

Dietrich Korsch

Rechnen und Verstehen

Anfänge zur Kritik der digitalen Vernunft

Vieles spricht dafür, dass wir uns in einem digitalen Zeitalter befinden. Und falls der Befund heute noch nicht eindeutig genug sein sollte, so werden die Forderungen nach weiterer Digitalisierung, die längst Gehör finden, diese Diagnose Zug um Zug erhärten. In auffälligem Kontrast zur Propagierung und Realisierung der Epoche der Digitalisierung steht das Fehlen eines Begriffs der Grundlagen, welche für diese Bewegung, die alle Lebensbereiche durchzieht, verantwortlich sind. Ihnen gilt die Aufmerksamkeit der folgenden Überlegungen. Sie beschäftigen sich daher nicht mit den Auswüchsen oder dem Missbrauch digitaler Strukturen, reagieren also nicht auf Folgeproblem der Digitalisierung, sondern untersuchen die Aufbauelemente, die das Funktionieren und die Anziehungskraft der digitalen Welt bestimmen und die dann auch für deren problematische Entwicklungen verantwortlich sind. Das Verfahren, das dazu eingeschlagen wird, bedient sich der Strukturen der Erkenntniskritik, die das Objekt der Untersuchung stets im Zusammenhang der Instanzen betrachtet, die diese Untersuchung vornehmen. Das heißt einerseits: Wir selbst sind als Beobachtende und kritisch Reflektierende in den Prozess eingewoben, um den es geht. Und das bedeutet auf der anderen Seite: Auch die digitale Welt ist nicht ohne uns als Beobachtende und Urteilende zu verste-

hen. Diese Durchdringung findet in der digitalen Welt sogar in gesteigertem Maße statt. Unter dieser Voraussetzung wird hier die digitale Welt im Blick auf ihre Logik, auf die ihr zweifellos innewohnende Vernunft zu *verstehen* versucht. Das Verstehen differenziert sich dabei aus in die Dimensionen, *etwas* zu verstehen (den Gegenstandsaspekt), *sich* zu verstehen (den Subjektivitätsaspekt) und *einander* zu verstehen (den Kommunikationsaspekt) – und fragt zugleich nach dem intrinsischen, digital vermittelten Zusammenhang dieser Gesichtspunkte. Weil die Analyse in diesem Beitrag den Grundformen des Digitalen gilt, werden für wichtige empirische Erscheinungsformen der digitalen Welt nur die Anschlussmomente und Ausgangspunkte angezeigt: insbesondere für die »eigenen Welten« der digitalen Spiele, für die »Kommunikationsblasen« der sozialen Netzwerke, für die »interaktive Dynamik« der Videokonferenzen. Von den kenntlich gemachten Anschlussstellen her lässt sich freilich auch eine Untersuchung dieser Erscheinungsfelder des Digitalen aussichtsreich vornehmen. Der Text ist im Zusammenhang eines Seminars zur Einführung in die Theologie unter Bedingungen der Digitalisierung entstanden und kann auch unter diesem Aspekt gelesen werden.

1. Woher weißt du das alles?

Wissen ist die harte Währung der digitalen Welt. Denn im Wissen wird die Information zur inhaltsreichen und handlungsleitenden Erkenntnis. Alle Fragen der Informationsgewinnung, des Informationstransports, der Informationsverarbeitung und der Informationsverwertung zielen aufs Wissen. Dabei gewinnt das Wissen unter digitalen Bedingungen

eine vorher unerreichte Qualität. Es wird tendenziell allgemein verfügbar, also von Zugangsbeschränkungen weitgehend befreit. Es dehnt seine Reichweite universell aus, indem Beiträge von allen Seiten ermöglicht werden. Es findet immer zielgenauere Verwendung, sofern gesuchte Information sogleich interessierte Verwender erreicht. Das alles geschieht in ungeahnter Geschwindigkeit, und das Medium des Informationsnetzes wird immer schneller. Die digitale Form des Wissens verlangt nach sorgfältiger Kritik, also der Untersuchung von Leistungen und Grenzen, die sich aus dem immer schon stattfindenden Gebrauch des Wissens ergeben. Wenn man sie unternimmt, zeigen sich alsbald Aspekte, die nach einer theologischen Deutung verlangen. Theologie erweist sich damit als eine in die digitale Welt selbst eingeschriebene Reflexionspraxis. Das sei vorab in einer kleinen Skizze umrissen, die der Frage folgt: »Woher weißt du das alles?« Es ist die klassische Frage, mit der eine Erkenntniskritik beginnt.

Als erster Gesichtspunkt kommt die potentielle Universalität des Wissens in Betracht. »Woher weißt du das *alles*?« Wissen ist eo ipso so verfasst, dass es an anderes Wissen anschließt. Denn etwas Bestimmtes zu wissen, verlangt die Grenzen des Bestimmten mitzudenken; ist diese Bewegung aber einmal in Gang gebracht, setzt sie sich Schritt um Schritt fort. Es gibt ja so etwas wie einen Wissensdurst. Das Bild unserer Sprache ist treffend, denn ohne Wissen verdurstet unser Geist; darum brauchen wir immer wieder immer neues Wissen.

Wie sich dieser Wissens-Fortschritt vollzieht, dafür gibt es unterschiedliche Verfahrensweisen. Das Wissen der digitalen Welt zeichnet sich dadurch aus, dass die nötigen Abgrenzungen nicht linear im Anschluss von Einzellinem an Einzelnes vorgenommen werden, sondern dass sich diese sogleich, zeitlich und physikalisch unmittelbar gegenwärtig, in Netzen

vollziehen. Hinzu tritt, dass nicht nur horizontale Unterschiede bestimmt werden; vielmehr ist auch eine kategoriale Einordnung in unterschiedliche Klassen und auf verschiedenen Abstraktionsstufen der Fall. Das Modell für diese Stufung ist das Auffinden und Verwerten von Mustern. Dieser Eindruck des Zugleich von Abfolgen und Stufen verdankt sich der Eigentümlichkeit von Modellen der Einordnung des Einzelnen in ein Ganzes, die Programme heißen, denen gemäß digitale Operationen vorgenommen werden. Dabei ist es gar nicht nötig (und ja auch empirisch unmöglich), das Ganze als Ganzes auszumessen. Es sind lediglich die Operationsformeln der Programme, die für einen infiniten Fortschritt von Zuordnungen sorgen. Das Ganze als solches kann virtuell, also in einer nicht ausgefüllten Möglichkeitsform, bleiben. Gleichwohl kann auf den Begriff des Ganzen nicht verzichtet werden, wenn man auch nur die Sinnrichtung der Informationsverarbeitung anhand von operativ wirkenden Programmen denkt. Die – sequentiell-horizontale und musterförmig-kategoriale – Ausdehnung möglicher Programmschritte aufs Ganze gehört zu den regulativen Ideen einer jeden Programmentwicklung. Insofern ist die Idee des Ganzen bereits in jedem Programm enthalten, das geschrieben wird. Dieser im Programm implizierte Gedanke des Ganzen gehört unausweichlich zur Vorgabe derjenigen, die für die Konzeption von Programmen zuständig sind.

»Woher weißt *du* das alles?« Im Wissen kommt Information zu ihrem Ziel. Dazu gehört zuerst, dass die Information an den Ort der Wissenden gelangt. Das ist, unter den Bedingungen der digitalen Welt, schon immer der Fall, sobald ein elektronisches Gerät der Informationsverarbeitung in Betrieb genommen wird. Insofern scheint sich der Transfer wie von selbst zu ergeben. Doch erst in einer Aneignung und Umset-

zung in Erkenntnis erfüllt das Wissen seinen Sinn. Zu Aneignung und Umsetzung aber gehört es, dass eine subjektive Ordnung des Gewussten vollzogen wird. Diese orientiert sich an Interessen und Zwecksetzungen, welche aus dem insgesamt verfügbaren Wissen solche Komplexe isoliert und re-kombiniert, die auf subjektive Resonanz stoßen und objektiven Zwecken zuzuordnen sind. Das Gewebe von Wissen bleibt darum, trotz der Unmittelbarkeit des Informations-transfers, perspektivisch auf Subjekte bezogen. Die müssen sich im Gewirr des zu Wissenden bewegen. Wie das geschieht, bedarf einer näheren Analyse.

Zwei Vermutungen darf man vorab anstellen. Erstens hilft die Aneignung von Wissen zu einer Bewältigung von Aufgaben, die objektiv im Handeln gelöst werden müssen. Es geht unter dieser Perspektive um einen bearbeitenden Umgang mit der gegenständlichen Welt in ihren Einzelheiten, die aber immer im Zusammenhang ihrer Gesamtheit stehen. Zweitens setzt die Aneignung von Wissen eine subjektive Rückkopplung voraus, eine »Passung« an die innere Lebensverfassung. Diese entspricht der Ganzheit der objektiven Welt darin, dass auch sie über den jeweiligen vereinzelteten Lebensmoment hinausreicht und auf eine empirisch unerreichbare Ganzheit des eigenen Lebens hin angelegt ist; das Phänomen der Hoffnung, das unausrottbar zum Menschsein gehört, ist der emotionale Aufschein dieser Lebensverfassung. Wissen ist, so gesehen, mit Selbstsein verbunden – und bezieht von daher auch ein Kriterium seiner Geltung. Es gibt also – und darauf reagieren alle Angebote des Wissens – eine beständig mitlaufende Suche nach sich selbst im Zusammenhang der Welt. Auch darauf reagiert die digitale Welt in besonderer Weise.

»Woher weißt du das alles?« Das scheint eine beinahe überraschende Frage zu sein. Denn tatsächlich ist das Wis-

sen – potentiell: des Ganzen – immer schon mit dem Subjekt, dem wissenden Einzelnen – verbunden. Das ist die Struktur des Wissens überhaupt; und man kann sie nur befragen und analysieren, indem man sie als tatsächlich funktionierend voraussetzt. Jede Erkenntniskritik bezieht sich auf schon vorliegende Erkenntnis. Hier gilt es, diesen Sachverhalt in die digitale Welt zu übersetzen.

Sich im Netz, in der digitalen Welt zu bewegen, ist inzwischen der alltägliche Regelfall gegenwärtigen Lebens. In ihm sind die Informationen immer schon in das für mich bedeutungsvolle Wissen übergegangen. Die Frage nach der Herkunft stellt diese heutige Selbstverständlichkeit in Frage – darum ist sie der Angelpunkt auch der Kritik der digitalen Welt. Dazu ist der Modus, in dem der Transfer von Information zu Wissen und die Rezeption durch Menschen im Netz miteinander verbunden sind, zu analysieren.

Beginnen wir mit den Funktionen und Mechanismen des Digitalen. Vier Stufen und Momente, die aufeinander aufbauen und ineinandergreifen, lassen sich unterscheiden. Die elementare Funktion ist die Übersetzung von Information in einen binären Code, der sich durch den Dual AN/AUS in elektrische Schaltvorgänge übersetzen läßt; die Erfindung, die auf Leibniz zurückgeht. Von den damit eröffneten Möglichkeiten wird nun, zweitens, so Gebrauch gemacht, dass Programmschritte geschrieben und ausgeführt werden, die sowohl immer schneller ablaufen können als auch, auf Muster eingestellt, gestuft einzusetzen sind. Die einfachen Schaltungen gewinnen dadurch eine ungeheure Rasananz, die für das humane Zeitempfinden in Richtung Gleichzeitigkeit tendiert. Diese Impulse werden dann drittens so aufgenommen, dass es zu einer Verbindung kommt zwischen der physikalischen Steigerung der Schnelligkeit von Verarbeitungsschritten und

einer komplexeren gestuften Programmarchitektur: Fortschritte der Hardware provozieren neue Software-Entwicklungen; hinzu kommt die immense Vergrößerung und Beschleunigung von Speicherkapazitäten. Ohne diese technischen Fortschritte ließe sich die Idee der Informationsbeschleunigung gar nicht umsetzen. Viertens schließlich benötigen und benutzen alle diese Funktionen auch andauernde Impulse derjenigen, die diese Technik verwenden. Wie jeder an sich selbst erfährt, ändern sich die Routinen und Selbstverständlichkeiten im Umgang mit Elementen und Strukturen der digitalen Welt fortwährend; alle Änderungen und Fortschritte müssen einerseits mitvollzogen werden, motivieren andererseits zu neuen Interventionen.

Von diesen Impulsen durch die Benutzer wird der Blick auf die Vorgänge der Rezeption gelenkt. Auch hier lassen sich vier Hinsichten unterscheiden. Als allgemeines und grundlegendes Phänomen kann gelten, dass das Leben in der digitalen Welt zum Alltag gehört. Es sind nicht nur kurze oder komplexe Recherchen von Sachverhalten, die uns beschäftigen, es ist auch der Austausch zwischen Personen, der ohne das Netz nicht mehr vorstellbar ist. Die Mechanismen und Verfahrensabläufe der Netzwelt sind zu Elementen der Lebenswelt geworden. Auf dieser Basis spielen sich dann im Speziellen drei verschiedene Dynamiken ab. Einmal (a) geht es um das Verhältnis zwischen der Individualität des Zugriffs auf digitale Daten und dadurch erschlossene Sachverhalte, der als Freiheitsgewinn erlebt wird, einerseits, und der Abhängigkeit von Programmen und Geräten andererseits, durch die eine solche Freiheit erst ermöglicht wird. Lebensweltlich erscheint das, solange alles funktioniert, kaum als Problem; vor allem dann nicht, wenn sich die Prozesse der Aneignung von Information und ihr Transfer zu Wissen immer

rascher und einfacher vollziehen lassen. Vielmehr stellt sich das Vorhandensein des Digitalen in der eigenen Lebenswelt, das ist die nächste Stufe der Dynamik (b), als unmittelbare Präsenz dar, wie sie im Medium und Begriff des Bildes aufscheint. Die technischen Möglichkeiten der Bildgenerierung, Bildspeicherung und Bildübermittlung haben erst diesen Eindruck der Unmittelbarkeit erzeugen können. Daraus resultiert eine scheinbar unendliche Vielfalt der Bilder, die freilich, wenn es um das eigene Bild geht, auch wieder strukturiert und reduziert zu werden verlangt. Damit tritt die dritte Dynamik (c) auf den Plan, nämlich die Notwendigkeit, sich im digitalen Austausch über die Grundlagen von Verlässlichkeit, Geltung und Wahrheit zu verständigen. Die damit aufgerufene Arbeit spielt sich ab im Spannungsfeld zwischen dem Schein medialer Unmittelbarkeit und Gleichheit einerseits und individuellem Selbstsein und anerkannter Differenz zu anderen Subjekten andererseits. Die Verfügbarkeit von gegenständlichem Wissen, die Unmittelbarkeit der subjektiven Bilder und die Verlässlichkeit intersubjektiver Kommunikation verlangen nach einer Integration.

