalente Größen im Kampf um Aufmerksamkeit, Diskursivität und ähnliches. Während vor allem Kirchenräume klassisch sozial, baulich und gesellschaftlich ›präsent‹ und sichtbar waren – damit erfolgreich inszeniert und gebaut waren – ist unter den Bedin-

20 Vgl. den Beitrag von Ego in diesem Band.

21 Die Überlegungen von Sybille Krämer im Rahmen eines Vortrags beim Konsultationstreffen im Mai 2021 konnten leider nicht in den Band aufgenommen werden.

22 Vgl. die Beiträge von Lucci und Döbler in diesem Band.

23 Vgl. den Beitrag von Döbler in diesem Band.

24 Vgl. den Beitrag von F. van Oorschot in diesem Band.

25 Vgl. den Beitrag von F. van Oorschot in diesem Band.

gungen sozialer Netzwerke und digitaler Formate eine neue Form vom Wettbewerb um ›Räume‹ und Aufmerksamkeit wahrnehmbar.<sup>26</sup> In Folge wäre die digitale Konstitution von Raum (bspw. qua chat, social media, Podcasts etc.) stärker auf die darin stattfindenden Machtdynamiken hin zu untersuchen. Neue Räume eröffnen andersherum niederschwellige Formen der Interaktion und Partizipation, die entlastend sein können. Im Kontext einer Leiterorientierung an leiblichen Kopräsenzsituationen zwischen Anwesenden werden diese ›Gewinne‹ invisibilisiert oder nur als Schwundform gedeutet. Dagegen ist auf den sozialen wie kommunikativen Eigenwert von bspw. digitalen oder virtuellen Räumen und der damit einhergehenden Entlastung und Schutzfunktion für bspw. Betroffene hinzuweisen.<sup>27</sup> Die erarbeiteten Perspektiven ermöglichen so eine kritische theologische Reflexion auf eine gewisse ›alte‹, vorhandene Selbstverständlichkeit im Hinblick auf die räumliche wie sozialgesellschaftliche Präsenz von Gebäuden und Institutionen ebenso wie ein differenziertes Sichtbarmachen der Potentiale digitaler Räume.

## 1.5 Zeit 4.0

Nicht nur Raum, sondern auch Zeit (Thesen 19–21) und Zeiterleben wandelt sich: Digitale Medien verstärken die Hybridisierung der Zeit (Mischzeit, Engell): Dass Zeit als Verhältnis von Jetzt zu Nicht-Jetzt erlebt werden kann, ist in digitalen Medien stärker erkennbar. Die Funktionsweise der Robotik hängt von der Konstruktion einer digitalen Raum-Zeit ab, welche durch die Verkürzung von Phänomenen auf messbare und abzählbare Einheiten gekennzeichnet ist.<sup>28</sup> Die Digitalisierung menschlicher Tätigkeit führt zu einer veränderten Wahrnehmung und Konstruktion von Zeit und Raum. Digitale Medien verstärken die Hybridisierung der Zeit, indem die Erfahrung von Gegenwart und Nicht-Gegenwart neue Formen annimmt. Grüter stellt heraus, dass sich in der Tätigkeit, also im Gebrauch, das Handeln des Menschen mit der Maschine synchronisiert.<sup>29</sup> Die dazu notwendige Prozessähnlichkeit führt zur Erfahrung der Verdichtung von Raum und Zeit.

Diese digitale Raum-Zeit ermöglicht eine Integration in einer umfassenden Matrix-Struktur, was zu Auswirkungen auf das Zeit- und Raumerleben sowie die Selbst- und Fremdwahrnehmung führt. Denn Zeiterleben braucht

26 Vgl. die Beiträge von Costanza und F. van Oorschot in diesem Band.

27 Vgl. den Beitrag von Friesen in diesem Band.

28 Diese Hinweise von Gesa Lindemann im Rahmen eines Vortrags beim Konsultationstreffen im Oktober 2022 konnten leider nicht in den Band aufgenommen werden.

29 Vgl. den Beitrag von Grüter in diesem Band.

einen Außenhalt und ist doch von innen her konstituiert (Immersion/Flow, innerer Sinn, Moxter). So kann Entkopplung von typischen Dimensionen sozialer Zeiterfahrung durch Gewinnung neuer Zeitdimensionen kompensiert werden. Dies wurde als temporale Überdehnung der Zeit in den eingangs vorgestellten Überlegungen zur Überdehnung der Wirklichkeit exemplarisch an der Zeitlupe und dem *instant replay* als televisueller Praxis eingeführt:<sup>30</sup> Die Zeitlupenwiederholung im Fernsehen hebt die etablierten Ordnungen von Dauer, Augenblick, Vergangenheit und Gegenwart auf und erzeugt eine spezifische, durch Bildtechnik induzierte Zeiterfahrung. Als »ontographisches Verfahren«<sup>31</sup> macht sie somit die zeitliche Dimension der Wirklichkeit unmittelbar erfahrbar. Bereits das *instant replay* konstituiert somit Wirklichkeit, indem in die zeitliche Verfasstheit der Realität eingegriffen wird und das sichtbar macht, was unter der Wahrnehmungsschwelle liegt. Moxter präzisiert diese Überlegungen am Beispiel der Abendmahlstheologie:<sup>32</sup> Hier wird die Kommunikation des Evangeliums (Konstitution damals und dort, Austeilung hier und jetzt) über die Zeit hinweg vermittelt. Die Einsetzungsworte verweisen auf eine bestimmte Zeit der Vergangenheit, ordnen diese in die Zeit der gegenwärtigen Feier ein und verweisen auf die im Kommen begriffene Feier im Reich Gottes – sie verbinden somit Präsenz und Repräsentation, Erinnerung und Erwartung, und schaffen eine hybride Zeit, die im Genuss der Elemente zugleich unter Bedingungen des Verbrauchs stehen.

## 1.6 Subjektivität und Intersubjektivität

Die Überlegungen zu Zeit und Raum führen zur Frage des Verhältnisses von Subjektivität und Intersubjektivität (Thesen 22–26). Denn Raum, Zeit und Gemeinschaft gehören als trianguläre Strukturierungen zusammen: Digitale Medien erlauben a) fluide Formen von Präsenz und Nähe, b) Inversionen von Raum und Zeit, c) Simulation von Fluidität und damit Verschieben von Raum- und Zeitgrenzen, d) Proximität räumlich, zeitlich oder pragmatisch-performativ. Pragmatisch heißt hier: nur über konkretes Handeln wird Gemeinschaft erlebbar und insofern kann soziales Handeln Verluste von Raum und Zeit in der digitalen Kommunikation kompensieren.

Zum Wandel durch Digitalisierung zählt daher auch der Wandel von Formen der Intersubjektivität. Medienwechsel bedeutet eine Veränderung der Spielräume sozialer Integration: Die Vielfalt der Möglichkeiten von Erfah-

30 Vgl. den Beitrag von Engell in diesem Band.

31 Vgl. den Beitrag von Engell in diesem Band.

32 Vgl. den Beitrag von Moxter (Realpräsenz) in diesem Band.

rungen wird durch technische Bedingungen systematisch erweitert und pluralisiert.<sup>33</sup> Kommt es zu räumlichen und zeitlichen Entgrenzungen, wird die Dimension der Gemeinschaft entweder stark reduziert – wie etwa in YouTube-Kanälen mit einer Sender-Empfänger-Struktur – oder zu anderen Formen sozialer Verbindung: Soziale Netzwerke können sich durch Interaktion und Partizipation konstituieren und stellen so Gemeinschaft her – da wird kommentiert, gelikt, geteilt, durch Hashtags vernetzt, durch Memes Wiedererkennbarkeit und Verbindung erzeugt usw. Dabei zeigen die Beiträge von F. van Oorschot und Costanza deutlich, dass im Kontext von *social media* Prozesse von Subjektivierung und Vergemeinschaftung komplex miteinander verbunden sind und eindimensionale Deutekategorien für die Phänomenwahrnehmung und Problembearbeitung nicht ausreichend sind: Formen digitaler Vernetzung lassen sich unter netzwerktheoretischer Perspektive bedenken und zeigen im Digitalen neue Formen der Entnetzung, die dazu anhalten, auf komplexe Phänomene und Dynamiken der Ver- und Entnetzung und ihre anthropologischen Implikationen zu reflektieren.<sup>34</sup> Dabei ergeben sich neue Wechselwirkungen zwischen Individuen und Gemeinschaft, etwa in den Relationen zwischen Influencer\*innen und Follower\*innen. Anhand gegenwärtiger Diskurse in den *testimony studies* und der Konzeption der Zeug\*innenschaft in theologischer Perspektive lassen sich die vielschichtigen Prozesse und Rückkoppelungseffekte von Individualität, Gemeinschaft und Prozessen der Vergemeinschaftung in digitalen Kontexten (*social media*) aufzeigen. Dadurch werden einerseits Inszenierungspraktiken des Influencings aber auch Fragen nach Authentizität und Wirksamkeit insbesondere für ekklesiologische Fragestellungen von religiösen Vergemeinschaftungen in digitalen Räumen relevant.<sup>35</sup>

Identitätsbildung als unabschließbarer kultureller Prozess 4.0 steht damit vor neuen Herausforderungen: Sie entsteht durch die Verflechtung und Positionierung von Eigenem und Anderem (*doing identity*).<sup>36</sup> Identität wird daher als ein momentanes Ergebnis reflexiver Auseinandersetzung mit der eigenen Person und den sozialen Zuordnungen verstanden. Dass die durch digitale Plattformen ermöglichten Freiheitsräume der Identitätsarbeit dabei vielfach nicht genutzt werden, sondern eher zur Konformisierung von Identitäten führen, stellt Allolio-Näcke heraus.<sup>37</sup> Medientheoretisch wie medienanthropologisch ist auf Identitätsbildungsprozesse in doppelter Hinsicht zu reflektieren.

---

33 Vgl. den Beitrag von F. van Oorschot in diesem Band.

34 Vgl. den Beitrag von Costanza in diesem Band.

35 Vgl. den Beitrag von F. van Oorschot in diesem Band.

36 Vgl. den Beitrag von Allolio-Näcke in diesem Band.

37 Vgl. den Beitrag von Allolio-Näcke in diesem Band.

Zum einen in der Relation von Mensch und Maschine:<sup>38</sup> Diese Identitätsbildungsprozesse zwischen Mensch und Maschine zeigen sich exemplarisch in medial vermittelten Kommunikationsprozessen, in denen Maschinen und Algorithmen zu Quasi-Subjekten werden (Siri, Navi, ChatGPT), die Teil sozialer Praktiken werden, sowie als Auslöser und Adressaten von Emotionen Teil von Identitätsbildungsprozessen sind. Zum anderen kommt Identitätsbildung in Relation von Mensch und Welt unter Bedingung von technischer Vermittlung in den Blick: Zentrale Veränderungen im Subjektivitätsverständnis betreffen den Verantwortungs- und Entscheidungsbegriff. Wir delegieren Beobachtungsaufgaben an Maschinen, die auch Entscheidungen treffen, im Gesundheitswesen, beim Fahren, bei Anstellungen (scoring-Systeme). Die Identität, die die Maschine uns verleiht, ist schwerer zu verändern als die Identität, die uns (Me/Us – I/We) *inter homines* sozial entsteht.<sup>39</sup>

## 1.7 Leiblichkeit, Verkörperung und Emotion

Sehr konkret wird die Verschränkung von Mensch und Maschine, wenn diese körperlich wird, wie die Fallstudien zu Implantaten<sup>40</sup> und self-tracking<sup>41</sup> zeigen. Fragt man nach *Leiblichkeit, Verkörperung und Emotion* (Thesen 27–30) zeigen die Praxis und der Diskurs zu Formen der Verschränkung von Menschen und Maschinen in Digitalisierungsphänomenen veränderte (Ent-)Subjektivierungsprozesse. Self-Tracking als komplexes Verkörperungsgeschehen von Routinisierung und Irritation zeigt sowohl die Aushandlung von quasi-/habituellen Passungen als auch Möglichkeiten einer dynamischen Re-Aktualisierung und Erweiterung von Selbst- und Weltverhältnissen.<sup>42</sup> Die gängigen Entgegensetzungen von analoger Zwischenleiblichkeit und digitaler Kommunikation sind nicht haltbar, weil Körperlichkeit auch in der digitalen Mediatisierung eine wichtige, produktive Rolle spielt.<sup>43</sup> Aus der Debatte um das digitale Abendmahl lassen sich dabei für die Frage nach der Realpräsenz neuere kulturwissenschaftliche Zugänge auf Körperlichkeit gewinnen, um von dort aus erneut auf Körper- und Leibverständnis Martin Luthers zu blicken.<sup>44</sup>

38 Vgl. die Beiträge von Hörisch und Stoellger in diesem Band.

39 Vgl. den Beitrag von Grüter in diesem Band.

40 Vgl. den Beitrag von Grüter in diesem Band.

41 Vgl. den Beitrag von Rode in diesem Band.

42 Vgl. den Beitrag von Rode in diesem Band.

43 Vgl. den Beitrag von Friesen in diesem Band. Zur Kontroverse um diesen Punkt vgl. den folgenden Abschnitt.

44 Vgl. den Beitrag von Leppin in diesem Band.

Menschliche Verkörperung ist dabei grundsätzlich prekär und vulnerabel, sowohl im analogen als auch im digitalen Raum.<sup>45</sup>

Die Diskussion über Leiblichkeit und Verkörperung in virtuellen Realitäten muss nach der Art und Weise fragen, wie digitale Bilder, Ereignisse und (Gefühls-)Atmosphären erlebt werden und Prozesse der Verkörperung bedingen. Denn in Medienkulturen entstehen durch leiblich-körperlich erlebte und technisch bedingte Erfahrungsdifferenzen Emotionen, die zum Gegenstand (medialer) Diskurse werden. Aus neutestamentlicher Perspektive lässt sich im Hinblick auf diese Diskurse zeigen, dass in den Evangelien Gefühle wie Furcht als transpersonales Phänomen beschrieben werden können, die etwa bei Epiphanien eine zentrale Rolle spielen und als körperliche Reaktion auf die Begegnung mit dem Göttlichen verstanden werden.<sup>46</sup> Dies zeigen auch die am Medium Text beschreibbaren Kopplungsprozesse: »Wer die neutestamentlichen Beschreibungen vom himmlischen Hochzeitsmahl hört oder liest, ist mittendrin statt nur dabei. Die Lektüre ermöglicht der Gemeinschaft, Zugehörigkeit zu erleben und aus diesem antizipierten Erlebnis heraus ihre spezifische Gegenwart zu gestalten.«<sup>47</sup> Neumann macht deutlich, dass die neutestamentlichen Beschreibungen des eschatologischen Festmahls durch narrative Elemente und Details eine leiblich-emotionale Wahrnehmung als eine intensive Leseerfahrung ermöglichen, die die Gemeinschaft in die erzählte Welt hineinzieht.

### 1.8 Anthropologien im Horizont von Künstlicher Intelligenz sowie Trans- und Posthumanismus

Zuletzt steht eine Debatte um ›Mensch 4.0‹ vor der Aufgabe, sich selbst im Horizont der neu entstehenden *Anthropologien* (Thesen 31–33) zu verorten. Zentral sind hier die Konzeptionen des Post- und Transhumanismus sowie eine Reflexion Künstlicher Intelligenz. Zu unterscheiden sind kritische wie affirmative Formen von Trans- und Posthumanismen, wobei bestimmte ihrer Formen alte *anthropologische* Dispositive unter aktuellen technizistischen wie medialen Diskursen wiederholen, aber auch weiterführen.<sup>48</sup> Vor allem die posthumanistische Kritik an der Anthropologie stellt vor die Frage, wie eine Anthropologie auf der Höhe der Diskurslage konzipiert werden kann und soll.

45 Vgl. den Beitrag von Friesen in diesem Band.

46 Der dieser Beschreibung zu Grunde liegende Beitrag von Annette Weissenrieder zur Diskussion in der Konsultationsgruppe ist nicht Teil des Bandes.

47 Vgl. den Beitrag von Neumann in diesem Band.

48 Vgl. den Beitrag von Stoellger in diesem Band.

Dabei zeigt Stoellger auf, wie aus theologischer Perspektive kritisch auf klassische anthropologische Konzeptionen geblickt werden kann und auch transhumanistische Entwürfe bestimmten anthropologischen Intuitionen nicht entkommen.

Die Beziehung zwischen Mensch und Künstlicher Intelligenz erfordert eine Reflexion über die Transformation des Welt- wie Selbstverständnisses des Menschen. Es gilt in Anbetracht der Leistungsfähigkeit von künstlicher Intelligenz nach dem Selbstverständnis des Menschen zu fragen und die Beziehung von Mensch-Technologie neu zu prüfen. Zu diskutieren ist, ob die Leistungsfähigkeit von Künstlicher Intelligenz (bspw. Chat GPT) als ›vierte Kränkung‹ des Menschen gedeutet werden kann.<sup>49</sup> Denn diese Form »generativer« KI fordert die herkömmliche Logik und Deutung des Menschen als *zoon logon echon* heraus und lässt die Frage nach dem *Humanum* laut werden. Eine anthropologische Perspektive besteht in der Betonung der Vulnerabilität menschlichen Lebens (*zoon*) als Spezifikum der logischen Verfasstheit des Menschen im Kontrast zu GPT.

Aber nicht nur in diesen allgemeinen Fragen, sondern auch in der konkreten Verhältnisbestimmung von Mensch und Maschine liegen weiterführende Aufgaben. So stellt These 26 im Anschluss an den – leider nicht im Band veröffentlichten Beitrag zum Konsultationstreffen im Oktober 2022 – von Gesa Lindemann heraus, dass die zunehmende Automatisierung durch Roboter zu einer Reduktion des Einflusses des moralisch verantwortlichen Individuums in Entscheidungsprozessen führt. Zugleich bleibt die Frage nach der rechtlichen Verantwortung im Falle von Schäden und Unfällen, die durch Roboter verursacht werden, ungeklärt. Juristisch bleibt die Zurechnung von Verantwortung auf menschliche Individuen beschränkt. Insofern ist der Mensch weiterhin als »Haftungsknecht« beteiligt. Fraglich ist, ob die Zuschreibung von Verantwortung an den Menschen lediglich eine Fiktionalisierung moralischer Erwartungen darstellt.

## 2 Kontroversen und offene Forschungshorizonte

Die summarische Darstellung der Erträge der in diesem Band versammelten Beiträge und Diskussionen der Konsultationsgruppen zeigt nicht nur die skizzierten gemeinsamen Erkenntnisse, sondern hat auch bleibende Kontroversen angerissen. Sie kreisen um die grundlegenden Fragen nach Kontinuität und Disruption im digitalen Medienwandel, die vorgeschlagene Neubestimmung des Wirklichkeitsverständnisses und seine Implikationen für das Verständnis

---

49 Vgl. den Beitrag von Hörisch in diesem Band.

von Körperlichkeit sowie das Verhältnis von Individualisierung und Sozialität in digitalen Räumen. In der theologischen Debatte laufen diese Debatten paradigmatisch ineinander in der Frage nach dem (digitalen) Abendmahl.

## 2.1 Menschsein 4.0. Kontinuität versus Disruption?

Bleibend kontrovers ist die Spannung zwischen *Kontinuität* und *Diskontinuität* der Konstitutionsbedingungen des Menschseins im digitalen Medienwandel. Selbstbewusst markiert der Titel »4.0« mindestens eine neue Stufe anthropologischen Nachdenkens. Wie hoch diese Stufe ist oder ob es sich nicht eher um eine kontinuierliche Steigung (oder ein kontinuierliches Gefälle?) in den medialen Konstitutionsbedingungen handelt, ist eine dauerhafte Kontroverse. Die dritte These, verfasst im Anschluss an das erste Treffen der Konsultationsgruppe markierte diese bereits am Anfang der gemeinsamen Arbeit:<sup>50</sup> Ist der mit den ›neuen Medien‹ einhergehende Medienwandel in seinen Veränderungen disruptiv oder als Kontinuität kulturell wie auch im Hinblick auf den Menschen anthropologisch zu interpretieren?