Nun gehen, wie man leicht sieht, die Prozesse, in denen sich die digitale Welt technisch-praktisch entfaltet, und diejenigen, durch die sich die Teilhabe an der digitalen Welt, ja die Verwobenheit in dieselbe realisieren, Hand in Hand. So betrachtet, erscheint das Ganze mit seinen beiden elliptischen Brennpunkten von digitaler Technik und humanem Verstehen als ein einziger großer Prozeß, der aus Rückkopplungen besteht, die sich selbst stabilisieren. In gewisser Weise verwirklicht sich darin die Idee eines autopoietischen Ganzen: ein rekursives System, dessen Geschick man dann am ehesten mit Mitteln einer evolutionär gedeuteten Systemtheorie zu beschreiben hätte.

Nun haben wir aber eingangs gesehen, dass die den Programmen eingeschriebene Idee des Ganzen ebenso wie der Referenzpol der subjektiven Aneignung von Wissen zu den elementaren historischen und systematischen Konstitutionsbedingungen der digitalen Welt gehören. Eben diese Ankerpunkte werden freilich von der internen Dynamik der digitalen Welt, die objektive Erschließungsvorgänge und subjektive Aneignungsvorgänge verkoppelt, mehr und mehr in sich aufgesaugt. Man kann das in die Formulierung fassen, dass die digitale Welt die in ihr auftretenden Rückkopplungen als strukturell identisch mit humanem Selbstbewusstsein behandelt, so dass sich die Frage nach einer potentiellen Ersetzung desselben durch die digitale Technik stellt. Die weltanschaulich formatierten Projekte einer »Künstlichen Intelligenz« gehen von einer positiven Antwort auf diese Frage aus.

»Woher weißt du das alles?« Indem diese Frage gestellt wird, eröffnet sich eine neue Dimension. Denn bereits dann, wenn so gefragt wird, kommt eine analoge Kommunikation ins Spiel, in der jemand angedredet wird, der eine Antwort geben soll. Nimmt man diese Perspektive einer vom Wissen und seinem Erwerb nicht schon mitgegebenen Kommunikation ein, dann kann man die scheinbare Selbstläufigkeit der digitalen Welt kritisch betrachten und sieht sich zu einer schärferen Analyse derselben veranlasst. Bringt man diese rückfragende Kommunikation ins Spiel, dann sieht man, dass das Verwobensein des Individuellen ins Ganze, wie es in der digitalen Welt Ereignis ist, von Voraussetzungen lebt, die im System selbst verschwiegen werden. Diese Voraussetzungen zu verstehen, führt, wie zu zeigen ist, auf die Religion, die die digitale Welt kritisch einschließt. Dazu ist lediglich das in diesem Vorblick am Modell der Frage »Woher weißt du das

alles?» entfaltete Schema in einzelnen Schritten zu durchdenken.

2. Digitale Lebenswelten

Aus früherer Zeit – eine Erinnerung. Wann fährt der Bus zur Universitätsbibliothek? Ich stehe an der Haltestelle und schaue auf den Aushang der Abfahrtszeiten. Hätte ich das früher getan, müsste ich jetzt nicht noch fünfzehn Minuten warten. In der Bibliothek gehe ich die Stufen hinauf zum Katalogsaal, bewaffnet mit einem Bündel von Leihscheinen. Den Titel aus dem 19. Jahrhundert muss ich in den alten Lederbänden suchen, in denen die Bücher handschriftlich eingetragen waren; hoffentlich nicht wieder in Sütterlinschrift. Den Band aus dem frühen 20. Jahrhundert finde ich im Zettelkatalog mit den alphabetisch geordneten Schubladen. Dann heißt es: Leihschein ausfüllen, also: Titel mit allen bibliographischen Angaben und der Signatur aufschreiben, den eigenen Namen mit Anschrift und die Matrikelnummer hinzufügen – abgeben. Den letzten Titel, den ich suche, finde ich nicht; vielleicht gibt es ihn andernorts? Dazu kann ich im niedersächsischen Zentralkatalog nachschauen, der sich glücklicherweise in Göttingen befindet – Schublade gefunden, Titel nicht vorhanden: Fehlanzeige. Also: Fernleihschein ausfüllen, kräftig aufdrücken wegen des Kohlepapiers darin. Vielleicht kommt das Buch dann irgendwoher aus Deutschland, vermutlich in vier bis sechs Wochen. Ach ja, meine Freundin wollte ich anrufen. Genau, da ist die Telefonzelle vor der Bibliothek. Gut, Kleingeld habe ich auch. Es klingelt, niemand nimmt ab, sie wird nicht zu Hause sein. Ich hänge den Hörer wieder auf. Muss es später noch mal versuchen, wenn ein Te-

lefon in der Nähe ist. Und meinen Kollegen in München wollte ich noch nach einem Titel fragen; ihm schreibe ich am besten eine Postkarte. Also: zum Postamt, in der Reihe anstehen, eine Karte – neuerdings mit aufgedruckter Briefmarke – kaufen, 15 Pfennig. Einwerfen kann ich sie ja auch gleich. Ach ja, eine Bahn-Fahrkarte nach Bonn brauche ich auch noch. Der Hauptbahnhof ist glücklicherweise ganz nah. Nun, für die Auskunft muss ich mich auch erst einmal anstellen, wegen des Umstiegs in Hannover. Immerhin gerate ich an den inzwischen wohlbekannten Mitarbeiter am Auskunftsschalter. Der beherrscht den dicken Gesamtfahrplan wie im Schlaf. Rasch schreibe ich mir die Verbindung auf – vielen Dank! Nun noch die Karte. Neue Warteschlange. Der Beamte am Schalter druckt die Karte aus; ich merke: mein Bargeld reicht nicht. Na ja, ich habe ja mein Scheckheft dabei und kann einen Scheck ausfüllen. Neuerdings muss man sich dabei auch mit einer Scheckkarte legitimieren. Ich schaue auf die Uhr: Es ist gleich Mittag. Zeit für die Mensa. War mal wieder ein typischer Vormittag heute ...

Und heute – kein Vergleich. Einen Vergleich muss man gar nicht ausdrücklich anstellen, der stellt sich beim Hören der kleinen Erinnerung automatisch ein. Die Bibliotheksrecherche habe ich im Internet mit dem Karlsruher Virtuellen Katalog gemacht – dabei in Sekundenschnelle alte und neue Titel bundesweit gefunden – und dann über meinen UB-Account bestellt. Meiner Frau habe ich auf dem Handy eine Nachricht hinterlassen, dem Kollegen eine Mail geschickt, die Bahnfahrt über den DB-Navigator ausgesucht und gebucht, gleich aufs Smartphone, ohne Ausdruck, bezahlt über die Kreditkarte mir der gespeicherten Nummer. Ja, und die Fahrt in die Stadt habe ich mir bei alledem sparen können. Kostet, alles zusammen, eine halbe Stunde, wenn's hochkommt.

Recherche und Information, Kommunikation und Transaktion – alles ist sofort machbar. Denn die digitale Welt ist auf allen Ebenen des Alltags dabei. Oder mehr noch: In alle Poren des Alltagslebens eingedrungen. Jede zeitliche Aufstellung über den Gebrauch des Smartphones über den Tag hin (und womöglich auch in der Nacht) wird das bestätigen, und dabei würden dann auch die vielfältigen Dimensionen der Nutzung transparent. Einige kategoriale Verflechtungen, die darin impliziert sind, lassen sich rasch nennen.

Hardware und Software. Es liegt – im wahrsten Sinne des Wortes – auf der Hand, dass erst eine hochgradige Integration von Geräten und Programmen all solches erlaubt. Das Smartphone ist in der Tat der entscheidende Meilenstein für die digitale Durchdringung des Alltags. Dazu ist vorausgesetzt, dass die entscheidenden Bauteile des kleinen Rechners im Smartphone-Gehäuse Platz finden. Es bedarf schneller und kompakter Programme in Form von speziell adaptierten Apps, um rasche und einfache Steuerung zu gewährleisten. Es braucht einigermaßen leistungsfähige Verbindungsnetze, über WLAN oder das Mobilfunknetz. Es müssen sich die Anbieter von Leistungen auf das Verfahren eingestellt haben, mit Werbung zum Gebrauch ihrer Angebote und mit gewissen Sicherheitsstandards zur Identifikation der User. Das Resultat ist der miniaturisierte Computer mit universellen Einsatzmöglichkeiten. Doch dieses Resultat ergibt sich nur, wenn man ganz erhebliche Vorleistungen in der Produktion, der Programmierung, der Netzverfügbarkeit erbracht hat. Der Gesamtaufwand in technischer, logistischer und wirtschaftlicher Hinsicht ist enorm, aber im alltäglichen Gebrauch unsichtbar geworden.

Distanz und Nähe. Ein bedeutendes Ergebnis dieser Form von Digitalisierung ist die Relativierung von Nähe und Dis-

tanz. Nicht nur, dass ich für die im Beispiel genannten Vorgänge das Haus nicht zu verlassen brauche, sondern mir alles an meinen Aufenthaltsort hole, kommt dabei in Betracht; ich werde auch selbst angesprochen. Die gute alte E-Mail deckt ja inzwischen nur einen Bruchteil elektronischer Kommunikation ab; die sozialen Netzwerke haben die Zahl der Ansprechpartner exponentiell vervielfacht. Nähe wird aus der Distanz angeboten, ohne dass diese wirklich überwunden werden müsste oder aufgehoben werden sollte. Das unklare Ineinander von Nähe und Distanz, symbolisch konzentriert im allerorten üblichen Verschweigen oder Verstellen des eigenen Namens, führt dann zu Grenzverletzungen, die sozial nötige Verhaltensregeln von Höflichkeit und Angemessenheit missachten.

Geheimnisse der Rückkopplung. Nicht weit von dieser Verwischung zwischen Nähe und Distanz entfernt liegt das automatische Angesprochenwerden durch Werbeinhalte. Jede Zustimmung zum Cookie-Gebrauch von Websites ist eine Einwilligung ins Erreichtwerden. Unvermeidlich, dass da etwas auf mich zukommt. Aber unabsehbar, was es ist. Und überraschend, was mir da auf dem Leib geschrieben wird. Von Vorschlägen für Wochenendwanderungen über Buchanschaffungen bis zu Kleidungsstücken und elektronischen Geräten. Da kann man sich zwar einigermaßen mit Ad-Blockern schützen; aber auf einmal meldet sich das Smartphone mit einer neuen Sortierung meiner eigenen Fotos – nach Personen oder Orten oder Daten; ob ich das will, wird nicht gefragt. Oder, noch unumgänglicher, die automatischen Updates, um die man nicht herumkommt, wenn man die Geräte am Laufen halten möchte; besonders beliebt sind die großen Updates, nach denen man die eigenen Einstellungen (Drucker!) wieder neu konfigurieren muss. Was da im Hintergrund geschieht: undurchschaubar.

Dienstbarkeit und Abhängigkeit. Schon diese Phänomene des alltäglichen Digitalgebrauchs zeigen, wie tief Nutzen und Kosten, in Anspruch genommene Dienste und geleistete Verbindlichkeiten, ineinander verwoben sind. Auch wenn manches, ja vieles, im Netz »nichts kostet«, so ist doch nichts »umsonst«. Jede Google-Abfrage erzeugt Nutzerdaten, die zu Geld gemacht werden, ohne dass wir das, vor dem Bildschirm sitzend, nachverfolgen können. Wir scheinen als Nutzer alle gleich – und werden doch von den Anbietern höchst individuell behandelt und beeinflusst. Wir erscheinen autonom in unseren Eingaben und Befehlen gegenüber dem Rechner oder Smartphone, sind aber bereits vor dem ersten Klick in eine Welt eingesponnen, die wir nicht durchschauen können. Dass uns dann in den »sozialen Netzwerken« auch personalisierte Bewertungen in Form von Likes und Dislikes erreichen, zehrt von dieser anonymen Dynamik – auch dann, wenn sich etwa die bewertende Person zu erkennen geben sollte.

Ins Netz verwoben. Auf allen Ebenen des alltäglichen Lebens sind wir ins Netz eingesponnen. Unser Wissen beziehen wir daher; unsere Kommunikation verläuft zu großen Teilen darüber; unsere Gefühle werden von dorthin beeinflusst; der Beobachtung und Bewertung sind wir ausgesetzt. Verwoben, das heißt hier, da wir selbst ja mit tätig sind: Eingeschlossen in Prozesse der Rückkopplung von unabsehbar tiefer Verschränkung und Interaktion. In der empirischen Aufzählung solcher Verwicklungen kämen wir nie an ein Ende. Darum ist es nötig, sich kategorialer Analyse zu bedienen und nach Funktionsmodellen, Leistungsprofilen und Beanspruchungsformen der digitalen Welt zu fragen, in der wir leben.

3. Die digitale Logik verstehen

Die Freiheitsgewinne in der digitalen Welt sind beeindruckend. Sie erleichtern das Leben, wie das kleine biographische Beispiel gezeigt hat. Das ist vor allem auch deshalb der Fall, weil sich die Umgangsweisen mit den digitalen Umwelten wie von selbst in unsere Lebenswelt eingeschrieben haben. Doch diese Leistungen sind nur möglich, weil wir uns über die vielfältigen und ineinander verschränkten Prozesse keine Rechenschaft geben; wir müssen es nicht, weil wir den gegebenen Wegen und Routinen vertrauen; wir können es nicht, weil die Komplexität der Verschaltungen nicht mehr im eigenen Verstand rekonstruierbar ist. Dieses Kapitel verfolgt daher den Zweck, die eingeübte Vertrautheit des Umgangs mit den digitalen Umwelten noch einmal aufzulösen, um wenigstens grundbegrifflich auf die darin herrschenden Verknüpfungen aufmerksam zu werden.

3.1 Die Logik des Algorithmus

Eingabe, Codierung, Ausgabe. Das schlichte alltagsweltliche Phänomen des Computergebrauchs eignet sich gut als Zugang zum Problem. Wir sitzen am Rechner, eine Tastatur und eine Maus (oder ein Trackpad) vor uns, dazu einen Bildschirm. Wir lösen mit der Bewegung unserer Hände elektrische Impulse aus – und erhalten ein anschauliches Bild zurück, ob in Gestalt von Zahlen, Buchstaben oder Abbildungen.

Wir tun etwas, und das muss auch einen Sinn haben, damit der Rechner überhaupt zu einem Ergebnis gelangt. Was wir tun, folgt einer doppelten Logik. Einerseits müssen wir wissen, was wir wollen – einen Text schreiben, eine Recherche

starten, uns ein Bild zeigen lassen. Dazu müssen wir aber, andererseits, wissen, was die Eingabegeräte vermögen und wie wir sie nutzen müssen, wie also mit Tastatur und Maus umzugehen ist.

Wir haben etwas getan – und dann etwas zurückbekommen. Den Text, der uns gerade noch und gerade erst im Kopf als Gedanke herumging; die bibliographische Information zum gesuchten Titel; das Bild vom Urlaubsquartier, das uns interessiert. Mit den Resultaten fangen wir dann etwas an. Den Text kann ich vorlesen oder in den Druck geben oder auf die Homepage stellen. Das gesuchte Buch kann ich bestellen oder in Auszügen online lesen. Die Urlaubsreise kann ich buchen – oder auch nicht.

Was passiert dazwischen? Wie kommt es von der Eingabe zum Resultat? So schnell und so passgenau? Das interessiert uns jetzt.

Elementare Strukturen des Rechners. Eingaben sind ja nichts anderes als das Auslösen von elektrischen Impulsen. Dafür gilt die einfache Codierung AN/AUS. Mehr geht nicht. Bereits das Eingabegerät muss diese einfache Schaltung in einen Rhythmus mehrerer Schaltvorgänge bringen, damit im Rechner überhaupt etwas ausgelöst werden kann. Der Buchstabe »a« wird etwa anfangsweise als »ALT-97« im ASCII-System codiert, das dazu dient, eine Reihe von Schaltungen auszulösen. Mit der Maus ist das in bisschen komplizierter, weil hier normalerweise der Umweg über die Pixel des Bildschirms gegangen wird; darum lassen wir das hier auf sich beruhen.

Was geschieht nun mit unseren Impulsen im Rechner? Grundsätzlich zweierlei. Erstens werden sie an die zentrale Recheneinheit, den Prozessor, weitergegeben, der für eine Abfolge (möglichst schneller) AN/AUS-Schaltungen zuständig

ist. Der Unterschied zwischen dem alten ersten Rechner von Konrad Zuse, der mit elektromechanischen Schaltrelais arbeitete, und den heutigen transistorbasierten Prozessoren ist gigantisch; ein moderner Chip, eine CPU (Central Processing Unity) mit einer Taktfrequenz von 3,2 GHz führt pro Sekunde 3,2 Milliarden Schaltungen aus (hier im Transistor: hohe und niedrige Spannungen). Zweitens ist aber dafür selbst eine innere Struktur der CPU nötig. Denn die an sich ja gleich wieder verschwindenden Schaltungen müssen zwischengespeichert werden, damit sie anschlussweise wieder verfügbar sind. Das macht, sofern nicht in der CPU selbst schon untergebracht, der Arbeitsspeicher, den man sich als System von Schubladen vorstellen kann, die nacheinander bzw. in einer definierten Abfolge abgefragt werden. Die Logik dieser Abfolgen ist eine erste Bedingung, um zu Resultaten zu gelangen.

Schon auf dieser Ebene ist zu sehen, wie intensiv die Entwicklung der Hardware, in diesem Fall: die Miniaturisierung der Transistoren, mit der Softwaregestaltung im Prozessor selbst zusammenhängt. Eine dichtere Positionierung von Transistoren ermöglicht ein schnelleres Abfragen von Ablagen; die müssen aber sinnvoll gestaltet sein, damit das hohe Tempo sich auch lohnt.

Auf dem Weg zum Algorithmus. Am Zusammenspiel von Transistoren und Arbeitsspeicher können wir uns schon das grundsätzliche Funktionieren eines Algorithmus, das heißt einer Vorschrift von Entscheidungsketten, klarmachen. Es kommt darauf an, die einfache Abfolge von AN/AUS-Schaltungen in eine sinnvolle Reihenfolge zu bringen. Dazu dient eine elementare Folge von logischen Operationen. So gilt etwa die Verknüpfung von zwei Aussagen durch das UND-Zeichen (\wedge) genau und nur dann als »w«, wenn beide den Wahrheitswert »w« besitzen. Das kann man in zwei Schaltun-

gen übersetzen: zweimal AN ergibt AN. Oder, gleich weiter angewandt: einmal AN, einmal AUS ergibt AUS.

Das andere Modell ist die ODER-Verknüpfung (V). Da ist eine Aussage insgesamt schon dann »w«, wenn eines der Glieder »w« ist. Das heißt für unsere Schaltungen: AN und AUS ergibt AN.

Nehmen wir jetzt noch die Grundfunktionen der Negation (\neg) hinzu, dann können wir auch Implikationen, also Wenn-dann-Verknüpfungen, bilden.

Im Grunde sind das schon, am Computer veranschaulicht, die logischen Bausteine des mathematisch-logischen Grundbegriffs »Algorithmus«. Denn nun können wir diese Reihen aneinander anschließen und sagen: Wenn AN das Resultat ist, dann ist fortzusetzen mit der nächsten Zeile, wie immer die dann geschrieben sein mag. Oder wenn AUS am Ende steht, dann geht es mit Zeile x weiter. Das ist nämlich das größte Geheimnis (aber nun auch schon aufgelöst) des Digitalen: Die WENN-DANN-Schaltung, also die Fortsetzungsregel im Abfragen von einzelnen AN/AUS-Schaltungen.

Allerdings verbirgt sich dieses schlichte Geheimnis hinter der Vielfalt seiner Anwendungen in unvorstellbarer Geschwindigkeit. Denn deren Pointe ist, dass sich die Programmschritte – wohin der Weg zum nächsten Register geht – hierarchisieren lassen. Die Vielzahl einzelner Arbeitsschritte wird in eine gestufte Ordnung gebracht, so dass sich mit einem Rechenschritt (immer bedenken: 3,2 Milliarden pro Sekunde sind möglich!) eine ganze Armada von Einzelzeilen überspringen lässt.

Die Kunst des Programmierens besteht in der eleganten Stufung solcher Befehlsreihen. Dabei hilft es freilich bereits bei Programmieren, dass sich Zeilen und Befehle zusammenfassen lassen; es gibt, auf diesem Grundgedanken basie-

rend, so etwas wie eine Generationenfolge von Programmiersprachen, die derartige kurze Wege in sich aufweisen. Da natürlich immer auch wieder Rückwege in vereinzelte Register nötig werden, kann man rasch ermessen, welche Komplexität in den gestuften Programmen auftaucht. Und natürlich auch, welche Fehler im Programm auftauchen können, ja unvermeidlich tatsächlich auftauchen. Die Suche nach »bugs« (zu Zeiten von elektromagnetischen Schaltungen: Käfer, die den Kontaktschluss verhindern) gehört zum ewigen Geschäft jeder Programmentwicklung.

Damit kommen wir jetzt zu einem erweiterten Begriff eines computertechnischen Gebrauchs des Algorithmus. Algorithmen sind Befehlsketten für Rechenoperationen, die eine Abfolge von WENN/DANN-Entscheidungen hintereinanderschalten. Durch die eingeschlossene Möglichkeit, solche Befehlsketten zu hierarchisieren, gewinnt die technologisch bereits mögliche Steigerung der Geschwindigkeit von Rechenvorgängen durch kompetentes Programmieren ihre jeweils aktuelle Endgestalt. Die Sprache der Programme ist die konzentrierte Bedingung für das Gelingen von digitalen Operationen.

Rückkopplung durch den Rechner. Wir verlassen jetzt den kleinen logisch-technischen Exkurs und kommen zum Phänomen unseres Computergebrauchs zurück. Denn nachdem wir durch Eingabegeräte selbst eine Abfolge von Impulsen generiert und dem Prozessor zum Rechnen übergeben haben, erhalten wir nun, wenn alles funktioniert hat wie es soll, ein Ergebnis zurück, das uns auf unserem Ausgabegerät angezeigt wird. Also den Text, den wir lesen oder weitergeben können, die Anzeige des Standortes des gesuchten Buches, die Bestätigung unserer Urlaubs-Buchung.

Es vollendet sich damit so etwas wie ein Kreislauf: Ein-

gabe, Verarbeitung, Rückmeldung. Was wir ausgelöst haben, kommt als veränderte (berechnete, verschriftliche, zu einem Vertrag geronnene) Wirklichkeit auf uns zurück. Wir sind dann in der Lage, mit dem Ergebnis etwas anzufangen, was nicht im Leistungsbereich des Rechners liegt, also den Text zu lesen, das Buch abzuholen, die Reise anzutreten. Aus der Logik des Algorithmus sind wir wieder hinausgetreten. Wir haben bei der Eingabe etwas gewollt – und können mit dem Ergebnis etwas anfangen.

3.2 Die Logik des Verstehens

»Etwas wollen« – »mit einem Ergebnis etwas anfangen«: Das sind selbstverständliche, aber sehr voraussetzungsreiche Äußerungen. An denen gehen wir jetzt entlang, um auf das zu achten, was sich gewissermaßen hinter unserer Aufmerksamkeit abspielt.

Wollen und verstehen. Schon im Wollen steckt eine zwifache Ausrichtung. Nämlich einerseits »etwas« zu wollen. Dazu muss ein Zweck oder Ziel ins Auge gefasst sein, also ein wie immer näher zu bestimmender Weltzustand, der natürlich nur im Zusammenhang unseres Weltverständnisses überhaupt in den Blick kommen kann. Wollen setzt insofern zuerst und grundlegend Erkennen voraus – von etwas, das uns gegenübersteht. Auf der anderen Seite kommt im Wollen in Betracht, dass wir uns selbst in diesem Weltzustand in einer anderen Weise zu verorten beabsichtigen oder den Veränderungen um uns herum standhalten wollen. Wir streben auf einen veränderten Zustand unserer selbst im Kontext unserer Umwelt hin oder versuchen, ihn in veränderten Rahmenbedingungen modifiziert zu erhalten – und dazu müssen wir über ein Selbstverhältnis verfügen.

Nehmen wir diese beiden Seiten zusammen, dann sehen wir, dass wir uns in einer gedoppelten Unterscheidung bewegen. Erstens unterscheiden wir uns von dem, was wir als Weltzustand erkennen. Unser Gegenüber im Zusammenhang des Weltganzen wird von uns abgegrenzt. Das ist, zweitens, aber nur möglich, wenn wir uns im Unterschied zum Gegenüber auch selbst erkennen können. Selbsterkenntnis aber setzt eine Unterscheidung in uns selbst voraus: Ich erkenne – mich.

Unhintergebarkeit des Verstehens. Wenn wir also wollen – und wenn wir uns über dieses Wollen auch Rechenschaft geben –, dann sehen wir, dass wir uns wie selbstverständlich in diesem Feld der doppelten Unterscheidung bewegen. Inwiefern ist das möglich? Die Frage ist zunächst gar nicht einfach zu beantworten. Denn wir kommen hinter diese Lage, in der wir uns vorfinden, gar nicht zurück. Es ist unmöglich, einen Weg zu zeichnen, der von einem Zustand des Unverstehens (also der Unmöglichkeit, überhaupt zu verstehen) zu einem Zustand des Verstehens führt. Denn die Nachzeichnung eines solchen (»erklärenden«) Weges nähme ja selbst schon das Verstehen in Anspruch.

Es zeigt sich also, dass wir aus dieser Ausgangslage des Verstehens nicht hinauskommen können. Wir müssen uns daher auf eine interne Beschreibung des Verstehens konzentrieren, wenn wir nach dessen Möglichkeit fragen. Dazu gibt es nur einen Weg, nämlich die Besinnung auf die Sprache, mit der wir uns jetzt schon über unsere Situation verständigen – und also bereits »irgendetwas« verstehen.

Wenn wir uns nun auf unsere menschliche Sprache konzentrieren, dann fällt zunächst eine doppelte Bestimmung derselben auf. Einerseits handelt es sich um Lautäußerungen (oder – weiter entfaltet, aber auch spezifisch beschränkt – um

Schriftzeichen), die von sinnlicher Art sind. Physikalisch gesehen, werden Schallwellen erzeugt. Die werden auch vom Ohr physikalisch empfangen, dort in Gehirnströme übersetzt, die dann aber sinnhaft gedeutet, das heißt: geistig verstanden werden. In der Sprache findet sich eine spezifische Synthese von Sinnlichkeit und Sinn vor. Dabei handelt es sich um das Ineinander zweier Dimensionen der Wirklichkeit. Der Sinn muss sich, als Sinn von leiblichen Wesen und für leibliche Wesen, der Sinnlichkeit bedienen. Die Sinnlichkeit muss sinnhaft konfiguriert werden; nur so wird aus Geräusch verstehbare Äußerung.

Verstehen und Handeln. Die Sprache als sinnhaft-sinnliches Medium des Verstehens, wie wir ihre Struktur jetzt im Ausgang vom Wollen analysiert haben, führt dann auch zu dem anderen Aspekt, den wir im Blick hatten, nämlich »mit einem Ergebnis etwas anzufangen«. Alles, was wir dank der Sprache erkennen und was wir im Medium der Sprache artikulieren, führt uns immer tiefer in die Welt ein, in der wir leben. Wie wir an der doppelten Unterscheidung von Gegenstands- und Selbsterkenntnis, von »Ich und Gegenstand« sowie »Ich und Mich«, gesehen haben, ist das menschliche Leben eine riskante Angelegenheit, die in dieser Spannung bleibt, solange ein Mensch lebt. Daher ist der Prozess der Anpassung und Einpassung, der Selbst- und Weltgestaltung, grundsätzlich unabgeschlossen. Wir können nicht nur, wir müssen mit jedem Ergebnis »etwas anfangen« – und wenn dies nur darin besteht, das gewonnene Ergebnis nicht wie einmal geplant oder erwogen anzuwenden.

»Wollen« und »etwas anfangen« sind daher zwei elementare Merkmale, über die sich das Verstehen selbst auslegt. Insofern gibt es, strenggenommen, kein bloß »theoretisches« Verstehen. Vielmehr ist schon im theoretischen »Verstehen-

Wollen« ein sprachlich vermitteltes Wollen im Spiel, das aus bereits gemachten Erfahrungen vom Leben in der Welt (und der darin gegebenen Sprachgemeinschaft) herkommt, die sprachlich gefasst werden. Und was das Ergebnis des Wollens angeht, so ist es, wenn es im Handeln sichtbar wird, im Zusammenhang anderer Handlungen zu verantworten; daraus ergibt sich die Forderung, vermeintlich nur theoretische Einsichten sogleich in den Zusammenhang des sozialen Weltganzen zu stellen. Im Ursprung wie im Ziel ist das Verstehen eine höchst praktische Angelegenheit.