In den medienwissenschaftlichen Forschungsdiskursen wie auch den Gesprächen im Rahmen des Konsultationsprozesses wurde deutlich, dass für beide Optionen argumentiert werden kann. Die Gründe für ein disruptives Verständnis ›neuer Medien‹ können sehr unterschiedlich sein. So kann etwa die Entkopplung von virtueller Körperlichkeit und nicht-virtueller Körperlichkeit ins Feld geführt werden ebenso wie die neue Konstitution von raumzeitlichen Erleben. Auch die Entstehung neuer Räume digitaler Architektur stützt die These der Disruption. In posthumanistischen Entwürfen kann diese mit Rekurs auf die Rede von einer Singularität das nahe bevorstehende (Heils-)Versprechen auf eine erfüllende Disruption verbunden sein. Gleichzeitig kann im Kontext einer Kontinuitätsthese dafür argumentiert werden, dass gerade die gegenwärtig gedeuteten gravierenden Veränderungen menschlicher Selbst- und Weltverhältnisse aus medientheoretischer Perspektive immer schon operativ waren: Nicht erst das Smartphone stellt eine Körperextension dar, sondern auch andere ›Werkzeuge‹ prägten und figurierten den Menschen in bestimmten Hinsichten. Nicht erst virtuelle Spiele ermöglichen das Abtauchen in virtuelle Realität, sondern dies ist auch das Ergebnis von anderen immersiv wirksamen Kulturtechniken und -praktiken. Davon zeugen die Ausführungen zu den Texten der alttestamentlichen Apokalyptik und die neutestamentlichen Schilderungen der Mahlgemeinschaft. In beiden wird auf die Verbindung sensueller Gegenwart mit ›anderen Realitäten‹ aufmerksam

50 Vgl. die Thesenreihe in Anhang 1 dieses Bandes.



gemacht, die im Vollzug der Lektüre sich einstellt. Auch im linearen Fernsehen tritt dieser immersive Effekt deutlich hervor, wie bspw. das *instant replay* das Zeiterleben neu qualifiziert oder sogar konstituiert.

Sich wandelnde mediale Bedingtheiten des Menschen wären dann in jedem Fall disruptiv, weil sie zentral das Menschsein bestimmen und wandeln. Allerdings ist diese medientheoretische These generell zu vertreten, sodass die ›neuen Medien‹ gerade in Kontinuität mit anderen medialen Bedingtheiten zu explizieren sind. Dabei ist aber in der Forschungsfrage bereits erkenntlich, dass die Rede von ›Medien- und Kulturwandel‹ einerseits eine Veränderung anzeigt und gleichzeitig dadurch eine (historische) Kontinuität impliziert, die die Thematisierung überhaupt erst ermöglicht. Eine radikale Disruptionsthese wurde darum in den Beiträgen nicht vertreten. Die meisten Beiträge tendieren eher zu einer Kontinuitätsthese, was allerdings nicht dazu führen muss, dass nicht gravierende Veränderungen des menschlichen Selbst- wie Weltverhältnis damit einhergehen. Der Medienwandel ließe sich in diesem Sinne als Katalysator und Intensivierung klassischer Paradoxien des Menschseins bestimmen. Vor dem Hintergrund eines weiten Wirklichkeitsbegriffs, der Imagination und Virtualität nicht ausschließt, werden durch neue Formen der Digitalität Möglichkeitshorizonte eröffnet, die auch sozial, kulturell, arbeitsökonomisch mit einer Entgrenzung einhergehen. Dieser Erweiterung und Entgrenzung korrespondiert eine gegenläufige Vereinheitlichung und Verengung (dazu gegenständig: Überdehnung) menschlicher Wirklichkeitsverhältnisse. Entsprechend gehen Emanzipationsprozesse gleichermaßen mit neuen Bildungen von Abhängigkeiten einher: Der Möglichkeit, von überall aus Arbeiten zu können, entspricht die gegenläufige Tendenz, überall und immer arbeiten zu sollen oder ggf. zu müssen.

So führt die Debatte um Disruptions- oder Kontinuitätsthese in die Konkretion: In welcher Hinsicht im Blick auf welche Technologien und welche Phänomene ist in welcher Hinsicht von Kontinuität und in welchen Hinsichten von Disruption zu sprechen, aus welchen (empirischen, konzeptuellen, theoretischen) Gründen und mit welchen Konsequenzen?

## 2.2 Virtuelle versus nicht-virtuelle Realitäten?

Die mit dieser Beschreibung einhergehende Neubestimmung des Wirklichkeitsbegriffs markiert eine zweite bleibende Kontroverse, die in der Konsultationsgruppe – die aktuellen Fachdiskussionen und interdisziplinären Debatten spiegelnd – geführt wurde. Die Thesenreihe operiert mit der Leitunterscheidung von ›real‹ und ›virtuell‹, entfaltet diese allerdings nicht als »qualitative Differenz im Hinblick auf den Wirklichkeitsgehalte«, sondern als »modale Dif-

ferenz der Wirklichkeitserfahrung«. <sup>51</sup> Sie konzidiert damit, keine gemeinsame semantisch-begriffliche Klarheit über die Begriffe wirklich, real, virtuell, digital etc. erzielt zu haben, sondern – in der konkretisierenden Dynamik eben dargestellten Debatte um Disruption oder Kontinuität – nach den verschiedenen Modi von Wirklichkeitserfahrung zu fragen: Welche weiteren ›Modi‹ gibt es neben real und virtuell oder als Präzisierung dieser beiden Modi?

Die Implikationen einer solchen modalen Bestimmung werden am deutlichsten im Licht der Diskussion um Körperlichkeit sichtbar: <sup>52</sup> Während Schlette virtuellen Umgebungen »Erleben minus Widerfahrnischarakter« zuschreibt und diese als Entkörperlichung der Wahrnehmung deutet, <sup>53</sup> stellt Lucci den Immersionscharakter virtueller Realitäten und ihren Einfluss auf Verkörperungspraktiken und die Leiblichkeit des Menschen durch Rückkopplungen von der virtuellen Realität auf die physische Ebene heraus. <sup>54</sup> Entsprechend stellt Schlette den prekären und reduzierten Status virtueller Realität heraus, wenn er diesen definiert als »Ergebnis der Erzeugung einer fingierten Umwelt durch ein Datenverarbeitungsprogramm für dessen Nutzer, einschließlich der Simulation entsprechender physikalischer Eigenschaften dieser Umwelt, durch dreidimensionales Bild und gegebenenfalls zusätzlich durch Ton und ansatzweise auch schon durch haptische Stimuli«. <sup>55</sup> Demgegenüber markiert Lucci die konstitutive Durchdringung von Virtualität und Materialität: »[D]as Virtuelle war schon immer materiell (insofern es ein Bild-Werden des Körpers und ein Körper-Werden des Bildes beinhaltet), und die Realität ihrerseits war schon immer erweitert, insofern sie, wie oben gezeigt wurde, schon immer von menschlichen Versuchen durchdrungen war, ein Bild zu werden.« <sup>56</sup>

Gemeinsam ist den Beschreibungen die Fokussierung auf die Erfahrung der Wirklichkeit: Über die Erfahrung wird der Realitätsmodus abgefragt, diskutiert und bestimmt. Dieser ist konstitutiv verkörpert in den Nutzenden und kann leiblich-psychisch durchaus folgenreich sein. Dass dies nicht nur für digitale Virtualität gilt, sondern dass an und durch den Körper des Empfängers eine Botschaft verdeutlicht wird, stellte Ego am Beispiel der frühjüdischen Apokalyptik heraus. <sup>57</sup> Dabei scheint kein kompetenter oder fähiger Körper vor Augen zu stehen: Daniel als vermeintlich besonders ausgezeichneter Of-

---

51 Vgl. These 11 in Anhang 1 dieses Bandes.

52 Vgl. insbesondere die Beiträge von Friesen, Schlette und Lucci in diesem Band.

53 Vgl. den Beitrag von Schlette in diesem Band.

54 Vgl. den Beitrag von Lucci in diesem Band.

55 Vgl. den Beitrag von Schlette in diesem Band.

56 Vgl. den Beitrag von Lucci in diesem Band.

57 Vgl. den Beitrag von Ego in diesem Band.

fenbarungsempfänger ist eben körperlich überfordert, auf Dauer gestellt ermüdet und matt. Diese Aspekte ließen sich sowohl für Raum wie auch Körperlichkeitsdiskurse im Blick auf die problematischen Implikationen von Gewalt, Schmerz, Trauma und körperlicher Versehrtheit weiterführen.

Eine schematische Entgegensetzung von analoger Zwischenleiblichkeit und digitaler Kommunikation sind nicht haltbar, weil Körperlichkeit auch in der digitalen Mediatisierung eine wichtige, produktive Rolle spielt.<sup>58</sup> Dann gilt es nach den Wechselwirkungen verschiedener Modi von Realität zu fragen – auch und gerade im Blick auf die Modi von Körperlichkeit. So wäre die Annahme eines ›Goldstandards‹ der Zwischenleiblichkeit in der analogen Begegnung kritisch zu hinterfragen: Dieser Goldstandard impliziert allerdings sehr wohl eine gewisse lebensweltliche politische Normativität, insofern die vermeintliche Authentizität analoger Leiblichkeit bestehende Machtverhältnisse und Diskriminierungen ignoriert. Auch kann die pejorative Beschreibung der ›Flucht ins Digitale‹ durch den Fokus auf die Freiheitsräume digitaler Verkörperung, besonders für marginalisierte Gruppen, neu bewertet werden.<sup>59</sup> Als offene Forschungsfragen im Gespräch mit der Phänomenologie ergibt sich die vertiefte Auseinandersetzung mit der impliziten politischen Valenz (Authentizität; vulnerables Subjekt/Körper) verschiedener Traditionen sowie die Entwicklung einer politischen Phänomenologie der Verkörperung, die Machtverhältnisse und Körperpolitiken berücksichtigt. Dazu bedarf es der Analyse der Verschiebungen von Körperverhältnissen unter digitaler Mediatisierung sowie der Untersuchung der spezifischen Vulnerabilitäten, die durch Digitalität neu entstehen. Für die interdisziplinäre Debatte ergibt sich aus dem Dargestellten die Frage, anhand welcher Formationen und Phänomenen von Körperlichkeit und Realitätserfahrung die Frage nach Überdehnung, Rauschen, Sichtbarmachung weiter zu erörtern wäre.