3.3 Algorithmen verstehen

Inhaltsverständnis und Selbstverständnis. Unsere Analyse des Verstehens hat gezeigt, dass im Verstehen immer schon zwei Richtungen untrennbar miteinander verknüpft sind: das Verstehen von Inhalten (»Gegenständen« der Erkenntnis im umfassenden Sinn) und das Verstehen seiner selbst. Erst die Beobachtung des Selbstverständnisses als eigene Dimension im Verstehen erklärt die Möglichkeit, einen Inhalt zu verstehen. Damit ist aber auch mitgegeben, dass sich diese beiden Erkenntnisrichtungen miteinander entwickeln. Das ist der Grundgedanke der Bildung: dass durch einen zielgerichteten und reflektierten Umgang mit Inhaltserkenntnis auch die Dichte und Vertrautheit des Selbstverständnisses wächst. Es kommt also durchaus darauf an, mit welchen Gegenständen man wie umgeht, wenn man zu einem gelungenen, mit sich selbst einverständigen Dasein gelangen möchte. Dabei spielt die Frage nach dem Wie eine wichtigere Rolle als nach dem Was. Denn die Welt erschließt sich uns nicht durch bloße Einzelfälle, sondern durch strukturierte Zusammenhänge, wie sie sich durch die Anwendung von Methoden auf-

bauen. Aus der Abfolge von solchen Bildungsprozessen ergibt sich so etwas wie eine gemeinsam geteilte Lebenswelt: welches Wissen und welche Haltungen man bei anderen Zeitgenossen voraussetzen kann oder jedenfalls erwarten darf. Den Umfang und die Struktur solcher Bildungsprozesse zu ermitteln, ist eine politische Aufgabe; sie setzt sich vor allem in Schulprogrammen durch, die darum eine hohe Verantwortung wahrzunehmen haben.

Das Verstehen verstehen: Philosophie, Religion und Theologie. Nun kommen wir aber in aller Entfaltung solcher Bildungsschritte nie hinter die Ausgangslage zurück, dass wir vom Verstehen in seiner doppelten Ausrichtung immer schon Gebrauch machen. Auch eine umfänglich ausgedehnte Sachbildung, die möglichst viele Inhalte methodisch zur Kenntnis bringt, kann das Verstehen als solches nicht »ableiten« oder »hervorbringen«. Dem Verstehen eignet, so kann man sagen, eine ganz eigene Unmittelbarkeit und Unbedingtheit. Das heißt aber nicht, dass man sich nicht über dessen Eigenart verständigen könnte. Doch die Verständigung darüber geschieht nicht nach dem Muster der sonstigen Inhalterkenntnis, sondern verfolgt die Strategie einer Selbstbesinnung.

Für diese Selbstbesinnung gibt es auch eigene Disziplinen mit einer je eigenen Herkunft und Geschichte. Es sind die Disziplinen der Philosophie und der Theologie. In der Philosophie wird vor allem darauf geachtet, wie sich die Unbedingtheit des Verstehens in der Praxis des Verstehens auswirkt, also von welchen Vorannahmen und Grundsätzen das Erkennen ausgeht. »Kategorien des Urteils« etwa oder »Grundsätze des Sollens« kommen da in Betracht. Das Arbeitsfeld der Philosophie ist die Tätigkeit des menschlichen Verstandes oder der menschlichen Vernunft, die immer schon am Werke sind, wenn wir sprechen und denken.

Nun bedient sich aber die Philosophie selbst bereits der Sprache, um ihre gedanklichen Analysen durchzuführen. Hinter die Sprache kommt die Philosophie nicht zurück. Nun kann und muss auch dieses unhintergehbare Vorliegen von Sprache verstanden werden. Das ist die Aufgabe der Theologie.

Die Theologie setzt als erstes das Dasein der Sprache in ihrer Verbindung von Sinnlichkeit und Sinn voraus; und sie beobachtet auf dem Feld der Sprache bereits die dort stattfindenden Deutungen des unmittelbarer Gegebenseins von Sprache, nämlich in der religiösen Sprache oder in der Sprache der Religion. Religion ist, so können wir jetzt sagen, derjenige Umgang mit dem Dasein der Sprache, der sich dieses Sachverhalts des Gegebenseins vergewissert. Dafür wird in der Religion, wo sie in der Geschichte deutlich genug entfaltet worden ist, der Name »Gott« verwendet: Gott ist diejenige Instanz (oder, in der Vorstellung: dasjenige Subjekt), von der (oder von dem) die Sprache und damit die eigentümliche Stellung des Menschen in der Welt herkommen. In der religiösen Sprache finden wir also abermals die dem Verstehen eigene Doppelheit von »Inhalt« und »Selbstbezug«: Gott ist der »Inhalt«; unser Dasein, wie es uns in der Sprache erschlossen ist, ist der Pol unseres Selbstbezuges. Nur sieht man hier, dass es sich nicht um eine – sagen wir: horizontale – Anwendung von Verstehen handelt, sondern um eine Symbolisierung des – nun ebenso bildlich gesprochen: vertikalen – Ursprungs, der Herkunft des Verstehens überhaupt. Die Theologie setzt sich darum stets die Religion voraus, und indem wir, wie wir es gerade tun, auf die Religion reflektieren, treiben wir bereits Theologie. (Übrigens kann auch die Philosophie religionsähnliche Voraussetzungen in Anspruch nehmen – sie tut das überall da, wo sie auf vorgegebene sprachliche Elementardeutungen des Gegebenen zurückgreift. Die platonischen Ideen etwa

würden dazu zählen. Nur muss sich die Philosophie dann auch darüber klar sein, dass sie das Feld der operationalen Analyse des Vernunftgebrauchs verlassen und sich auf das Feld der Religion begeben hat.)

Das Verstehen verstehen: Rückkopplungen. Wir sehen jetzt deutlicher, dass wir es im Verstehen mit zwei Arten von Rückkopplungen zu tun haben. Einmal geht es um die Rückkopplung von Inhalts- und Selbsterkennen, sodann um die Rückkopplung von Ursprung und Aktivitätsgestalt des Verstehens. Auch hier muss man sagen: Beide Rückkopplungen gehören zusammen; sie treten miteinander auf; sie müssen aber gesondert behandelt werden.

Aus ihrer Interdependenz, also ihrem gemeinsamen Auftreten und der gegenseitigen Beeinflussung ergibt sich das, was wir vorhin das Bewusstsein einer gemeinsamen Lebenswelt nannten. Doch dieses Verwobensein macht eine gesonderte Behandlung nicht überflüssig, im Gegenteil.

Sie treten miteinander auf: Es gibt durchaus einen Zusammenhang zwischen der Welterkenntnis und der Religion. Zu verschiedenen Zeiten bilden sich verschiedene Formen des Zusammenhangs aus, im Wesentlichen abhängig vom Stand der Produktivkräfte in Wirtschaft und Gesellschaft und von den Formen der kulturellen Selbstverständigung einer Epoche. Sie müssen gesondert behandelt werden: Denn die Geschichte hebt die Religion nicht auf, nur weil frühere Stadien des Zusammenhangs von Welterkenntnis und Religion sich verändert haben; auch für die am weitesten fortgeschrittene Gesellschaft bleibt die Sprache unhintergebar; das hat nicht zuletzt die Sprachphilosophie des 20. Jahrhunderts gezeigt.

Diese kleine Analyse des Verstehens ist nun hilfreich, wenn wir uns dem Verstehen der Algorithmen im Zusammenhang unseres Computergebrauchs zuwenden.

Inhalts- und Selbstverstehen in der digitalen Welt. Der Schritt, den wir jetzt tun, versteht sich nach dem Gesagten von selbst. Wir treten einfach ein in die uns vertraute Lebenswelt, die von den Phänomenen und Strukturen des Digitalen durchzogen ist. Dabei wenden wir dieselben Analyseschritte an wie eben geschehen.

Demnach achten wir zuerst auf den Zusammenhang von Inhalts- und Selbstverstehen. Zu einem wesentlichen Element unseres Weltumgangs (und aller Erkenntnisse, die damit verbunden sind), gehört die Nutzung digitaler Medien. Sie geben uns, auf einer ersten Stufe, Wege vor, auf denen wir Elemente unserer Welt erkennen können. Das reicht von der Verschriftlichung von Gedanken über den Gewinn und Austausch von Informationen bis zur Berechnung von kosmologischen Vorgängen. Schlicht gesagt: Sie sind wie Brillen, mit denen wir die Welt sehen. Wir haben durch die erfolgreiche Anwendung der digitalen Technik durchaus eine neue Welt-sicht gegenüber früheren, noch gar nicht so lange zurückliegenden Generationen erreicht.

Nun kommt aber eine zweite Stufe in Betracht. Die digitalen Geräte sind ja selbst Gegenstände in der Welt, uns gegenüber und als solche eigens zu erkennen. Dabei tritt eine eigenartige Dynamik auf. Jeder, der sich an die Erstbegegnung mit dem Computer erinnert – vor der Zeit des Klickens und Wischens – hat noch die Lernschwierigkeiten im Kopf, die sich einstellten, um das Gerät erfolgreich zu bedienen. Wer heute nach dem Update eine Neueinrichtung seines Rechners vornehmen muss, bekommt davon jedenfalls eine kleine Ahnung. Nun gibt es natürlich, wie bei allem Werkzeuggebrauch, auch da wachsende Routinen. Die immerfort geübten Verfahrensschritte werden quasi automatisch abgearbeitet. Dabei verschwindet, auch das ist dem Werkzeuggebrauch

überhaupt ähnlich, die Fremdheit des Instruments in der Anwendung. Doch beim Eintritt in die digitale Welt ereignet sich noch etwas Besonderes.

Religion in der digitalen Welt? Denn indem wir auf die bereits beschriebene Weise von Algorithmen Gebrauch machen, kommt aus dem Ausgabegerät sozusagen ein Inhalt auf uns selbst zu. Die Tatsache des Verfertigens einer Erkenntnis, die auf der Differenz zwischen (Erkenntnis-) Werkzeug und (Erkenntnis-) Gegenstand beruht, verschwindet hinter den uns nicht mehr sichtbaren (und auch nicht im Einzelnen zu verfolgenden) programmierten Rechenschritten. Das digital erarbeitete Ergebnis kommt dann analog auf uns zu: als Text oder als Rechenergebnis oder als Bild. Damit erzeugt sich eine besondere Nähe zwischen uns als Nutzern des digitalen Geräts und dem Inhalt der Erkenntnis. Wir verstehen etwas und darin fast unmittelbar uns selbst. Das Ergebnis hat, gerade durch seine Geschwindigkeit und seine Direktheit, einen deutlichen und starken Einfluss auf unser Selbstverständnis. Die Tatsache, dass sich dieser Prozess (in der Regel) im direkten Kontakt zwischen mir selbst und dem Bildschirm abspielt – ganz intim ohne Dazwischentreten von Anstrengung und Entfernung – begünstigt diese Rückwirkung enorm. Was der Sache nach – logisch und physikalisch – vermittelt ist, erscheint als unmittelbar. Daraus erwächst nun ein Umstand, den wir als nächstes thematisieren müssen: die Verwechselbarkeit mit der Religion.

Wir thematisieren uns indirekt selbst im Computergebrauch. Aber wir tun das im Angesicht des Bildschirms, in dem die digitalen Operationen des Rechners analog wieder auf uns zukommen. Es findet, genau betrachtet, eine ziemlich komplizierte, am Ende aber wieder sehr schlicht fassbare Vermittlung statt. Und nicht nur dies ist von Belang, der –

veränderte – Rückweg zu uns selbst. Es hat auch den Anschein, als sei da ein Gegenüber, das auf uns zukommt. Mein alter MS-DOS-Rechner aus den 90er Jahren meldete immer noch bei dem Befehl »Esc+Ü+S«: »Ich speichere ihre Datei.« Diese Schein-Subjektivität ist den Vollzugs-Meldungen der heutigen Programme ausgetrieben; der Eindruck aber bleibt derselbe, ja, er ist durch die Unmittelbarkeit des Mausclicks auf das »Speichern«-Symbol noch viel stärker geworden. Und erst recht tritt der Schein eines Gegenübers in die erfahrbare Wirklichkeit, wenn Alexa fragt: »Was kann ich für Sie tun?« Das bedeutet aber, dass unser alltäglicher Computergebrauch aufgrund der scheinbaren Allgegenwart des Gegenübers dahin tendiert, die – vorhin so genannte – horizontale Ebene der Inhaltserkenntnis nicht mehr von der – vertikal genannten – Richtung der religiösen Deutung zu unterscheiden. Dann resultiert aus dem Umgang mit dem Rechner oder dem Smartphone der Eindruck, hierdurch zu sich selbst zu kommen und bei sich selbst zu sein. Dann wird auch die Menge und Vielfalt des Wahrgenommenen zu einem konstitutiven Faktor des eigenen Selbstseins.

Tatsächlich aber sind es nicht nur die in sich verschachtelten und hierarchisch aufgestuften Programmschritte, die für den Eindruck einer subjekthaften Antwort auf unsere Eingabe sorgen; hinter den Programmen stehen ja Programmierer, also Menschen, die sich ihrerseits in sozialen und wirtschaftlichen Verflechtungen befinden. Irgendwie sind wir daher durch die unleugbare Vermittlung der Unmittelbarkeit auch von ihrem Leben, ihren Absichten oder den von ihnen erfüllten Aufträgen ihrer Firmen abhängig.

Wenn man sich diese Zusammenhänge klarmacht, dann liegt es auf der Hand, dass wir den ganzen Komplex noch genauer betrachten müssen. Dabei hilft es nichts, allzu rasch in

die Pose der Kritik zu springen, die die Dinge von außen betrachtet. Denn tatsächlich sind wir in die digitale Welt so tief vernetzt wie noch nie; durch einen bloßen Willensakt kommt keiner von uns aus ihr hinaus; wir würden uns auch hinsichtlich unserer Autonomie etwas vormachen, wenn wir die Kritik im Handstreich vornehmen wollten. Wir müssen uns vielmehr auf unsere alltägliche Digitalpraxis einlassen und in ihr selbst die Momente suchen, an denen der Anschein der digitalen Allmacht zu durchbrechen ist.