### 2.3 Individualisierung versus Vernetzung?

Eine weitere Kontroverse ergab sich aus der Frage, wo und wie der digitale Medienwandel zur stärkeren Individualisierung – bis hin zur Vereinzelung – beiträgt oder ob er nicht vielmehr neue Formen von Sozialität ermöglicht und zur stärkeren Vernetzung beiträgt. Schon der summarische Gang durch die Beiträge des Bandes zeigt, dass beides der Fall ist. In den Blick rückt damit ›Sozialität‹ als interpretationsbedürftige Kategorie in zwei Richtungen:

58 Vgl. den Beitrag von Friesen in diesem Band.

59 Vgl. die Beiträge von Friesen und Allolio-Näcke in diesem Band.

Zum einen ist den oft implizit bleibenden normativen Ladungen von Sozialität, aber auch Individualität oder Identität weiter nachzugehen: So scheinen Debatten um Digitalisierung vielfach von einem sehr positiven Bild von Sozialität und Vernetzung auszugehen – verbunden mit einer negativen Konnotation von Individualisierung und Vereinzelung –, was im Blick auf konkrete digitale Praktiken neu zu justieren ist. Was bedeutet es, wenn wie in These 23 formuliert, »Sozialität auf ein Minimum« reduziert wird<sup>60</sup> und was ist demgegenüber ein Maximum an Sozialität? Welche Kriterien und ›Regler‹ gelten für Sozialität: ethische, ekklesiologische oder Formen leiblicher Kopräsenz? Wie lassen sich die technischen und wirtschaftlichen Strukturen der meisten digitalen Sozialräume und die daraus entstehenden Kommunikations- und Sozialisationsparameter in diese Beschreibung einbinden? Welche Implikationen schwingen im Begriff der Sozialität mit – Verantwortung, Verbindlichkeit etc.?<sup>61</sup> Soll für jede Form von Sozialität Verantwortung und Verbindlichkeit immer leitend sein – und worin besteht diese jeweils genau? Aufbauend auf der modalen Beschreibung des Wirklichkeitsbegriffs werden in der Folge auch verschiedene Modi von Sozialität und ihre ›Regler‹ beschreibbar.

Zum anderen ist – auch hier in der konkretisierenden Dynamik der Bestimmung von Kontinuität und Disruption – nach den konkreten Formen von Sozialität zu fragen: Welche Formen von Sozialität sind leitend, um daraus abzuleiten, inwiefern es stärker zu Individualisierungs- oder Vernetzungsprozessen in digitalen Kontexten kommt? Dies gilt insbesondere im Blick auf die sich pluralisierenden Sozialformen in den verschiedenen digitalen Räumen. Das YouTube-Video oder der Twitch-Stream, den ich jederzeit ausmachen kann oder wo ich meine Form der Verantwortlichkeit (Abo, Likes, Share etc.) jederzeit beenden kann, stellt eine sehr unverbindliche Form der Gemeinschaft dar. Demgegenüber gibt es ›verbindlichere‹ Communities, die füreinander da sind und wo eine Stetigkeit und auf Dauer angelegte Verantwortlichkeit füreinander auch Teil der Gemeinschaft ist: Das *League of Legend*-Team, das um Preisgelder spielt, fordert eine ähnlich hohe Verbindlichkeit ein, wie der lokale Fußballverein und sanktioniert Zuspätkommen und mangelnde Vorbereitung in ähnlichem Maße. Gleichzeitig sind die komplexen Verschränkungen von Vergemeinschaftungsprozessen, die ›Offline‹ und/oder ›Online‹ stattfinden, genauer zu untersuchen. Wo und wie entstehen in der Folge ganz neue Formen von Sozialität, die politisch, gesellschaftlich oder kirchlich prägend werden. Bspw. dadurch, dass es dadurch zur Sichtbarmachung von Phänomenen

---

60 Vgl. These 23 in Anhang 1 dieses Bandes.

61 Das von Hörisch gehaltene Einführungsreferat, das der Frage nach den Graden von Verbindlichkeit zu Grunde liegt, ist nicht im Band enthalten.

kommt und sich neue Formen der Verantwortlichkeit (metoo; Blogs etc.) herausbilden.

In diesen Präzisionen kann dann nach den Markern von Sozialität gefragt werden. Hier wurde eine fundamentalanthropologische Figur primordialer Verbundenheit eingeführt, die als basale Sozialitätsaffinität eine anthropologische Normativität zu implizieren scheint. Wenn diese Sozialität an leiblicher Kopräsenz orientiert ist, können demgegenüber Formen digitaler Ver- und Entnetzung nur sekundäre (Schwund-)Phänomene darstellen. Wenn man nicht am Primat der leiblichen Kopräsenz festhalten will: Was wären medientheoretische und anthropologische Beschreibungsformen für Räumlichkeit und Sozialität – welche Kriterien und Paradigmen ließen sich bestimmen und denken? (Wie) Lässt sich hier etwa an die Rede von *proximity* als sozialer Nähe anschließen, auch in der Relation von Nutzer\*innen und Influencer\*innen im Hinblick auf Zeug\*innenschaft?<sup>62</sup> Zu reflektieren sind dann die komplexen Verschränkungen von Sozialitäts- und Vergemeinschaftungsprozessen, die gleichzeitig Rückkopplungseffekte und Freiheitsgewinnen wie -verluste implizieren. So ist z. B. das authentische *testimony* eines\*r Influencer\*in oder auch das Selfie nicht allein eine Inszenierungsleistung, sondern Implikat und Ausdruck von Zuschreibungseffekten von Nutzer\*innen in und durch algorithmische Logiken.

Vor dem Hintergrund der Frage nach der Konstitution neuer Räume wäre zu fragen, wie sich diese zu bestehenden Räumen verhalten: Wie ist das Phänomen von Zeugnisgeben im Kontext kirchlicher Räume bspw. aus theologisch-ekklesiologischer oder -kirchentheoretischer Perspektive zu bewerten und ins Verhältnis zu setzen? Wäre eine christliche Zeug\*innenschaft allein über *proximity* ohne *co-location* oder nur immer mit einer Form von *co-location* denkbar? Oder war christliche Zeug\*innengemeinschaft nicht immer nur als ›virtuelle‹ wirklich und real? In Verbindung mit den eingeführten Beschreibungen von Räumlichkeit, Zeitlichkeit und Gemeinschaft als »trianguläre Strukturierungen«<sup>63</sup> geht, wäre die Rede von *Secondspace* und *Thirdspace* auch auf Vergemeinschaftungsformen durch digitale Medien weiter zu diskutieren.

Dass Sozialität in digitalen Räumen dabei nicht unabhängig von Individuen gedacht werden kann, sondern vielmehr spezifische – und zum Teil neue – wechselseitige Konstitutionsbedingungen von Identität und Sozialität entstehen, haben die Debatten gezeigt. Am Beispiel des Selfies wurde z. B. erkennbar, wie die Suche nach Anerkennung und intersubjektive Bestätigung in *social media* zu Homogenisierung führt. Nimmt man individuelle Identitätsarbeit in

---

62 Vgl. These 17 in Anhang 1 dieses Bandes.

63 Vgl. These 22 in Anhang 1 dieses Bandes.

den Blick, werden vor allem die vergebenen Freiheitsräume sichtbar.<sup>64</sup> Nimmt man die Sozialität in den Blick, werden intersubjektive Anerkennungspraktiken erkennbar – und so durchsichtig wie sonst selten – und plausibel im Blick auf ihre Bedeutung eben für die Identitätsbildung: Soziale Anerkennung und ›dazu gehören‹ machen wesentliche Teile der digitalen und analogen Identitätsarbeit aus, gerade in Lebensphasen wie der Adoleszenz. Sichtbar für die Debatte wird so ein dynamisches An- und Abgrenzungsspiel von Individualität und sozialem Umfeld. Am Beispiel der Testimonials<sup>65</sup> werden diese Dynamiken auch für Gemeinschaften erkennbar und bearbeitbar für die Frage auch der medienstrukturellen – technischen und auch kommerziellen – Steuerbarkeit dieser Wechselwirkungen. Entsprechend ist die Frage nach der Entnetzung die Kehrseite einer Netzwerkstruktur und dem damit einhergehenden Fokus auf ›Knoten‹.<sup>66</sup>

## 2.4 Abendmahl. Ein theologischer Kulminationspunkt der Medienanthropologie – und einer kritischen Selbstreflexion

Ein Kulminationspunkt der verhandelten Fragen – um unterschiedliche Wirklichkeiten, das Zusammenfallen von Zeit und Raum im körperlichen Erleben, das zugleich individuelle Erfahrung ist und gemeinschaftsstiftend wirkt – in der theologischen Debatte ist das Abendmahl. Nicht zufällig lässt sich an der Debatte um das digitale Abendmahl in *concreto* zeigen, was in medientheoretischen Debatten allgemeiner formuliert bleibt: Präsenz über Raum und Zeit hinweg, mediale Vermittlung, die Verbindung von virtueller und physischer Realität, individuelles Erleben und Gemeinschaftsbildung im Vollzug gemeinsamer Praxis werden im Abendmahl konkret. Dabei ist sowohl die Frage nach Raum und Zeit als auch die nach Körperlichkeit, Materialität und Medialität zentral.<sup>67</sup>

Wie leistungsfähig die Applikation medientheoretischer und -anthropologischer Fragestellungen auf klassisch theologische Debatten sein kann, zeigen die Ausführungen von Moxter. Aus medientheoretischer Perspektive wäre gegenüber der bloßen Frage nach Präsenz Christi im Abendmahl und der Gegenwart des Vergangenen und Zukünftigen, die Entzogenheit, Negativität und radikale Zeitlichkeit dieses Geschehens medientheoretisch deutlich zu machen. Im Abendmahl wird in der theologischen Tradition die Präsenz Gottes verhan-

64 Vgl. den Beitrag von Allolio-Näcke in diesem Band.

65 Vgl. den Beitrag von F. van Oorschot in diesem Band.

66 Vgl. den Beitrag von Costanza in diesem Band.

67 Vgl. den Beitrag von Moxter (Realpräsenz) in diesem Band und These 30 in Anhang 1.

delt – und damit steht medientheoretisch eines der Medien der Präsenz des Transzendenten in der Welt im Fokus. Schließt man an Luthers Verständnis der Präsenz Christi im Abendmahl an, so ist der deiktische Charakter des Verheißungswortes (»Dies ist mein Leib«) entscheidend.<sup>68</sup> In digitalen Kontexten stellt diese Deixis im Zusammenhang mit dem Abendmahl nach Leppin jedoch eine Herausforderung dar, da sie andere Formen der Beteiligung der Mitfeiernden voraussetzt und die »kommunikative Verständigung der Beteiligten über das Gemeinte und die entsprechende Vorstellungskraft der sprechenden Amtsperson wie auch ihr Vertrauen auf die korrekte Handhabung auf Seiten der Empfangenden«<sup>69</sup> vorausgesetzt ist. Hier wäre zum einen weiter zu klären, inwiefern diese Reflexions- und Kommunikationsvorgänge nicht auch bei Abendmahlsfeiern in leiblicher Kopräsenz vonstatten gehen, insbesondere wenn diese Reflexionsvorgänge auf liturgische Praktiken bezogen werden. Inwiefern ›garantiert‹ die liturgisch in Anspruch genommene Selbstverständlichkeit der Praxis des Abendmahls, dass hier nicht Bewusstseinsakte vorliegen? Weiter zu diskutieren wäre zum anderen, ob hier nicht die *theologische* Dimension des Abendmahls geschehen etwa unter rechtfertigungstheologischer Perspektive von anderen (psychologischen, soziologischen oder liturgischen) Dimensionen zu unterscheiden wäre. In welchem Zusammenhang steht die psychologisch-mentale Beteiligung zu einer *theologischen* Beteiligung?