***Exkurs: Grundbegriffliches zum Verhältnis
digital – analog.***

Hinter diesen Ausführungen, die von unserem verstehenden Verwobensein in die digitale Welt ausgegangen sind, liegen, so meine Hypothese, grundbegriffliche Strukturen, die elementare philosophische Einsichten betreffen. Es handelt sich um die Frage, wie sich die Differenz von digital und analog im Verhältnis zu Raum und Zeit darstellt. Kant hatte ja in der *Kritik der reinen Vernunft* die beiden Anschauungsformen von Raum und Zeit vor allem als Quellen sinnlicher Eindrücke verarbeitet, auf welche die sprachlich konfigurierten Kategorien des Verstandes zugreifen. Sein Syntheseproblem bestand, so scheint es, vor allem in der Zuordnung von Sinnlichkeit und Verstand, wie es etwa im Schematismus-Kapitel (KrV B 176–187) erörtert wird. Nun stellt sich aber, angeleitet durch die Notwendigkeit, den Unterschied von digital und analog begrifflich zu formulieren, die Frage, ob man nicht schon nach einer Synthese von Raum und Zeit auf der Ebene der Anschauungsformen selbst fragen muss. Die hier auftauchende Erwägung führt auf die folgende Spur: Dass Raum und Zeit überhaupt aufeinander bezogen werden, geht nicht

schon aus ihrem Vermitteltsein über unsere leiblich verorteten Sinne hervor (und nicht erst durch unseren Verstandeszugriff auf dieselben zurück). Vielmehr muss man mit so etwas wie einem in der Zuordnung von Raum und Zeit vermuteten Sinn ausgehen. Oder anders gesagt: Es ist ein elementar unterstellter Sinn, der im Sinnempfinden spürbar ist, welcher es ermöglicht, Raum und Zeit aufeinander zu beziehen. Der Gehalt dieses Sinnes freilich eröffnet sich erst durch eine sprachliche Artikulation; diese greift jedoch bereits auf den angenommenen und erwarteten Elementar-Sinn zurück. Wenn man diese Sinn-Synthese von Raum und Zeit unterstellt, klärt sich die Formel Ernst Cassirers weiter auf, der von der Sprache (und allen nachfolgenden Symbolsystemen) als einer Einheit von Sinn und Sinnlichkeit sprach. Die Leistungsfähigkeit dieser elementaren Sinndimension lässt sich vielleicht am leichtesten über Beispiele erfassen. So sicher Raum und Zeit nicht aufeinander rückführbar sind, so gewiss sind und bleiben auch alle Sinnbildungen, die von dem Zusammen beider ausgehen, mit einem spezifischen Index versehen. So baut sich etwa Sinn unter dem Index der Zeit auf als Klang (geformt als Musik), als Sprache oder als Schrift; hier ist der Sinn nur im Nacheinander zu erfassen, so gewiss es diese Phänomene niemals ohne eine räumliche Ausdehnung gibt: Schallwellen müssen erzeugt werden und schwingen, Schriftzeichen benötigen Platz. Unter dem Vorzeichen des Raumes steht das Bild; seine Wahrnehmung als Zugleich beruht auf der Konzentration verschiedener Aspekte in ein Ganzes, doch ist bereits der Vorgang der Wahrnehmung ohne ein zeitliches Minimum (das selbstverständlich ausdehnbar ist) nicht zu vollziehen. Diese, unter den verschiedenen Vorzeichen stattfindende, Einheit von Raum und Zeit ist die elementare Basis einer analogen Sinnbildung. Denn der sich bildende Sinn,

aufgrund dessen man überhaupt mit einem Zusammenbestehen von Raum und Zeit rechnen kann, geht weder aus dem Raum noch aus der Zeit hervor, sondern findet eben aus sich selbst, aber stets in Beziehung auf Raum und Zeit, statt. Mit dieser Beobachtung der Selbständigkeit des Sinnes ist aber zugleich gesagt, dass diese Dimension ins Universale ausgreift; jede nur denkbare sinnliche Synthese zehrt vom Vorliegen und Eintreten des Sinnes in die Sinnlichkeit. Daher lassen sich alle sinnlichen Phänomene innerhalb dieses Sinnhorizontes verorten. Und sie müssen da, wo aus ihnen raumzeitliche Veränderungen erfolgen, auch miteinander synchronisiert werden. Die in diesem Sinn wurzelnde »Übersetzung« ist der Inbegriff des Analog-Synthetischen. Wie wir gesehen haben ist der Ursprung des Sinns als eines in uns stattfindenden und von uns selbst vollzogenen Bildungsvorgangs religiös auszulegen. Was wir über das Medium der Sprache durchgeführt haben, gilt in gleichem Maße, aber mit unterschiedlicher Prägnanz, auch für Klang/Musik, Schrift und Bild.

Die Pointe des Digitalen besteht nun, aus dieser Perspektive geurteilt, darin, dass unter seiner Ägide – und natürlich unter steter Voraussetzung der analogen Sinnsynthese – eine Reduktion der Raumzeitlichkeit auf zeitliche Abläufe stattfindet. Es ist dabei unvermeidlich, dass die integrative Sinn-dimension ausfällt – einfach deshalb, weil die räumliche Extension fehlt. Diese Reduktion scheint auf den ersten Blick überraschend, und man mag sich nach der Möglichkeit einer solcher mit Zweifel erkundigen. Eine kleine Präzisierung hilft. Selbstverständlich ist die Dimension des Digitalen auf die raumzeitliche Erstreckung von Materialien angewiesen, mittels derer sie sich ins Werk setzt: jede heutige CPU ist mit Transistoren bestückt, die hergestellt und verbaut werden müssen und so weiter. Aber was darin geschieht, ist nichts an-

deres als der hochtaktige Wechsel von Spannungszuständen, bei der lediglich molekulare Veränderungen inmitten der Siliziumkerne der CPUs auftreten. Nun ist aber, wie wir gesehen haben, die Rechnerarchitektur sowohl auf der Seite der Hardware wie der Software so entwickelt, dass sie Rückkopplungen erzeugt, wenn analog verursachte Inputs gegeben werden. Dadurch entsteht der Anschein einer Sinngeneration, die tatsächlich aber nicht im Rechner stattfindet, die aber seitens der Analog/Digital-Wandler bei der Eingabe (sagen wir: Tastatur oder Sprachbefehl) und der Digital/Analog-Wandler (sagen wir: Bildschirm oder Lautsprecher) bei der Ausgabe für die Projektion einer solchen Sinn-genese im Rechner sorgt. Dabei besteht das »Geheimnis« der Digital/Analog-Wandler darin, dass die digitalen Rechenschritte so rasch und so kleinteilig erfolgen, dass sie von unserer raumzeitlich strukturierten, auf Synthesis hin orientierten Sinnerfassung als Sinnpräsenz gewertet werden. Die alten Einwände gegen CD-Spieler, das digitale Medium verschlechtere den Höreindruck, speisen sich daher – auch wenn nicht alle das hören können.

Das Fazit dieses Exkurses lautet also, dass die digitale Welt auch mit ihrer Schnelligkeit und Raffinesse der Rückkopplung von der analogen Möglichkeit des Verstehens zehrt und nur unter ihrer Voraussetzung funktioniert.

Diese kategoriale Differenz von analog und digital hilft uns nun für das weitere Verfahren. Wir werden uns im folgenden Abschnitt der Seite der digital ermöglichten und gesteuerten Inhaltserkenntnis zuwenden, die wesentlich über Sprache erfolgt – wobei die subjektive Seite des Selbstverständnisses natürlich immer mitläuft; im nachfolgenden Kapitel 5 wird dann diese Betrachtung unter der Kategorie der Bildlichkeit unsere Aufmerksamkeit finden.

4. Heteronomie autonom aneignen

4.1 Daten, Informationen, Kommentare

Mit dem Gegebensein von Daten beginnen wir die Analyse. In ihm steckt bereits eine Fülle von Vorbedingungen, aber auch von Möglichkeiten.

Daten. Unter Daten sollen hier solche digitalen Zeichenketten verstanden werden, die einen syntaktisch-semantischen Sinn ergeben. Wir machen, wenn wir von Daten sprechen, also schon von einem Übersetzungsvorgang Gebrauch, der Programmcodes in analoge Sprache verwandelt hat. Wichtig ist uns hier der Aspekt, dass wir von dem Gegebensein von Daten ausgehen. Damit nehmen wir den lateinischen Wortstamm auf, der in »Daten« steckt: datum/data – das Gegebene/die gegebenen Dinge. Dass hinter den Daten Programmcodes stehen, die uns die Daten liefern, lassen wir jetzt außer Betracht. Denn im digitalen Umgang interessiert uns diese Vermittlung nicht. Wir werden aber darauf zurückkommen müssen, dass das uns Gegebene ein Gemachtes ist.

Informationen. Daten als solche sind jedoch nicht aussagekräftig. Einen verstehbaren Sinn gewinnen sie erst, wenn sie in Kontexte eingeordnet werden, wenn sie also »in eine Form« eingebracht sind, in der sie selbst »in-formierend« wirken, also die Form, den Zusammenhang von Daten, mitbestimmen und zu einer Veränderung oder Bereicherung beitragen. Das ist der Schritt vom Gegebensein der Daten zur Information. Erst mit einer Information kann man »etwas anfangen«, weil sie in einem auch von anderswoher einsehbaren Zusammenhang steht. Informationen ergeben einen Sinn, indem sich gegenseitig beleuchten und stützen. Dabei ist es von Bedeutung, dass dieser Zusammenhang, in dem Daten Sinn ergeben, darauf hinausläuft, dass er von anderen –

tendenziell: von allen Beteiligten – eingesehen werden kann. Informationen besitzen aus sich selbst heraus eine Tendenz zur Allgemeinheit, mindestens zur Öffentlichkeit ihrer Mitteilung. Darum kann sich aus dem Zusammenwirken von belastbaren, also in öffentlicher Diskussion zu erörternden, Informationen ein von allen geteiltes Weltbild ergeben, dem sich zu entziehen nur auf der Basis von individueller Willkür möglich ist. Informationen sind sozusagen die Bausteine einer gemeinsamen Welt. Und die wird umso fester gebaut, je besser und breiter die Informationen gestreut und verarbeitet werden. Die digitale Welt ermöglicht das Teilen und Verbreiten von Informationen in einem ungeahnten Ausmaß und trägt damit zur Verlässlichkeit einer gemeinsamen Welt-sicht bei.

Kommentare. Doch Informationen stehen immer auch in einem subjektiven Verständnis- und Verarbeitungshorizont, in den eigene, private Wahrnehmungen und Erfahrungen und spezifische, individuelle Wünsche und Zielsetzungen eingegangen sind. Darum sind Informationen stets auch für Kommentare offen. Abermals nehmen wir die Etymologie zur Hilfe: in *commentarius* steckt – über das Partizip *commentus* – das Verb *comminisci*, »was einem noch in den Sinn kommt«. Das muss nicht beliebig und zufällig sein, der hinzukommende Sinn kann vielmehr durchaus eine sinnvolle Erweiterung des Informationszusammenhangs zur Folge haben, sofern ja alle Menschen, die wollen und Ziele haben, sich an der Informationsverarbeitung beteiligen können und sollen. Aber diese Kommentare sind *eo ipso* subjektiv, stecken voller Bewertungen und Beurteilungen. Die Erfahrungen und Wünsche, die in sie eingegangen sind, haben jedoch (noch) nicht den Status einer zustimmungsfähigen (schon gar nicht zustimmungspflichtigen) Allgemeinheit erreicht.

In der Differenz von Information und Kommentar meldet sich sogleich und immer wieder die Unabgeschlossenheit des Wissens – wenn wir unter Wissen, wie wir das anfangs schon taten, eine handlungsleitende Gewissheit verstehen über die Welt, in der wir leben. Das Wissen speist sich, so unser Fazit, im digitalen Zeitalter aus programmgesteuerten Codes, die Informationen enthalten, wenn wir sie in die passenden Kontexte einordnen, und die zu Kommentaren herausfordern, wie es mit uns in dieser Welt weitergehen soll.

Soweit unsere kleine Analyse, wenn wir vom Gegebenen, den Daten, ausgehen.

4.2 *Selektion und Verstehen*

Die Vielfalt der Informationen. Es sind nun der Informationen so viele, dass wir darunter ersticken müssten. Faktisch tun wir das nicht, sondern wir bewegen uns – mehr oder weniger trittsicher – im Geflecht, im unüberschaubaren Durcheinander von Informationen. Warum ist das so? Das hat mit dem Vorgang der Selektion zu tun: Wir wählen aus. Für diesen Sachverhalt sind nun auch wieder die Bedingungen zu bedenken.

Die Bedingungen der Wahl. Für unsere Wahl kommen zwei nähere Umstände in Betracht. Einmal, was wir wollen, also worauf unsere Aufmerksamkeit fällt. Dafür gibt es ziemlich spontane Indikatoren, die als Auslöser für Aufmerksamkeitsgewinne wirken: momentane Stimmungen, längerfristige Vorlieben, ein zufälliges Angezogenwerden von einem Stichwort oder einer Abbildung beim Herumsurfen. Dieses Moment des Ungesteuerten darf man nicht unterschlagen; wir kommen gleich darauf zurück, wenn wir auf die Seite der Programmschreiber schauen, für die dieser emotional-affektive Aspekt eine leitende Perspektive wird.

Doch auch für dieses scheinbar spontane Reagieren gibt es Grenzen und implizite Regeln. Sie bestehen aus dem, was uns bildungsmäßig zugänglich ist. Ein noch so eleganter mathematischer Beweis, auf den ich im Netz verwiesen werde, wird mich kalt lassen, weil ich nicht über einen intellektuellen Zugang zu ihm verfüge, ja schon an den gebrauchten Zeichen scheitere. Und Webseiten auf Ungarisch kann ich auch nicht lesen. Es gibt also von unserem Verständnisvermögen her bestimmte Raster, die es uns erlauben, auf Informationen zuzugreifen – und die uns zugleich daran hindern, alles Mögliche zu verwerten. Das ist auch ein Schutz gegen Überforderung; sozusagen eine individuelle Firewall. Immerhin muss man sagen: Unsere Rezeptionsraster sind auch schon ziemlich breit und differenziert – und sie erweitern sich auch jeden Tag im Studium (und bei mir als Lehrendem).

Nun sind diese subjektiven Bedingungen für die Auswahl nur die eine Seite. Auf der anderen Seite ist ja das, was uns begegnet, auch präformiert. Auf einer sozusagen objektiven Seite kommt hier einmal in Betracht der Selektionsmechanismus, der Programmen eingeschrieben ist. Wir haben gesehen, dass die Programarchitektur selbst hierarchisch-musterhaft ist; und einer Hierarchie folgen oder sich eines Musters bedienen, das bedeutet immer auch das Übersehen und Übergehen von Einzelem, das bestenfalls als nicht weiter relevanter »Fall von ...« gewertet wird. In der Hierarchisierung steckt also schon eine erhebliche Selektion. Zweiter Aspekt: Die Erstellung und Verschaltung von Programmen. So sehr Programmiersprachen inzwischen fast selbständig ablaufen, so sehr ist doch ihr Einsatz im allgemein zugänglichen Netz durchaus gesteuert von denen, die Inhalte, also: Informationen, bereitstellen. Das ist unausweichlich so, dafür muss man gar nicht etwa böse Absichten annehmen. Denn die Präsentation

tion von Informationen kann sich selbst nur als Auswahl vollziehen; und rein im Sachverhalt der Auswahl steckt eine Gewichtung – wir könnten auch sagen: eine unvermeidliche Wertung – nach dem Gesichtspunkt der unterstellten Wichtigkeit. Dass dann auch eine strategische Verwendung von Informationen erfolgen kann, kommt hinzu, schließt aber sachlich auch einfach an den vorliegenden Auswahlmechanismus an.

Die Ankerpunkte der Selektion: das Ganze und das individuelle Bewusstsein. Dieser Gesamtvorgang der Selektion ist, wenn wir kurz innehalten, selbst schon ein ziemlich differenzierter Prozess. Gleichwohl gibt es, um im Bild zu sprechen, zwei Ankerpunkte, zwischen denen sich das Netz der selektiven Informationsverarbeitung aufspannt. Der eine ist das Bewusstsein des potentiellen Ganzen, dem alle einzelnen Informationen angehören. Wir wissen, dass es über die von uns zu erschließenden und zu verarbeitenden Informationen hinaus andere gibt, die da sind, aber uns unzugänglich bleiben. Wir können nicht absehen, um wie viele es sich handeln mag. Sie müssen aber, das wissen wir, von abzählbarer Anzahl sein, mag diese auch noch so groß sein. Denn jede Information schließt sich an eine andere an; darum muss eine jede distinkt, abgeschlossen, sein. Zugleich aber sind die Informationen, so verschieden sie inhaltlich ausfallen, doch Elemente des Typus »Information« überhaupt – und gehören so zu einem einzigen Ganzen. Nun ist es sehr interessant, der Frage nachzugehen, wodurch sich denn dieser Gedanke der Ganzheit aufbaut. Er kann ja nicht zu unserer Erfahrungswelt gehören, denn erfahren können wir nur immer Einzelnes, wir können immer nur mit einzelnen Informationen umgehen. Das bedeutet aber: Dieser Gedanke des Ganzen muss aus uns selbst stammen – weil wir es nämlich sind, die

von der fortwährend abzählbaren Vielheit der Informationen den Gebrauch machen, sie als zusammengehörig aufzufassen.

Wenn das aber klar ist, dann taucht darüber der andere Angelpunkt auf, der das Netz der Informationen hält: unser eigenes, individuelles Bewusstsein und seine Fähigkeit zum Verstehen. Wenn wir nicht mit den Informationen umgehen, wären sie gar nichts. Es handelte sich nur um elektromagnetische Phänomene von einiger Besonderheit – was sollen schon Transistorchips mit einer Schaltrate von 3,2 Milliarden pro Sekunde bedeuten? Absonderlich sind sie, aber sinnlos. Wenn wir uns das, aus unserem eigenen Umgang mit Informationen heraus, deutlich machen, dann sehen wir, dass es unmöglich die Selektionen selbst sein können, die unsere Subjektivität ausmachen. Vielmehr müssen wir diesen Umgang stets schon pflegen (und so voraussetzen), wenn und indem wir selektiv vorgehen.

Dieses Modell des selektiven Verstehens, das wir immer schon anwenden, enthält nun in sich zwei antagonistische Dimensionen, die wir als nächstes behandeln müssen: Abhängigkeit und Freiheit. Beide sind notwendig; es kommt auf die jeweilige Begründung und die Zuordnung beider zueinander an.

4.3 Abhängigkeiten unserer Freiheit

Begrenzungen als Ermöglichung von Freiheit. Was uns den Zugang zu und die Verarbeitung von Informationen ermöglicht, schränkt uns zugleich ein. Beschränkung ist die Bedingung der Möglichkeit bestimmten Verstehens. Diese Beschränkungen stammen – wir gehen die eben erwogenen Umstände jetzt noch einmal unter diesem Gesichtspunkt durch – einmal der Begrenztheit des eigenen Verständnisver-

mögens. Das konnte man im Zeitalter des gedruckten Buches lebhaft nachempfinden, wenn man sich die alten Anmerkungen in einem zu Studienzeiten durchgearbeiteten Buch ansah – die heutigen Wahrnehmungs- und Urteilsraster haben sich – hoffentlich zum Besseren! – verändert. Generell besteht ja Bildung nicht in der Anhäufung von einzelnen Informationen, sondern in der Bereitstellung von Kategorien, unter denen Informationen gesammelt, verarbeitet und weiter angewandt werden können. Ein langsamer Fortschritt ist hier besser als der Versuch, alles zugleich haben zu wollen. Das Drängen danach ist verständlich, hilft aber nicht weiter – die Gefahr, sich zufälligen Impulsen zu überlassen oder gängigen Moden zu verschreiben, ist zu groß.

Vorgaben als unaufhebbare Abhängigkeiten. Dann kommen, auf der anderen Seite, die Abhängigkeiten ins Spiel, die von den aufbereiteten Informationen zu uns gelangen. Um auch hier ein Old-school-Beispiel zu erwähnen: Was wir lernen, hängt nicht zuletzt vom Lehrer ab; seine individuelle Vermittlung des Stoffes ist, gerade in seinem Umgang mit den didaktischen Lernschritten, von elementarer Bedeutung. Dass da manchmal etwas nicht passt zwischen Schüler und Lehrer, das kommt vor und behindert den Bildungserfolg – so wie umgekehrt ein gutes persönliches Verhältnis auch die Aneignung der Gehalte fördert.

Die programm-basierten Informationen, die wir über unsere Rechner erhalten, besitzen auch diese beiden Seiten; einmal findet sich eine Aufbereitung von Daten zu Information, zusammen mit Anregungen zur Aneignung, die nur das vermitteln kann, was die Sprache des Programms erfasst. Unmöglich, eine völlig unabhängige, in diesem Sinne »objektive« Informationsvorgabe zu erstellen. Hinzu kommt, zweitens, die Wirkabsicht derjenigen, die die Programme schrei-

ben. Sie haben in der Regel Optimierungsvorstellungen hinsichtlich der Ansprüche an die Leichtigkeit des Umgangs oder der Eleganz der Erscheinung. Darüber wissen wir als Nutzer aber nichts; anders als beim Lehrer bleibt die subjektive Komponente hinter dem Objektiven (oder: im Objektiven) unerkennbar. Dasselbe gilt nun für die digitale Welt überdies noch für diejenigen, die Inhalte im Netz verfügbar machen. Seien es diejenigen, die Programme und Apps verkaufen; seien es diejenigen, die mit freien Angeboten nach Aufmerksamkeit verlangen; seien es diejenigen, die Netzkapazitäten bereitstellen (oder auch verweigern). Hier kommen nun ausgeprägte Interessen ins Spiel; vor allem wirtschaftliche und soziale Absichten stehen hinter den Angeboten. Von dem allgemein zu vermutenden Interesse an ökonomischem Erfolg abgesehen, bleiben mögliche Intentionen, die ja bei jeder Selektion unvermeidlich mitspielen, im Dunklen. Man kann aber gewiss sagen, dass es sich bei vielen der Angebote im Netz – und bei den von Vielen gebrauchten zumal – um eine gewaltige gesellschaftliche Organisationsmacht handeln muss, die im Hintergrund steht. Die Wirtschaftsmacht der Big Five (Google, Amazon, Microsoft, Apple und Facebook) ist unvorstellbar groß – so groß, dass es eine einfache Rückverfolgung von Netzangeboten auf Konzerninteressen gar nicht mehr geben kann. Es sind aber gerade deren Angebote, die uns die Mehrzahl an Informationen erschließen. Die durch den Informationsgewinn erzielte Autonomie im Wissen steht unter der Bedingung tiefer, nicht durchgängig aufzuklärenden Heteronomie. Und das gilt auch unabhängig von Interessen der Beeinflussung von Nutzern, gesteigert aber allzumal dann, wenn (wirtschaftliche und / oder politische) Interessen mitwirken.

Doch diese Heteronomie, die auf den durch Software ver-

mittelten Informationen beruht, wird erst in ihrem ganzen Ausmaß umrissen, wenn man sich die Bedingungen der Hardware vor Augen führt, die gegeben sein müssen, damit der tägliche Aufwand der Informationsverarbeitung möglich wird. Die Aufzählung beginnt bei der Konzeption von Prozessoren und Speichermedien sowie dem Produktionsaufwand, der zu ihrer Herstellung nötig ist, und endet in der Bereitstellung des Netzes, für das ungeheure Investitionen erforderlich sind. Und für alles muss Elektrizität vorhanden sein. Das Emblem der Abhängigkeit in dieser Hinsicht ist das Fehlen des Aufladegeräts: nichts dokumentiert diese Abhängigkeit schlichter und einfacher. Alles funktioniert nämlich nur dann, wenn wissenschaftlich-technisches Können und gesellschaftlich-ökonomisches Handeln tief integriert zusammengehen – und die Resultate verfügbar sind. Dieses Zusammengehen setzt eine gesamtgesellschaftliche Verfassung voraus, die alles andere als selbstverständlich ist. Die Zuständigkeiten und Abhängigkeiten, die dabei am Werke sind, lassen sich ebenfalls nicht vollständig, ja nicht einmal hinreichend auf bloß kategorialer Weise ausmessen.

Die Autonomie unseres Wissens, die wir im alltäglichen Informationsgebrauch beanspruchen, beruht auf einer abgrundhaft tiefen Heteronomie, die wir normalerweise nicht wahrnehmen – vielleicht auch nicht wahrnehmen wollen oder wahrnehmen sollen.

Wenn wir aber konsequent fragen: »Woher weißt du das?«, dann können wir dem Blick auf die Abhängigkeiten in unserer alltäglichen Freiheit nicht ausweichen. Dem Fazit müssen wir standhalten, dass der Horizont, in dem wir von unserer Autonomie Gebrauch machen, nicht der Grund sein kann, aus dem unsere Autonomie herkommt oder dem wir dieselbe verdanken.

Das lässt sich an zwei aktuellen Beispielen erläutern. Das eine ist die Personalisierung von Suchergebnissen und Werbeanzeigen. Wir wissen ja alle, dass unsere Google-Anfragen uns sozusagen ungefragt in die Geschichte stellen, die wir mit Google schon haben. Es kommen nämlich unsere früheren Abfragen auf eine uns verborgene Art und Weise ins Spiel für die Reihenfolge, in der uns Suchergebnisse angezeigt werden. Wir wissen nicht, wie das funktioniert, und es wird uns dieser Sachverhalt auch nicht mitgeteilt. Vielmehr präsentieren sich die Suchergebnisse scheinbar »neutral« und »objektiv« – wenn man die inzwischen ja markierten »Anzeigen« bei der Lieferung von Suchergebnissen übersieht.

Bei den Werbeanzeigen, die im Browser einströmen, wenn man keinen guten Ad-Blocker installiert hat, ist das sogar penetranter. Ich weiß ja eigentlich, was ich neulich eingekauft habe, und jetzt werde ich wieder darauf angesprochen, mit leichten Abwandlungen. Das ist massiver noch bei Amazon, aber auch raffinierter. Denn da habe ich in der Tat schon Buchhinweise gefunden, die im Umfeld einer früheren Suche liegen und von denen ich noch keine Kenntnis hatte. Die Funktion beider Phänomene, bei der Suchmaschine und beim Interneteinkauf, ist dieselbe: Es handelt sich um Angebote, mich dort tiefer zu verwurzeln. Das geschieht natürlich in der Form gesteigerter Rückkopplung, sodass der durch meine Netzaktivität gezogene Ring immer enger wird – und also tendenziell keinen Platz mehr lässt für ein Aussteigen.

Das andere Beispiel ist »Alexa«. Wir hatten ja schon über die Fiktion der Personalisierung von Programmen gesprochen. Bei Alexa kommt noch ein besonderes Merkmal in Betracht: Sie ist meine Dienerin. Die Diskussion darüber, warum Alexa mit einer weiblichen Stimme spricht, hat ihren Auftritt bis jetzt nicht verändert: Meine Dienerin, die ohne

Widerworte tun muss, was ich ihr auftrage. Dabei entsteht allerdings ein ganz merkwürdiges Verhältnis. Hegel hatte in der Phänomenologie des Geistes die Dialektik des Selbstbewusstseins am Beispiel von Herr und Knecht entwickelt. Der Herr beherrscht den Knecht, indem er ihn von sich unterscheidet, ihn von sich fernhält und unterdrückt. Genau als diesen Unterdrückten muss er ihn aber anerkennen (sonst hat er auch selbst nichts von der Unterdrückung). Damit aber wird der Knecht unweigerlich in eine Subjekt-Position versetzt: Er ist etwas, nur eben Unterdrückter. Und er versteht: Der Herr als Herr ist von seiner Unterdrückung abhängig. Damit aber kehrt sich das Verhältnis um: Es ist am Ende der Herr vom Knecht abhängig; er ist logisch der wahre Herr – und er wird es irgendwann auch politisch werden. So läuft es in der Geschichte. Das ist bei Alexa anders. Darum nenne ich dieses Verhältnis auch mit einem Kunstwort »Dialexik«. Denn Alexa bleibt meine Dienerin. Ihr wächst gar nichts zu, sie kann die Verhältnisse nicht umkehren. Aber ich kann sie auch nicht loswerden; wäre sie eine Sklavin, mein Eigentum, könnte ich sie immerhin verkaufen. Das zeigt: Es wäre zu einfach, würde man sich mit der einfachen Beschreibung der Dienstbarkeit begnügen. Denn de facto ist meine Herrschaft über Alexa schon jetzt und zugleich meine Abhängigkeit von ihr bzw. dem Apparat, der hinter ihr steht und für den sie nur ein Lautsprecher ist. Meine »Befehle« sind »Daten«, mit denen die Dienerin Alexa nur das fortsetzt, was schon der Fall ist: nämlich meine tiefe Verwobenheit in die Heteronomie des Netzes. Der Anschein der Herrschaft verschleiert den Abgrund der Abhängigkeit. Und das passiert in absolut demselben Moment. Darum gibt es da auch keine Entwicklung, kein Gegenüber, keine Dialektik, es bleibt bei der »Dialexik«

Doch wenn wir uns das klarmachen, taucht abermals der Gesichtspunkt auf, auf den wir vorhin bereits stießen: Dass das Gegebene ein Gemachtes ist. Die Daten sind erzeugt. Und von derartigen Erzeugungen abhängig zu sein, kann unmöglich die Freiheit begründen, von der wir doch auch inmitten der digitalen Welt Gebrauch machen. Nun könnte man sagen: Lasst uns doch auf eine weitere Erörterung verzichten und uns mit der gegebenen (gemachten!) Lage zufriedengeben. Das ließe aber auch auf nichts anderes hinaus als auf den Verzicht, die eigene Freiheit tatsächlich zu behaupten und sie auch gegen die Abhängigkeiten ins Feld zu führen. Es wäre also die Zustimmung zur eigenen Heteronomie oder die Delegation von Autonomie an die vordergründige Selbstläufigkeit und hintergründige Interessenbestimmtheit der digitalen Welt.