### 3 Mensch 4.0. Eine kritische medienanthropologische Rückfrage an Bestimmungen des ›Mensch 1.0–3.0‹ – und 5.0

Angedeutet ist mit dem Beispiel des Abendmahls eine Funktion des Nachdenkens über den Mensch 4.0, der nicht primäre Intention des Konsultationsprozesses war, aber im Lauf der Diskussionen immer wichtiger wurde. So stellte Schlag heraus,<sup>70</sup> dass sich etwa am Phänomen von virtuellen Taufen »auch selbstkritisch nach der eigenen Theologie wie Praxis« fragen lässt.<sup>71</sup> Dies gilt in der o. g. Weise auch für die Reflexion des Abendmahls und die liturgischen Selbstverständlichkeiten. Denn in der Linie der dargestellten Differenzierungen wird durch Formen von Digitalität und Virtualität der bisherige Status quo in seiner Selbstverständlichkeit befragt. Aus theologischer Sicht (und medientheoretischer allzumal) ist es unbefriedigend, wenn in der Kritik an digitalen

68 Vgl. den Beitrag von Leppin in diesem Band.

69 Vgl. den Beitrag von Leppin in diesem Band.

70 Das im Kontext der Konsultationstreffen gehaltene Referat von Thomas Schlag ist nicht Teil dieses Bandes.

71 Vgl. These 15 in Anhang 1 dieses Bandes.

und virtuellen Phänomenen lediglich kritisch Schwächen herausgestellt werden, ohne dass dabei das eigene leitende Dispositiv kenntlich gemacht wird. So ließen sich anhand der Diskussionen um virtuelle Taufen und digitales Abendmahl die in der theologischen Argumentation gegen diese Entwicklungen implizit leitenden Präsuppositionen ausweisen und kritisch reflektieren: So etwa die Orientierung an leiblicher Kopräsenz, das Primat vom Kirchenraum als Gebäude in seiner physischen Relevanz, die Selbstverständlichkeit liturgischer Praktiken oder auch das Primat von Sozialität vor Vereinzelung.

Neben der selbstkritischen Überprüfung impliziter Präsuppositionen ist auch die selbstkritische Reflexion dessen angeregt, wer zum Gegenstand wird, wenn über den ›Mensch‹ nachgedacht wird. Die aktuellen vorherrschenden Diskurse und sozialen Konstruktionen des ›Mensch 4.0‹ fokussieren primär privilegierte Nutzer\*innengruppe.<sup>72</sup> Folglich bedarf es weiterer systematischer Analysen zu Marginalisierungsprozessen und der Frage, wie diversere Personengruppen in den Zukunftsszenarien der digitalen Selbstvermessung repräsentiert werden bzw. unsichtbar bleiben. Diese Divergenz und Pluralität der Diskurse gilt es in die weiteren medienanthropologischen Überlegungen einzubeziehen. Diese Reflexionen auf die in den Diskursen um Medienwandel impliziten Präsuppositionen gilt es insgesamt anthropologisch zu reflektieren. Exemplarisch ließe sich dies an der These der Kränkungen des Menschen durch KI aufzeigen. So wäre einerseits zu präzisieren, worin genau die Kränkung besteht und welche Implikationen und normativen Setzungen anthropologisch für den Menschen angenommen werden. Was ist also in der Rede der ›Kränkung‹ durch Künstliche Intelligenz für eine ›herkömmliche Logik und Deutung des Menschen als zoon logon echon‹ angenommen, die nun die Frage nach dem Humanum stellt?<sup>73</sup> Welche anthropologischen Deutungsparadigmen sind bis dato leitend gewesen, die nun kritisch zu reflektieren sind? Damit ließe sich methodologisch, programmatisch sowie interdisziplinär das Diskursfeld erweitern und perspektivisch ergänzen: Ausgehend von intersektionalen Perspektiven wäre kritisch zu fragen, wer – und damit welche Körper durch Künstliche Intelligenz gekränkt werden. Denn die Rede von dem unter Bedingungen von 4.0 gekränkten Menschen, impliziert eine allgemein gültige These. Gerade disability Diskurse, antirassistische oder queere Theorien wären hier aufzunehmen, inwiefern sich in der Rede von der Kränkung nicht im Grunde eine alte anthropologische Annahme zeigt, die nun erodiert – die aber für viele Menschen und Körper ohnehin nie gegeben war. Auch die Diskurse

72 So stellt Rode heraus, dass im Hinblick auf Selbstvermessungstechnologien in Deutschland eine deutliche soziodemografische Spaltung zwischen typischen Nutzer\*innen (jung, hochgebildet, einkommensstark) und Ablehnerinnen (älter, geringeres Einkommen und Bildungsniveau) erkennbar ist. Vgl. den Beitrag von Rode in diesem Band.

73 Vgl. den Beitrag von Hörisch in diesem Band.



um ›Post- und Transhumanismen‹ können in dieser Perspektive ein Licht auf ›alte‹ anthropologische Dispositive werfen, die weiterhin als selbstverständliche Annahme über den Menschen die Diskurse prägen.<sup>74</sup>

Damit käme dem in diesem Band ansetzenden Diskursen zu Mensch 4.0 und der Frage nach der *conditio humana* in sich verändernden Welt- wie Selbstverhältnissen eine kriteriologische Funktion zu. Ausgehend von einem Medienwandel werden bis dato unsichtbare Selbstverständnisse und anthropologisch normative Implikationen sichtbar und damit kritisierbar. Gerade aus theologischer Perspektive wären solche kritischen Interventionen hermeneutisch gewinnbringend auf eigene Diskurse zu den (Un-)Möglichkeiten einer theologischen Anthropologie zu applizieren.

Wird die eigene Praxis durch einen Medienwandel und der damit einhergehenden Neubestimmung von virtueller und nicht-virtueller Realität unselbstverständlich, muss nun nicht nur die eigene Perspektive beschrieben werden, sondern es muss auch *begründet* werden, *warum* und *wozu* bestimmte Präferenzen gegenüber anderen ausgezeichnet sind. Religiöse digitale Praktiken auch über das Abendmahl hinaus bedürfen vor diesem Hintergrund weiterer Reflexion. Die (Praktische) Theologie ist dabei als hermeneutische »Krisenwissenschaft« (Schlag)<sup>75</sup> zu verstehen, die auch selbstkritisch nach der eigenen Theologie wie Praxis fragt. Veränderte Praktiken verweisen auf sich verändernde Selbst- wie Weltverständnisse, worin auch die Frage nach der Selbstverständlichkeit traditioneller Praktiken und der Deutungsmacht innerhalb religiöser Gemeinschaften relevant wird.

Die flächigen, explorativen Überlegungen des Konsultationsprozesses ›Mensch 4.0‹ erlauben und verlangen nach Vertiefung und Konkretion – in der theologischen Anthropologie, im Blick auf die verschiedenen Technologien, auf religiöse Praktiken und auf die in den Blick genommenen Nutzer\*innen. Wenn die vorgestellten Überlegungen dazu beitragen, haben die Debatten über den ›Mensch 4.0‹ ihren Zweck erfüllt.

---

74 Vgl. den Beitrag von Stoellger in diesem Band.

75 Das im Kontext der Konsultationstreffen gehaltene Referat von Thomas Schlag ist nicht Teil dieses Bandes.



# Anhang



## Thesenreihe

Lars Allolio-Näcke, Michael Moxter,  
Frederike van Oorschot und Jürgen van Oorschot

### A. Anthropologie – Medienanthropologie – Medientheologie

1. Medienanthropologie wurde in den Debatten – auch theologisch – als philosophisch orientierte historische Anthropologie betrieben: Das verhindert zum einen ahistorische Essentialismen und nimmt zum anderen die historischen Transformationen medialer Bedingungen ernst.
2. Aus einer theologischen Perspektive ist es auch im Interesse kirchlicher Handlungsfelder von besonderer Relevanz, die Auswirkungen der aktuellen Digitalisierungsprozesse auf das Selbst- und Weltverständnis (1), das Wahrnehmungsbewusstsein (2) sowie die Verkörperung religiösen Sinns (Leiblichkeitsdimension [3]) zu untersuchen und zu diskutieren.
3. Klärungsbedürftig ist, ob die durch die ›neuen Medien‹ einhergehenden Veränderungen medientheoretisch wie -anthropologisch im Rahmen einer Disruptions- oder einer Kontinuitätsthese zu interpretieren und zu bewerten sind – bzw. wie in einem Paradigma der Transformation beiden Momenten Rechnung getragen werden kann.

## B. (Neue) Medien? – Leitbeobachtungen des 4.0.

4. Pluralität/plurisensual: Dem *zoon logon echon* ging der Mensch als Bildnutzer, als *homo pingens* voraus. Das Ikonische hat sich heute plurisensual erweitert. Während nach bewohnbaren Textwelten gesucht wird, sind erneut begehbare Bildwelten und -höhlen entstanden. Deshalb tritt neben das zweidimensionale Bild und die dreidimensionale Skulptur der mehrdimensionale digitale Bildraum. Als neue Leitmedien (im Sinne Jochen Hörischs als Medien, an denen man nur um den Preis des Ausschlusses von gesellschaftlicher Kommunikation nicht teilnehmen kann) verändert Digitalisierung die Realität der Bilder und Worte, in denen und durch die man mit anderen interagieren kann.