Das ist das, was die weltanschaulichen Verfechter einer Künstlichen Intelligenz uns empfehlen und dazu auch gleich ein naturalistisch-technoides Menschenbild liefern. Doch mit unserem lebensweltlichen Selbst- und Weltumgang hat das nichts zu tun. Überall gibt es in uns die Regung, auf unsere Freiheit nicht zu verzichten. Das merken wir schon daran, dass das Netz, seine Inhalte, seine Anforderungen, seine Begegnungen uns manchmal (oft?) »nerven«. Das mag eine naive Haltung sein, die dann auch schon einmal in der unwirschen Reaktion endet, das Gerät auszuschalten, und damit durch eine Tat Nein zu sagen. Wer kennt nicht das leichte Gefühl der Befreiung, wenn man abends den Rechner heruntergefahren hat? Aber wem sich ein solches Gefühl der Freiheit – und sei es nur im Gestus: Lass mich jetzt einmal zufrieden! – einmal eingestellt hat, der will darauf nicht mehr verzichten; trotz der Annehmlichkeiten, die das Netz verspricht. Warum ist das so?

4.4 Die Freiheit und ihr Grund

Abhängigkeit und Freiheitsbehauptung. Wir sind in der digitalen Welt unterwegs. Das wollen und das wissen wir. Wir bewegen uns im Geflecht von Informationen, die wir ordnen und kombinieren, um handlungsorientierendes Wissen zu generieren. Wir sind dabei von dem abhängig, was uns über Daten geliefert wird und was seinerseits bestimmten Einschränkungen unterliegt. Aber wir haben dabei die Idee eines Ganzen möglichen Wissens nicht verloren; sie ist ja die Bedingung dafür, dass wir uns überhaupt von bestimmtem Wissen zu anderem bestimmten Wissen fortbewegen können. Darum betrachten wir uns auch selbst in aller Abhängigkeit als frei – unabhängig davon, was uns (auch im Netz) an Selbstverständnis der Unfreiheit angemutet wird. Wir wissen, trotz aller Einschränkungen, die wir als Bedingung unserer Freiheit akzeptieren, dass wir es sind, die solche Beschränkungen selbst vornehmen oder mit ihnen zumindest umgehen – wir sind ihnen zwar unterworfen, aber nicht ausgeliefert.

Genau dasselbe unterstellen wir auch den Subjekten, die für die Verfertigung von Programmen zuständig sind – ebenso wie den Subjekten, die für den Einsatz und die Präsenz von Informationen im Netz sorgen. Dass dies alles selbstläufig und unbewusst abläuft, dem widerspricht unsere eigene Selbsterfahrung.

Woher nehmen wir die Freiheit, zwischen dem Eingebundensein in die digitale Welt und uns selbst zu unterscheiden? Dafür ist keine großartige Konstruktion nötig, sondern nur das Bewusstsein dafür, dass wir in der Lage sind, Nein zu sagen und dieses Nein auch in Handeln umzusetzen.

Das Nein und seine Voraussetzungen. Die einfachste

Weise dieses handelnden Nein ist der Nichtgebrauch des digitalen Mediums. Nein heißt: Ausschalten, den Stecker ziehen. Nein heißt dann auch: Bestimmte Angebote nicht nutzen. Nein heißt schließlich: sich der bloß erlaubten Freiheit, die in Wahrheit versteckte Heteronomie ist, widersetzen. Wir brauchen also keine Theorie der Freiheit, sondern können bereits an unsere Intuition anknüpfen, die besagt: Das will ich jetzt nicht.

Nun enthält dieses Nein selbst Voraussetzungen, von denen wir unwillkürlich Gebrauch machen, wenn wir Nein sagen. Es steckt nämlich darin, dass das Nein gilt, auch wenn wir keine Begründung dafür abgeben. Für das Neinsagen muss man sich nicht rechtfertigen. Es trägt ein unbedingtes Moment in sich.

Darum ist es sogar unterbestimmt, wenn man es von einer Begründung abhängig macht (wobei es natürlich möglich und kommunikativ oft ratsam ist, eine solche zu geben). Denn Neinsagen geschieht ja nicht einfach nur zum Zweck, etwas anderes zu wollen. Damit würde man lediglich die eine Abhängigkeit ablehnen – aber nur um einer anderen willen. Das kann man machen, aber das würde bedeuten: das eine will ich lieber nicht, ich bevorzuge etwas anderes. Die tatsächliche Kraft des Nein stammt aber daher, dass solche Vergleiche des Lieberwollens ganz unterbleiben können. Neinsagen ist ein Akt der Freiheit, auch wenn wir nie darum herumkommen, etwas anderes zu wählen oder etwas anderem zuzustimmen. Kategorial betrachtet, heißt das: Im Nein wurzelt eine unbedingte Freiheit, die sich nicht nach Maßgabe der uns als gegeben vorgehaltenen Möglichkeiten bewegt.

Wenn es sich so verhält, dann ist es allerdings entscheidend, diese Unabhängigkeit von den angebotenen Bedingungen auch explizit zum Ausdruck und zur Geltung zu bringen.

In dem Nein steckt eine Kraft, die von niemandem in der Welt verliehen worden sein kann. Wenn sie sich äußert, dann ohne alle einschränkenden Bedingungen. Diese Kraft kann aber auch nicht unmittelbar aus sich selbst entspringen. Denn dann wäre sie so flüchtig wie die Tatsache, dass sie in Sprachvollzügen des Neinsagens laut wird. Wenn es aber möglich ist – und von dieser Möglichkeit machen wir immer Gebrauch, wenn wir von Fall zu Fall Nein sagen –, dann muss diesem Nein eine Gewissheit innewohnen, deren Herkunft man sich nur als aus einem vorgängigen Ja entsprungen denken kann. Nur wer unbedingt bejaht ist, der kann fundamental Nein sagen, ohne von dem Verneinten, dem Nicht-Gewollten, hinterrücks abhängig zu sein.

Mit dem Gedanken des unbedingten Ja bewegen wir uns auf dem Feld der Sprache. Die ist ja unsere spezifisch menschliche Art und Weise des Selbst- und Weltumgangs, der Grund alles möglichen Verstehens, wie wir gesehen haben. Und wir rekurrieren hier insbesondere auf den Aspekt, dass die Sprache Ansprechen und Angesprochenwerden voraussetzt. Wenn wir nun von einem unbedingten Ja sprechen, dann müssen wir, der Logik der Sprache entsprechend, den Gedanken eines Ursprungs, einer Herkunft dieses Ja imaginieren, also ein unbedingtes Subjekt vorstellen, das dieses Ja ausspricht.

Das Ja und sein Ursprung. Es liegt nun auf der Hand, dass wir mit unserer Frage nach einer Deutung dieses dem Neinsagen zugrundeliegenden Ja uns von dem Bereich des Bedingten, der Welt im Ganzen und der Fülle der Fälle, in denen sie uns begegnet, verabschiedet haben und auf das Feld der Religion bzw. der religiösen Deutung übergegangen sind. Wenn wir nun also nach einem Namen für den Ursprung des Ja suchen (und die Vorstellung eines Subjekts gar nicht ver-

meiden können), dann kommt aus der religiösen Sprache das Wort »Gott« in Betracht. Von Gott gilt, dass er von der Welt unterschieden ist. Von Gott gilt, dass er spezifisch auf den Menschen in der Welt bezogen ist. Von Gott gilt, dass sich die Menschen in der Welt auf ihn als von der Welt unterschieden beziehen. Darum kann man, indem man die hier gebotene religiöse Deutung vornimmt, sagen: Gott spricht zum Menschen ein unbedingtes Ja – und dieses ist der einzige und hinreichende Grund für die unbedingte Äußerung eines Nein.

Das hat sogleich Folgen für unser Weltverhältnis. Wir haben ja gesehen, dass der Gedanke eines Ganzen der Welt unsere Idee ist, die de facto dem Weg und Prozess unseres Erkennens zugrunde liegt, auf dem wir uns mittels Aussage und Verneinung, mit Hilfe von Ja und Nein, voran bewegen. Wenn nun Gott der Grund des Ja ist, von dem her wir Nein sagen können, dann ist er auch der Grund für unseren möglichen Wechsel von Ja und Nein, also für unseren ganzen Weltumgang. Das bedeutet: Gott als der, der zu uns Ja sagt, ist der Grund für das Ganze als ein sinnvolles Ganzes, für die Welt, in der wir leben und die uns auf vielfältige Weise zugänglich und erkennbar ist. Das ist der harte Kern der Aussage, dass Gott der Schöpfer der Welt ist.

Nun wird sich für unser aufgeklärtes Bewusstsein sogleich die Frage einstellen: Wie redet denn Gott, dass man ihn sprechen hören könnte? Die Antwort ist relativ einfach. Natürlich gibt es keine »himmlische Sprache« oder eine »unmittelbare Eingebung« sprachlicher Art. Das Ja kennen wir vielmehr aus unserer menschlichen Sprache, kennen es auch und elementar als eine Weise, in der wir angesprochen werden oder angesprochen worden sind. Dabei kommt es gar nicht auf den Wortlaut des »Ja«, auf das Wort selbst in seiner sprachlichen Lautung, an. Vielmehr liegt im Angesprochenwerden

eine Bejahung vor, die sich als Beziehungsaufnahme, als Anerkennung, als Aufruf zur Antwort denken lässt. Das Modell des zwischenmenschlichen Ansprechens und Angesprochenwerdens ist das Feld des »göttlichen Wortes« – und der unbedingte göttliche Sinn ist in dem menschlichen Aus- und Ansprechen enthalten. Die religiöse Deutung fügt also der menschlichen Sprache nicht etwas hinzu, sondern bringt nur die Tiefendimension der humanen Sprache zur Sprache. Allerdings ist es genau darum nötig, auch spezifisch religiöse Sprachspiele auszubilden – nicht, um etwas Besonderes oder gar Absonderliches zu artikulieren, sondern um die Tiefendimension des Gesprochenen auszudrücken.

Gottes Gegenwart in der Sprache. Es ist also das Faktum des Gottesverhältnisses, es ist die Präsenz Gottes in unserer sprachlichen Tätigkeit, Nein zu sagen, der Ort der Religion. Es verhält sich daher nicht so, als käme die Religion irgendwie zusätzlich, von außen (und wo sollte das sein?) in unsere Lebenswelt hinein. Wenn also Religion vorkommt – und wie sie vorkommt –, ist sie auf diesen Ankerpunkt zu beziehen.

Von Gott reden, das ist also nötig um der eigenen Freiheit willen. Nur wenn wir den Übergang in die religiöse Deutung der sprachlichen Verfassung unseres Daseins im Neinsagen vollziehen, können wir den spezifischen Charakter unserer eigenen Tätigkeit hinreichend ermessen. Inmitten unseres alltäglichen Sprachgebrauchs des Neinsagens ist unsere Freiheit präsent, und von ihr machen wir einen sinnvollen Gebrauch, wenn wir uns gegen die Zumutung verwehren, unsere Freiheit allein als Wahl zwischen verschiedenen Abhängigkeiten zu verstehen, wie sie uns etwa vorhin in der Reflexion auf die personalisierten »Anreden« aus dem Internet begegnet sind. Darum ist »Präsenz« der Inbegriff und das Emblem der Freiheit: Dass ich als ich selbst gegenwärtig

bin und gegenwärtig bleibe, mithin immer die Möglichkeit habe, gegen ein Verschwinden meiner selbst einzutreten. Diese Selbst-Präsenz nimmt Gottesgegenwart im eigenen Leben in Anspruch; und genau das wird in der Religion formuliert.

Die Besonderheit religiöser Sprachspiele ist daher nichts anderes als der Übungs- und Klärungsraum für die eigene Freiheit, die gegenüber der Zumutung einer »heteronomen Autonomie« ins Feld geführt wird. Religion ist nicht Flucht aus der Welt, sondern Widerstand gegen die uns in der Unfreiheit haltende Welt. Und diese Zumutung hat in der digitalen Welt ein bisher unbekanntes Niveau erreicht; die digitale Welt durchdringt, wie wir gesehen haben, alle Fasern unseres Daseins durch die Tatsache, dass wir immer schon und immer tiefer in die ihr eingeschriebenen Rückkopplungen verstrickt sind.

Die praktische Eigenart der Religion und ihrer Begründung der je eigenen Autonomie auch in der digitalen Welt besteht nun darin, dass sie auch zu einer größeren Freiheit im Netz und gegenüber den Zumutungen und Ansprüchen veranlasst, die dort geäußert werden. Grundsätzlich resultiert aus dem religiösen Selbstverständnis, in dem unsere unbedingte Freiheit ihren Ursprung erkennt, die Negation einer jeglichen von endlichen (offenen oder verdeckten) Gegenübern induzierten Freiheitsvermittlung. Damit wird die kritische Frage freigesetzt, wie ich mich selbst zu den Verheißungen der digitalen Welt stellen kann. Sie lässt sich auf die Pointe bringen, dass ich frage, »was zu mir passt«, also als Darstellung und Ausdruck meiner eigenen Freiheit dienen kann.

Das ist umso wichtiger, als die Bindungen durch die Angebote der digitalen Welt inzwischen auf einem neuen Niveau intensiviert werden: in der Welt der Bilder.

5. Die Dialektik der Bilder

5.1 Bildlichkeit

Auf der Stufe unserer Überlegungen gehen wir von den aktuellen Bedingungen der Bildlichkeit aus. Sie sind gegenwärtig von einer immens gesteigerten Technik der Bildaufnahme, Bildweitergabe und Bildpräsentation bestimmt. Auch hier muss man nur 25 Jahre zurückdenken, um die gewaltigen Unterschiede zu registrieren. Damals liefen, wenn man sich an einem Computerspiel versuchte, einfarbige Punkte über den Bildschirm, die einfache Flächen abteilten oder die andere sich bewegende Punkte durch Abkürzungen erreichen sollten. Die Bildschirmdarstellung wurde farbig, und in den heutigen Simulationsspielen werden sozusagen unmittelbar ganze Welten erzeugt, durch die man sich schnell und präzise in Gestalt von Spielfiguren bewegen kann, mit welchen Absichten auch immer.

Im Hintergrund steht abermals ein Konglomerat von Hard- und Software: die gesteigerte Taktrate der Prozessoren, die ultraschnellen Grafikkarten, die Größe und rasche Zugänglichkeit großer Speicher, das Tempo der Bildschirmdarstellung und deren Prägnanz, die Verfügbarkeit schneller und übertragungsstarker Netze – dies alles ermöglicht Programme von ungeheurer Komplexität. Die Aufnahme und der Austausch von Bildern und Videostreams ist lediglich eine anders dimensionierte Anwendung dieser Möglichkeiten.