5. Entgrenzung und Vereinheitlichung: Paradoxien des Menschseins (oder der sozialen Kommunikation) treten in den neuen Medien stärker hervor – es kommt gleichzeitig zu Entgrenzung und Vereinheitlichung, zum Gewinn erweiterter Dimensionen der Wirklichkeit jenseits des physikalistischen Paradigmas, aber auch zu einer erneuten Bekräftigung ökonomischer Bedürfnisproduktion: Der bei den Nutzer\*innen erkennbaren Vereinheitlichungs- und Entgrenzungserfahrung liegt auf Anbieter\*innenseite Steigerung von Kontrolle und Gewinnmaximierung durch Datenakkumulation und -verwertung zu Grunde.

6. Überdehnung der sensuellen Wahrnehmung: Medien sind nicht länger nur Körperextensionen, wie McLuhan meinte, sondern dehnen und überdehnen Wirklichkeitswahrnehmung und so auch soziale Kommunikation. Man kann im Anschluss an Engell von einer medial vermittelten sensuellen Extension der Wahrnehmung sprechen: Medien machen sichtbar, was unterhalb der Sinneschwelle liegt. Zugleich erhöhen digitale Medien das Rauschen in der Übertragung (Hörisch). Das Verhältnis von Körperlichkeit und Realitätserfahrungen muss daher neu ausgelotet werden.

7. Komposition von Wirklichkeit(en): Diese Überdehnung führt zu einer Dekontextualisierung der physischen Realität und zugleich zu Prozessen ihrer Rekontextualisierung in virtuellen Realitäten im Sinne einer Komposition der Wirklichkeit (instant composing, Engell): Ich muss nicht mehr zur Kirche fahren, um am Gottesdienst teilzunehmen; nicht mehr auf Partys herumlungern, um eine\*n Partner\*in zu finden; nicht mehr Geld bei mir tragen, um etwas kaufen zu können; nicht mehr vor Ort sein, um teilnehmen zu können. Online-Gottesdienste, Dating-Apps und virtuelle Bezahl Dienstleister ermöglichen reale Veränderungen durch Virtualisierung von Kontexten.

- a. Raum: Digitale Medien ermöglichen reale Interaktionen zwischen Abwesenden, was eine Veränderung von Raumkonstellationen und -erfahrungen mit sich bringt. Medientheoretisch wird die Frage nach der Präsenz und Abwesenheit desjenigen, was die Medien vermitteln, relevant. Digitale Medien verdichten die Verhältnisse zwischen Gegenwart und Abwesenheit. Theologisch ist die Frage nach der Gegenwart Christi in der Abendmahlsfeier ein medientheoretischer Nukleus in Verschränkung von lokalen und temporalen Dimensionen.
  - b. Zeit: Exemplarisch zeigt sich die temporale Überdehnung an der Zeitlupe und dem *instant replay* als televisueller Praxis (Engell).
8. Neue Kommunikationsräume: Digitale Medien konstituieren eine komplexe Architektur von Kommunikationsräumen. In ihnen ermöglichen sie auch eine Verweigerung der Kommunikation. Sozialität kommt daher in neuen Formen als Thema der Anthropologie in den Blick.
- a. Digitale Vernetzung/Verbundenheit ist sowohl unter netzwerktheoretischer Perspektive als auch gegenwärtigen Formen der Entnetzung (Costanza) zu reflektieren.
  - b. Digitale Vernetzungsprozesse (social media) sind sowohl aus der Perspektive den Relationen zwischen Influencer\*innen und Follower\*innen kritisch zu reflektieren auf die Aspekte von Präsenz, Sinn und Solidarität. Es gilt insbesondere die Inszenierung dieser Aspekte zu bedenken.
9. Soziale Medien eröffnen neue Möglichkeitsräume für Identitätsbildung und Arbeit am Selbst (selfies, homepage, instagram, digitale Bildbearbeitung). Allerdings besteht eine starke Tendenz der Normierung (Konformisierung) durch technische Funktionen wie die algorithmische Aufmerksamkeitszuschreibung, die den Prozess der Identitätsbildung beeinflussen. Gleichzeitig ist unter den Bedingungen von 4.0 eine Demokratisierung medialer Praktiken als neue Selbsttechniken wahrzunehmen (im Gegensatz zu Skulpturen in der Antike), was weitere Fragen im Blick auf Identitätsbildung freisetzt.

### C. Wirklichkeit – Realität – Virtualität

10. Das führt auch zu Transformationen der Unterscheidung von Realem und Virtuellem. In der Mediengeschichte sind beide – graduell unterschieden – miteinander verbunden: der bewegliche Unterschied, die Plastizität der Unterscheidung war bereits in anderen Medien erkennbar (Roman und Film, in Un-

bestimmtheitsstellen für Fantasie, Imaginatives und Imaginäres). Das mahnt, den Begriff des Realen nicht physikalistisch engzuführen, sondern durch den des Wirklichen zu kontrastieren, insofern bereits die Fantasie oder imaginäre Identifizierung am Werk sind. Wirklichkeit ist als Grenzwert von Konstruktionen besser definiert denn im ontologischen Modell der Substanzmetaphysik oder im Sinne des Physikalismus. ›Wirklichkeit‹ fungiert daher im Folgenden als Leitbegriff und umfasst die Unterscheidung von virtuell und real, analog und digital, Spiel und Ernst u. a.

11. Leitend ist die Zuordnung der Begriffe real und virtuell. In den Debatten ergab sich Konsens darüber, dass die Konzepte ›real‹ (leiblich, körperlich, ›wirklich‹) und virtuell (digital) keine qualitative Differenz im Hinblick auf den Wirklichkeitsgehalt bedeuten, sondern mit real/virtuell vielmehr eine *modale* Differenz der Wirklichkeitserfahrung markiert wird. Auch wenn keine semantisch-begriffliche Klarheit über die Begriffe wirklich, real, virtuell, digital etc. erzielt wurde/werden kann, ist für den Gebrauch im Kontext der Konsultationsgruppe diese *modale* Unterscheidung entscheidend.

12. Formen digitaler Medien ausschließlich über die Leitdifferenz ›virtuell‹ und ›real‹ zu bestimmen, wäre eine medientheoretische Unterbestimmung der digitalen Phänomene (›gaming‹, VR). Die Virtualisierung des Wahrnehmungsbewusstseins ermöglicht einerseits Formen der »Partizipationspause« (Wiesing) und Entlastung von ›points of no return‹. Andererseits ist der besondere Immersionscharakter virtueller Realitäten, der Rückkoppelungen der virtuellen Realitäten auf die physische Ebene nach sich zieht, immens. Die Differenz von ›virtuell‹ und ›real‹ ist mit der Differenz von ›Spiel‹ und ›Nicht-Spiel‹ zu kreuzen, sodass Formen virtueller Partizipationspausen ›ernste‹ Rückkopplungen auf den Spieler bedeuten können.

13. Zur präziseren Beschreibung der Wirklichkeitsdimensionen bietet sich die Schleiermachersche Denkfigur der Oszillation an: die beiden Seiten der Unterscheidung greifen beständig ineinander, so dass es zum Reentry der Unterscheidung in die jeweils privilegierte Seite kommt. Daher wird die Vielfalt der Handlungsoptionen (Unbestimmbarkeitsfiguren), die allererst durch den Handelnden konkretisiert werden (müssen), erweitert. Insofern ist auch die Unterscheidung von virtuellem und realen Selbst irreführend, vielmehr handelt es sich auf beiden Seiten um *extended selfs*, die verschiedene Arten und Weisen ein und desselben Subjekts zum Ausdruck bringen (Lucci). Die anschließende Frage ist, welche Dimensionen subjektiven Lebens sich in welchen Wirklichkeiten ausdrücken. Fantasie und Vorstellung sind nur virtuell realisierbar, aber ohne sie gibt es kein Verhältnis zur Wirklichkeit.



14. Medientheoretisch ist diese Plastizität des Wirklichkeitsbegriffs in wechselseitiger Oszillation exemplarisch in biblischen Denktraditionen gegeben und wird exegetisch reflektiert. Auch fiktive Texte sprechen Menschen wirklich an, sie ordnen Muster des Erlebens und können normative Kraft entwickeln. So haben sie Auswirkungen auf das Subjekt und die Gemeinschaft. Darum haben die Textwelten apokalyptischer Literatur (Ego), ihre Rezeption und Inszenierung reale Auswirkungen; nicht nur auf der Beschreibungs-, sondern vor allem auf der Wertigkeitsebene.

15. Neue digitale Phänomene (bspw. virtuelle Taufen) erfordern eine vielfältige und differenzierte Betrachtung und Reflexion – insbesondere in (praktisch-)theologischer Perspektive. (Praktischen) Theologie ist dabei als hermeneutische »Krisenwissenschaft« (Schlag) zu verstehen, die auch selbstkritisch nach der eigenen Theologie wie Praxis fragt. Veränderte Praktiken verweisen auf sich verändernde Selbst- wie Weltverständnisse, worin auch die Frage nach der Selbstverständlichkeit traditioneller Praktiken und der Deutungsmacht innerhalb religiöser Gemeinschaften relevant wird.

## D. Raum

16. Physische und virtuelle Räume sind durch zahlreiche Endgeräte miteinander verbunden und in der Erfahrung z. T. kaum unterscheidbar. Digitale Medien tragen nicht nur zur Überwindung von Raumgrenzen bei, sondern konstituieren neue Räume, die in unterschiedlichen medialen Vermittlungen miteinander verschachtelt sind (Lucci; Döbler). Es ist kein mehrstöckiges Modell wie es exemplarisch in der Apokalyptik gebraucht wird (Ego), das hier vor Augen steht, vielmehr eine gegenseitige Durchdringung von Realitätsebenen.

17. Intersubjektiv scheint eine Verschiebung von Phänomenen der *location* hin zu Phänomenen der *proximity* vorzuliegen: *Co-location* meint die körperliche physische Nähe zwischen Menschen, die weder Gemeinschaft im Sinne der *communio* garantiert noch alleiniges Kriterium von sozialer Nähe (*proximity*) darstellt (Berger). Die intersubjektive Präsenz wird somit neu bestimmt (vgl. These 22).

18. Für Luthers Verständnis der Präsenz Christi im Abendmahl ist der deiktische Charakter des Verheißungswortes (»Dies ist mein Leib«) entscheidend. In digitalen Kontexten stellt diese Deixis im Zusammenhang mit dem Abendmahl jedoch eine Herausforderung dar, da sie andere Formen der Beteiligung

der Mitfeiernden voraussetzt. Daher muss die Auseinandersetzung um digitale Abendmahlsfeiern die spezifischen Möglichkeiten dieses Mediums berücksichtigen.

## **E. Zeit**

19. Zeiterleben braucht einen Außenhalt und ist doch von Innen her konstituiert (Immersion/Flow, innerer Sinn, Moxter). So kann Entkopplung von typischen Dimensionen sozialer Zeiterfahrung durch Gewinnung neuer Zeitdimensionen kompensiert werden.

20. In der Abendmahlstheologie wird die Kommunikation des Evangeliums (Konstitution damals und dort, Austeilung hier und jetzt) über die Zeit hinweg vermittelt: Die Einsetzungsworte verweisen auf eine bestimmte Zeit der Vergangenheit, ordnen diese in die Zeit der gegenwärtigen Feier ein und verweisen auf die im Kommen begriffene Feier im Reich Gottes – sie verbinden somit Präsenz und Repräsentation, Erinnerung und Erwartung, und schaffen eine hybride Zeit, die im Genuss der Elemente zugleich unter Bedingungen des Verbrauchs stehen (Moxter).

21. Digitale Medien verstärken die Hybridisierung der Zeit (Mischzeit, Engell): Dass Zeit als Verhältnis von Jetzt zu Nicht-Jetzt erlebt werden kann, ist in digitalen Medien stärker erkennbar. Die Funktionsweise der Robotik hängt von der Konstruktion einer digitalen Raum-Zeit ab, welche durch die Verkürzung von Phänomenen auf messbare und abzählbare Einheiten gekennzeichnet ist. Diese digitale Raum-Zeit ermöglicht eine Integration in einer umfassenden Matrix-Struktur, was zu Auswirkungen auf das Zeit- und Raumerleben sowie die Selbst- und Fremdwahrnehmung führt.

## **F. Subjektivität und Intersubjektivität**

22. Raum, Zeit und Gemeinschaft gehören als trianguläre Strukturierungen zusammen: Digitale Medien erlauben a) fluide Formen von Präsenz und Nähe, b) Inversionen von Raum und Zeit, c) Simulation von Fluidität und damit Verschieben von Raum- und Zeitgrenzen, d) Proximität räumlich, zeitlich oder pragmatisch-performativ (durch Handlungen – vgl. paulinische Briefformeln). Pragmatisch heißt hier: nur über konkretes Handeln wird Gemeinschaft erlebbar und insofern kann soziales Handeln Verluste von Raum und Zeit in der digitalen Kommunikation kompensieren. Zu diskutieren sind die

Grade der Verbindlichkeit dieser unterschiedlichen Ebenen von Gemeinschaft (Hörisch).

**23. Vergemeinschaftung und Distanzierung:** Zum Wandel durch Digitalisierung zählt daher auch der Wandel von Formen der Intersubjektivität. Medienwechsel bedeutet eine Veränderung der Spielräume sozialer Integration. Kommt es zu räumlichen und zeitlichen Entgrenzungen, wird die Dimension der Gemeinschaft entweder stark reduziert – wie etwa in YouTube-Kanälen mit einer Sender-Empfänger-Struktur – oder zu anderen Formen sozialer Verbindung: Soziale Netzwerke können sich durch Interaktion und Partizipation konstituieren und stellen so Gemeinschaft her – da wird kommentiert, gelikt, geteilt, durch Hashtags vernetzt, durch Memes Wiedererkennbarkeit und Verbindung erzeugt usw. Andererseits produzieren sie soziale Unverbindlichkeit und Verantwortungsentzug, so dass Sozialität auf ein Minimum zugunsten der wahrzunehmenden Optionen des Individuums reduziert wird, um ihr Rechnung zu tragen.

**24. Intersubjektive Vermittlung:** Die Vielfalt der Möglichkeiten von Erfahrungen wird durch technische Bedingungen systematisch erweitert und pluralisiert. Dies stellt vor die Herausforderung zu klären, wie differenzierende Erfahrungen und Perspektiven intersubjektiv vermittelt und abgeglichen werden können.

**25. Identitätsbildung** ist als unabschließbarer kultureller Prozess zu verstehen, der durch die Verflechtung und Positionierung von Eigenem und Anderem entsteht (doing identity). Identität wird daher als ein momentanes Ergebnis reflexiver Auseinandersetzung mit der eigenen Person und den sozialen Zuordnungen verstanden. Medientheoretisch wie medienanthropologisch ist auf Identitätsbildungsprozesse, die sich im Umgang mit neuen Medien zeigen, zu reflektieren. Hierzu ist auf folgende Relationen zu reflektieren.

**a. Identität in Relation Mensch – Maschine:** Identitätsbildungsprozesse zwischen Mensch und Maschine zeigen sich exemplarisch in medial vermittelten Kommunikationsprozessen, in denen Maschinen und Algorithmen zu Quasi-Subjekten werden (Siri, Navi, ChatGPT), die Teil sozialer Praktiken werden, sowie als Auslöser und Adressaten von Emotionen Teil von Identitätsbildungsprozessen sind. Liegt es dann nicht nahe, gestufte Intersubjektivitätsmodelle anzunehmen? Kann die Maschine/der Algorithmus Ich-Du-Verhältnisse aufbauen oder nur simulieren? Zu bedenken ist jedenfalls, dass die Maschine neben Gott und Tier doch immer ein anthropologisches *tertium comparationis* war.

**b.** Identität in Relation Mensch – Mitmensch unter Bedingung von technischer Vermittlung: Zentrale Veränderungen im Subjektivitätsverständnis betreffen den Verantwortungs- und Entscheidungsbegriff. Wir delegieren Beobachtungsaufgaben an Maschinen, die auch Entscheidungen treffen, im Gesundheitswesen, beim Fahren, bei Anstellungen (scoring-Systeme). Die Identität, die die Maschine uns verleiht (Grüter), ist schwerer zu verändern als die Identität, die uns (Me/Us – I/We) *inter homines* sozial entsteht. Das Individuum mag auch weiterhin unsagbar bleiben, aber die Maschine weiß zu viel über es – oder jedenfalls die hinter den Maschinen stehenden Konzerne.

**26.** Die zunehmende Automatisierung durch Roboter führt zu einer Reduktion des Einflusses des moralisch verantwortlichen Individuums in Entscheidungsprozessen. Zugleich bleibt die Frage nach der rechtlichen Verantwortung im Falle von Schäden und Unfällen, die durch Roboter verursacht werden, ungeklärt. Juristisch bleibt die Zurechnung von Verantwortung auf menschliche Individuen beschränkt. Insofern ist der Mensch weiterhin als »Haftungsknecht« beteiligt. Fraglich ist, ob die Zuschreibung von Verantwortung an den Menschen lediglich eine Fiktionalisierung moralischer Erwartungen darstellt (Lindemann).

## **G. Leiblichkeit, Verkörperung und Emotion**

**27.** Die Praxis und der Diskurs zu Formen der Verschränkung von Menschen und Maschinen in Digitalisierungsphänomenen (z. B. selftracking) führen zu veränderten (Ent-)Subjektivierungsprozessen. Der Diskurs zum Self-Tracking als komplexes Verkörperungsgeschehen von Routinisierung und Irritation betont sowohl die Aushandlung von quasi-/habituellen Passungen als auch Möglichkeiten einer dynamischen Re-Aktualisierung und Erweiterung von Selbst- und Weltverhältnissen (Rode).

**28.** In Medienkulturen entstehen durch leiblich-körperlich erlebte und technisch bedingte Erfahrungsdifferenzen Emotionen, die zum Gegenstand (medialer) Diskurse werden.

**29.** Die Transformation des Wahrnehmungsbewusstseins in virtuellen Umgebungen (Virtual Reality, Gaming) wurde als ein »Erleben minus Widerfahrnischarakter« und als Entkörperlichung der Wahrnehmungen beschrieben werden (Schlette). Gleichzeitig hat der Immersionscharakter virtueller Realitäten einen Einfluss auf Verkörperungspraktiken und die Leiblichkeit des

Menschen, da Rückkopplungen von der virtuellen Realität auf die physische Ebene bestehen.

**30.** Die Diskussion über Leiblichkeit und Verkörperung in virtuellen Realitäten muss nach der Art und Weise fragen, wie digitale Bilder, Ereignisse und (Gefühls-)Atmosphären erlebt werden und Prozesse der Verkörperung bedingen. Eine interdisziplinäre Auseinandersetzung mit Sozialpsychologie und »game studies« ist für die Beurteilung dieser Konsequenzen von Bedeutung.

**a.** Virtuelle Phänomene (bspw. virtuelle Taufen) sind insbesondere für die Theologie wahrzunehmen und zu reflektieren. Diese Phänomene werfen Fragen nach dem theologischen Gehalt und den ritualtheoretischen Deutungen der Praxis auf. Anhand dieser Phänomene werden Bedürfnisse von Gläubigen/Menschen sowie die Frage nach der ›Lebensdienlichkeit‹ der Taufe sichtbar (Schlag).

**b.** Die Bedeutung räumlich-leiblicher Co-Präsenz sowie die Materialität (Wasser) des Sakraments ist in VR-Taufen zu bedenken.

## H. Anthropologie

**31.** Die Bedingungen von ›4.0‹ sind im Kontext anthropologischer Diskurse einzubeziehen, insbesondere da sich unter veränderten medial-technisch Bedingungen Fragen nach dem Menschen anders stellen. »Ältere« und vermeintlich neuere Anthropologien sind kritisch zu prüfen und medientheoretisch zu reflektieren. Zu unterscheiden sind kritische wie affirmative Formen von Trans- und Posthumanismen, wobei bestimmte ihrer Formen alte anthropologische Dispositive unter aktuellen technizistischen wie medialen Diskursen wiederholen, aber auch weiterführen (Stoellger).

**32.** Die Leistungsfähigkeit von Künstlicher Intelligenz (bspw. Chat GPT) kann als ›vierte Kränkung‹ des Menschen gedeutet werden (Hörisch). Diese Form »generativer« KI fordert die herkömmliche Logik und Deutung des Menschen als zoon logon echon heraus und lässt die Frage nach dem *Humanum* laut werden. Eine anthropologische Perspektive besteht in der Betonung der Vulnerabilität menschlichen Lebens (zoon) als Spezifikum der logischen Verfasstheit des Menschen im Kontrast zu GPT.

**33.** Die Beziehung zwischen Mensch und KI erfordert eine Reflexion über die Transformation des Welt- wie Selbstverständnisses des Menschen. Es gilt

im Anbetracht der Leistungsfähigkeit von künstlicher Intelligenz nach dem Selbstverständnis des Menschen zu fragen und die Beziehung von Mensch-Technologie neu zu prüfen.

## **Autorinnen und Autoren**

Lars Allolio-Näcke, PD Dr. Dipl.-Psych., ist Privatdozent an der Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg. Seine Forschungsschwerpunkte sind Kultur- und Religionspsychologie, Geschichte und Philosophische Grundlagen der Psychologie, sowie Historische Anthropologie.

Christina Costanza, Dr. theol., Privatdozentin für Systematische Theologie an der Universität Göttingen und Rektorin des Theologischen Studienseminars der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands. Ihre theologischen Interessen richten sich vor allem auf die Theologie des Digitalen, auf eine gegenwartsorientierte Dogmatik und auf kulturhermeneutische Fragen.

Thomas Döbler, Dr. oec, Professur im Fachbereich Medien, Prodekan für Forschung, Kunst und Graduierten Programme an der Hochschule Macromedia, Stuttgart. Seine Forschungsschwerpunkte sind Mediensoziologie und Soziologie der Digitalisierung, insb. Anwendung und Akzeptanz von Informations- und Kommunikationstechnologien und deren sozialen Konsequenzen.

Beate Ego, Prof. Dr. theol., Inhaberin der Seniorprofessur »Exegese und Theologie des Alten Testaments« an der Evang.-Theologischen Fakultät der Ruhr-Universität Bochum. Ihre Forschungsschwerpunkte liegen im Bereich der Literatur des antiken Judentums mit besonderem Schwerpunkt auf theologischen, kosmologischen und anthropologischen Konzepten.

Lorenz Engell, Prof. Dr. phil. habil., Professor für Medienphilosophie an der Fakultät Medien der Bauhaus-Universität Weimar, 2008–2020 Co-Direktor des

Internationalen Kollegs für Kulturtechnikforschung und Medienphilosophie. Seine Forschungsschwerpunkte sind Medienanthropologie und Medienontologie sowie Natur-Medien-Verhältnisse, seine Hauptforschungsgegenstände sind Film, Fernsehen, digitale Bildzirkulationen sowie das Diorama.

Tobias Friesen, M.A. Christentum und Kultur, ist Doktorand am Theologischen Seminar der Universität Heidelberg. Zurzeit arbeitet er an seiner Dissertation über verkörperte Emotionen. Seine Forschungsschwerpunkte sind Emotions- und Verkörperungstheorie sowie theologische Anthropologie und Leibphänomenologie. Er ist außerdem Mitglied des DFG-Forschungsprojekts *Religion and the Emotions*.

Barbara Maria Grüter, Dr. phil., Psychologin, Professorin für Mensch-Computer-Interaktion an der Hochschule Bremen, emeritiert. In ihrer Arbeit geht es um die Entstehung von Denk- und Handlungsmöglichkeiten innerhalb und durch die Nutzung digitaler Medien. Ihre Forschungsschwerpunkte liegen in der Psychologie, der Informatik und der Spielentwicklung.

Simon Haug, M.A. evangelischer Theologie, ist derzeit Doktorand in evangelischer Theologie an der Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg und studentischer Mitarbeiter an der FEST. Seine Forschungsschwerpunkte liegen im Bereich der *Hermeneutischen Theologie* und aktuellen Diskursen zur Hermeneutik mit einem besonderen Fokus auf der Analyse der Konstellation von Glauben und Verstehen.

Jochen Hörisch, Dr. Seniorprof. für Neuere Germanistik und Medienanalyse an der Uni Mannheim. Jüngere Publikationen u. a. *Kann ein allmächtiger Gott sterben? (Der blaue Reiter)*; *Hände – Eine Kulturgeschichte (Hanser)*; *Der Dilettantismus der Geisteswissenschaften (Der blaue Reiter)*.

Volker Leppin, Dr. theol. Dr. h. c., Professor für Historical Theology an der Yale Divinity School und Mitglied der Sächsischen Akademie, der Heidelberger Akademie sowie der Europäischen Akademie (Salzburg). Seine Forschungsschwerpunkte liegen in der Theologie und Frömmigkeit des Mittelalters und der Reformation sowie im ökumenischen Dialog.

Antonio Lucci, Prof. Dr., Professor für Moralphilosophie an der Universität Turin (Italien). Seine Forschungsschwerpunkte liegen in der Religionsphilosophie, Kultur- sowie Medientheorie und Kulturphilosophie.



Michael Moxter, Dr. phil. Universitätsprofessor (i. R.) für Systematische Theologie an der Universität Hamburg (1999–2022). Seine Forschungsschwerpunkte liegen im Verhältnis von Theologie und Rechtswissenschaften, in Studien zur Bildlichkeit und Anthropologie, der Theologie und Religionsphilosophie des 19. und 20. Jahrhunderts (vor allem zu Friedrich Schleiermacher, Paul Tillich, Ernst Cassirer und Hans Blumenberg).

Nils Neumann, Dr. phil., Professor für Biblische Theologie an der Leibniz Universität Hannover. Seine Forschungen befassen sich zentral mit Aspekten des religiösen Erlebens im Frühchristentum. Ein besonderer Fokus liegt dabei auf den Emotionen in den Schriften des Neuen Testaments.

Daniel Rode, Dr. phil. habil., assoziierter Professor für Sportpädagogik und -didaktik und Leiter der gleichnamigen Arbeitsgruppe am Fachbereich Sport- und Bewegungswissenschaft der Paris Lodron Universität Salzburg. Seine Arbeitsschwerpunkte liegen in der interpretativen und rekonstruktiven Forschung zu Sportunterricht, Sportlehrer\*innenbildung und außerschulischen Bewegungskulturen mit Schwerpunkten in den Themenbereichen Digitalität, Subjektivierung und Bildung, Körperlichkeit, Fachkultur, Reflexivität, Differenz und Ungleichheit sowie Demokratie.

Magnus Schlette, Dr. phil., außerplanmäßiger Professor für Philosophie an der Universität Heidelberg und Leiter des Arbeitsbereichs ›Theologie und Naturwissenschaft‹ an der FEST. Seine Forschungsschwerpunkte liegen im Bereich der philosophischen Anthropologie, insbesondere der Wahrnehmungstheorie, der Freiheitstheorie und der Immanenz-Transzendenz-Dichotomie.

Philipp Stoellger, Prof. Dr. theol., Lehrstuhl für Systematische Theologie: Dogmatik und Religionsphilosophie an der Theologischen Fakultät der Universität Heidelberg; Leiter der Forschungsstätte der Evangelischen Studiengemeinschaft (FEST), Heidelberg. Forschungsschwerpunkte: Christologie und Anthropologie; Hermeneutik, Phänomenologie und Religionsphilosophie; Bild- und Medientheorie.

Frederike van Oorschot, PD Dr. theol., Leiterin des Arbeitsbereichs »Religion, Recht und Kultur« an der FEST Heidelberg und Privatdozentin für Systematische Theologie an der Universität Heidelberg. Ihre Forschungsschwerpunkte liegen in der theologischen Hermeneutik, digitaler Theologie, Ekklesiologie und öffentlicher Theologie.

Jürgen van Oorschot, Dr. theol, Universitätsprofessor (a. D.) für Altes Testament an der Universität Erlangen-Nürnberg. Seine Forschungsschwerpunkte liegen im Bereich der Anthropologie des Alten Testaments, frühjüdischer Weisheit, insbesondere zum Hiobbuch, und der Deuterocesajaforschung.

## **Mitglieder des Konsultationsprozesses 2021 – 2023**

1. Prof. Dr. Barbara Grüter (Bremen/Berlin, Psychologie/Informatik)
2. PD Dr. Lars Allolio-Näcke (Erlangen, Psychologie)
3. Prof. Dr. Antonio Lucci (Turin, Philosophie)
4. Prof. Dr. Lorenz Engell (Weimar, Medienphilosophie)
5. PD Dr. Magnus Schlette (Heidelberg, Philosophie)
6. Prof. Dr. Jochen Hörisch (Mannheim, Germanistik)
7. Prof. Dr. Kristin Merle (Hamburg, Praktische Theologie)
8. Prof. Dr. Thomas Schlag (Zürich, Praktische Theologie)
9. Prof. Dr. Beate Ego (Bochum, Altes Testament)
10. Prof. Dr. Jürgen van Oorschot (Erlangen, Altes Testament)
11. Prof. Dr. Annette Weissenrieder (Halle-Wittenberg, Neues Testament)
12. PD Dr. Christina Costanza (Pullach, Systematische Theologie)
13. Prof. Dr. Michael Moxter (Hamburg, Systematische Theologie)
14. PD Dr. Frederike van Oorschot (Heidelberg, Systematische Theologie)
15. Prof. Dr. Volker Leppin (Tübingen/Yale, Kirchengeschichte)

Menschliches Leben ereignet sich und wird gestaltet in kulturell geformten gemeinschaftlichen zeit-räumlichen Zusammenhängen. Diese haben sich im Zuge des Medienwandels der letzten Jahrzehnte tiefgreifend verändert. Dieser Wandel geht mit grundlegenden Veränderungen der Konstitutionsbedingungen des Menschen einher: Das Erleben von Raum, Zeit und Körperlichkeit ist medial vermittelt und wird durch virtuelle Realitäten überlagert. Digitale Medialität und das Leben in digital-analogen Hybridräumen prägen daher sowohl das Selbsterleben und die Identitätsbildung als auch die Sozialität menschlichen Lebens in der Gegenwart. Diese Veränderungsprozesse im Verständnis von Realität, Zeit, Raum, Körperlichkeit, Identität und Sozialität reflektieren die Beiträge des vorliegenden Bandes in interdisziplinären Perspektiven und fragen nach den Implikationen einer Anthropologie 4.0. Sie dokumentieren einen Konsultationsprozess zum Thema an der FEST Heidelberg.