Die eigene Präsenz, die wir zuvor erörterten, kommt hier auf eine neue Stufe des Beteiligtseins, nämlich eine umfassende Co-Präsenz anderer im Medium einer Omnipräsenz von Bildern. Das alles ist durch die digitale Technik erst ermöglicht worden. Daher steht am Anfang der Reflexion auf die Bildlichkeit heute die Technik, die jedoch, wie immer, so-

zial und ökonomisch eingebunden und gesteuert ist. Wir konzentrieren uns jetzt auf das Phänomen der Bilder, ihren Austausch und ihre Wirkungen – und lassen die Welt der Spiele hier außer Acht; sie bedürfte einer eigenen Untersuchung.

In einer Analyse der Welt der digital vermittelten Bilder lassen sich auf alle Fälle vier Hinsichten unterscheiden.

Präsentation. Die erste ist die Präsentation. Dazu gehört zuerst die Technik der Aufnahme und Übermittlung. Die Kameras insbesondere der Smartphones haben einen Qualitätsstand erreicht, von dem früher nur Profikameras träumen konnten. Die Ergebnisse der Aufnahmen liegen unmittelbar vor, sie sind von Bildprogrammen bearbeitbar, sie können sogleich digital weitergegeben werden. Sie übers Netz zu versenden oder in der Cloud zu deponieren, verlangt zwar eine stabile und ausreichend leistungsfähige Verbindung (die freilich manchmal fehlt ...), vollzieht sich aber zumeist problemlos. Die Bilder dann abermals auf dem Smartphone, Tablet oder Laptop darzustellen, gelingt auch immer besser, leuchtender und schärfer; fast sind die Bildschirmpräsentationen intensiver als mögliche Ausdrücke. All diese Umstände führen zu enormer Präsenz des Präsentierten.

Dabei ist die Absicht der Präsentation immer schon mit dabei: Wer Bilder macht und sie verschickt, will, dass sie gesehen werden. Diese Intention leitet vorbewusst bereits die Aufnahme; ganz gewiss ist die Auswahl der Empfänger etwa über WhatsApp bewusst gewählt, und auch ein Facebook-, Instagram- oder Tiktok-Posting kommt nicht ohne eine Vermutung oder Hoffnung hinsichtlich der Betrachter aus – im Blick auf Freunde oder Follower, aber auch potentiell darüber hinaus. Die darin liegende Dialektik wird uns später beschäftigen; hier geht es vorerst um die Präsenz-Vermittlung. Denn im Bild ist eben nicht nur das Dargestellte präsent und wird

präsentiert; es zielt darauf ab, in die Präsenz des Rezipienten einzutreten. Darum ist das zweite Moment die Rezeption.

Rezeption. Der biologisch-physiologische Vorgang ist klar: Die vom Auge wahrgenommenen Lichtimpulse werden im Gehirn zu einer Erscheinung zusammengesetzt. Der entscheidende Übersetzungs-Vorgang ist auch hier wieder, wie wir es an der Sprache beobachtet haben, synthetisch-analog. Gleichwohl sind die Komposition und Präsentation eines Bildes auch für die Rezeption maßgeblich. Ein Bild als Bild wahrnehmen, ist nämlich nur unter mindestens zwei Bedingungen möglich. Einmal muss sich das im Bild Präzentierte als zusammenhängend, irgendwie zusammengehörig, erfahren lassen. Das klassische Hilfsmittel dafür ist der Rahmen, der das Bild von seiner Umgebung abgrenzt und so dazu auffordert, das im Rahmen Enthaltende als Eines aufzufassen. Der andere Aspekt ist dazu komplementär. Denn auf eine eigene Weise muss auch das im Bild Sichtbare für sich eine Einheit bilden. Es muss Verweise, Anklänge, Resonanzen im Blick auf schon gemachte Erfahrung geben, die das Bild als Eines erkennen lassen. Dabei spielt nun aber die Unterscheidung von anderen Bildern und ihren Zusammengehörigkeitsmustern eine Rolle. Wir erkennen im Bild etwas, das sich durch Verweis auf Anderes ebenso auszeichnet wie durch Gleichartigkeit der inneren Struktur. Am besten lässt sich der Zusammenhang dieser Aspekte vom Ergebnis der Rezeption her verstehen: Ein Bild wird als Bild verstanden, wenn es durch die aufeinander verweisenden Strukturen, die wir gerade unterschieden haben, zu einer Einheit in der Rezeption kommt, bei der Verstehen und Ergriffenwerden unmittelbar ineinanderfallen. Das sinnliche Bewirktsein und das geistige Verstehen machen in untrennbarer Gemeinsamkeit die Eigenart des Bildes aus.

Das erklärt, warum sich auch die elektronischen Bilder als so überaus erfolgreich herausstellen, was die Rezeption angeht. Sie durchströmen in ungeheurer Geschwindigkeit die digitalen Kanäle, versammeln – anders noch als Texte – die Differenzen zu einer sich selbst darstellenden Einheit, die andere angeht. Daher betreffen die Bilder auch die Rezipienten in der ganzen Breite ihrer Aufnahmefähigkeit. Gesehen wird, was das Bild zeigt – und empfunden wird zugleich, wie es diesen Gehalt präsentiert. Das bringt uns zu dem dritten Merkmal: der Affektion.

Affektion. Anders als elektronisch versandte Textnachrichten unterbreiten Bilder unmittelbare Einheitsangebote. Vor allem als bewegte und auch noch von Ton begleitete Bilder wirken sie umfassend auf die Rezipienten. Diese Reichweite kann man an sich selbst daran bemerken, dass sich eine gefühlsmäßige Reaktion auf ein Bild gar nicht vermeiden lässt. Wir sind, im doppelten Sinn des Wortes, angegangen. Bilder betreffen uns und provozieren unvermeidlich ein Empfinden. Sie vermitteln eine eigene Art des Dabeiseins, darum ist es auch viel schwerer, sich gegen die Anmutung eines Bildes zur Wehr zu setzen als gegen den Geltungsanspruch eines Arguments.

Doch es ist nicht nur der umfassende Charakter des Betreffens, also der Weg vom präsentierten Bild zum Rezipienten, der hier von Belang ist. In diesem Vorgang steckt nämlich bereits implizit der nächste Schritt: die fast unvermeidliche Reaktion.

Reaktion. Anders als Texte, die erst von ihrem Sinngehalt her Wirkungen auslösen, bewegen Bilder zu Spontanreaktionen. Diese sind auf mindestens drei Ebenen zu beschreiben. Erstens kommt die unwillkürliche affektive Betroffenheit in den Blick, wie sie sich im Gefühl meldet, das sich automatisch

einstellt. Auf der zweiten Ebene ist mit einer Äußerung der Gefühlsempfindung zu rechnen, also einer Artikulation der Befindlichkeit – sei es in einem bloßen Ausruf der Betroffenheit, sei es in einer Stellungnahme zum Empfinden. Drittens ist der Weg zu einem dieser Gefühlslage entsprechenden Handeln nicht weit, wenn denn die Erschütterung hinreichend tief ist. Vom Bild wegzusehen, es aus der Hand zu legen, es aufzuhängen oder zu zertrümmern – all das ist möglich. Für die digital übermittelten Bilder ist der Weg zur Reaktion besonders kurz. Sie kann sich schlicht desselben Mediums bedienen, über das das Bild zum Betrachter gelangte, und eine solche Reaktion ist mit einem Mausklick erfolgt. Dieser sachliche Zusammenhang von Präsentation, Rezeption und Affektion macht es nachvollziehbar, inwiefern der elektronische Bildgebrauch spontane, das heißt hier auch: unkontrollierte, Reaktionen provoziert.

5.2 Das Bild als Gegenüber – das Gegenüber im Bild

Der Zusammenhang von Präsentation, Rezeption, Affektion und Reaktion gilt für alle elektronischen Bilder. Wir achten jetzt, differenzierend, auf das, was dargestellt wird und auf die Modifikationen, die sich dadurch einstellen. Natürlich ist auch hier nur eine kategoriale Betrachtungsweise möglich, aber die reicht auch aus, um die Dynamik des digitalen Bildgebrauchs zu ermitteln. Drei verschiedene Konstellationen lassen sich grundbegrifflich unterscheiden.

Das weitergegebene Bild. Die erste betrifft weitergegebene Bilder. Jeder von uns empfängt immer wieder Bilder von Absendern, die etwa eine Karikatur oder ein Sinnbild oder eine überraschende Szene enthalten. Die Absender haben diese Bilder nicht selbst erzeugt, vielleicht selbst von anderswoher

erhalten und geben sie nur weiter, sie identifizieren sich zumeist gar nicht damit. Der Sinn des Bildtransfers ist daher, einen (bestehenden) Kontakt durch ein gemeinsames Schmunzeln oder eine geteilte Empörung fortzusetzen und zu beleben. Es ist die kommunikative Absicht, die zählt; das Dargestellte kann beliebig variieren. Es ist klar, dass es immer nur um einen Aspekt geht, der gerade vorüberrauscht und den man rasch mit Bekannten zum gemeinsamen Genuss teilt.

Das selbst erstellte Bild. Das verhält sich mit selbst aufgenommenen Fotos schon anders. Denn durch den Fotoapparat (in der Regel: das Smartphone) baut sich eine – begrenzte – Weltsicht auf. Wer fotografiert, steht im (oder genauer: hinter) dem Brennpunkt des Bildes; die Welt liegt ihm – ausschnittsweise – gegenüber. Da das Bild immer begrenzt ist, spielt der Ausschnitt, der gezeigt wird, eine Schlüsselrolle. Er zeigt in seiner Aspekthaftigkeit die Art und Weise an, wie sich der Fotograf auf die ihn umgebende Welt einlässt. Daran nun auch andere teilhaben zu lassen, ist die unvermeidliche Implikation des versandten Bildes. Es baut sich so, wenn auch vielleicht unmerklich, eine Horizontüberblendung zwischen Absender und Empfänger auf – gerade durch die generellen Merkmale hindurch, die wir soeben analysiert haben. Auch unsere eigene Weltsicht entsteht ja durch die unbewusste Zusammenfügung von Ausschnitten der Weltbetrachtung, und jedes weitergesandte Foto trägt zu einer Anreicherung und Veränderung bei, wie unscheinbar diese auch immer sein mögen. Im Falle eines spezifischen Absenders kommt, im Unterschied etwa zum Zeitungs- oder Fernsehbild, auch der Urheber des Bildes mit ins Spiel. Wir wissen, es ist jemandes Weltsicht, an der ich hier Anteil gewinne. Ihn selbst sehe ich dabei nicht. Er selbst steckt vielmehr allein dadurch im Bild, dass er es verfertigt hat. Dafür stehe ich als Betrachter nun grund-

sätzlich in derselben Position wie der Fotograf, nehme also virtuell seinen Platz ein.

Das Selfie als Selbstbild. Eine strukturelle Revolution markiert im Unterschied dazu das Selfie. Es bedient sich zwar grundsätzlich derselben Technik, nämlich des Smartphones; lediglich hardwareseitig angereichert durch eine Rückwärtskamera. Die Differenz ist freilich gewaltig. Denn nun kommt die aufnehmende Person selbst ins Bild, und das vor einem Hintergrund, den sie im Moment der Aufnahme auch nicht direkt, sondern nur im »Spiegel« des eigenen Bildschirms sieht. Die elementare Veränderung liegt genau in dieser Umkehrung der Blickrichtung. Stand vorher der Fotograf auf die Welt außer ihm selbst ausgerichtet da, so dass diese allein durch seine Aufnahme ins Bild rückte, so steht er nun selbst in einer – von ihm erzeugten – Objektposition; freilich immer noch im Zusammenhang der ihn umgebenden, nun aber nicht mehr als bloßes Weltbild präsenten Umwelt. Darin lassen sich zwei Aspekte weiterverfolgen. Erstens ist das Selfie eine Art digitale Selbstreflexion. Ich setze mich ins Bild, schaue mich im Bild an – und zeige mich (wir bleiben beim digitalen, verschickten Bild) in dieser Selbstreflexionspose dem Anderen. Ich bin so zugleich Gegenstand wie Subjekt, und die Einheit beider besteht darin, dass ich mich aus eigenem Antrieb zum Objekt gemacht habe, um als Subjekt auf andere zu wirken. Die darin auftauchende Dynamik wird uns gleich weiter beschäftigen. Zweitens präsentiert mich das Selfie in einer hintergründigen Umwelt. Das ist ebenfalls bezeichnend, denn den Hintergrund habe ich zwar gewählt, mich aber auf sein grundsätzliches Vorhandensein eingelassen. Das selbstreflexive Selfie kommt mithin gar nicht ohne eine hintergründige Umwelt aus; ich stehe immer schon, ob ich will oder nicht, in Zusammenhängen, die ich zwar in ge-

wisser Hinsicht aussuchen, aber nicht grundsätzlich negieren kann. Durch die Auswahl freilich versucht der Fotograf, sich selbst in ein rechtes Licht zu rücken; je schöner der Hintergrund, um so leuchtender die Person davor.

Die Ko-Präsenz von Selbstbildern. Im Selfie kommt daher die Bewegung, die wir schon in den verschickten Bildern fremder oder eigener Herkunft beobachtet hatten, auf den Punkt. Nicht nur Kommentare zur Welt, nicht nur eigene Weltsuchten werden geteilt, sondern auch das Selbstsein in meiner Umwelt. Das Dargestellte ist das sich darstellende Ich in einem möglichst gut passenden, interessanten Zusammenhang. »Mein Bild« wird zum Gegenüber des Betrachters. Damit aber regt es, unwillkürlich, »sein Bild« an – und prompt erhalte ich auf mein Selfie das Smartphone-Selbstbild des anderen.

Nur anmerkungsweise füge ich hinzu, dass dieses Ineinander der Perspektiven nicht nur für stehende, sondern auch für bewegte Bilder gilt, die überdies quasi automatisch danach verlangen, durch einen zugehörigen Ton begleitet zu werden. Dass insbesondere durch die begleitenden Klänge die implizite Aufforderung zum Mitmachen der Bewegung ausgelöst wird und insofern eine neue Dynamik der Rezeption entsteht, notieren wir, lassen diesen Gesichtspunkt aber einstweilen außer Acht. In ihm vollendet sich lediglich, was wir auch auf der Stufe von Standbildern bereits erkennen können: die Verschränkung von Präsenzformen. Dieser gehen wir jetzt nach.

Dass sich durch die Bilder in der Rezeption, Affektion und Reaktion Präsenzen eigener Art aufbauen, war die Einsicht im ersten Erörterungsgang; dass das Selfie als Selbstbild diese Präsenz zu einer Ko-Präsenz von Personen macht, haben wir zuletzt gesehen. Darin steckt nun die Kraft einer neuen Dy-

namik. Denn als Bilder sind sich die geteilten Selfies ja gleich; dargestellt sind aber verschiedene Menschen in verschiedenen Zusammenhängen. Dieser Unterschied, der real zwischen raumzeitlich getrennten Menschen besteht, muss nun auch auf der Ebene des Bildes zum Austrag kommen. Das geschieht grundsätzlich durch Vergleich. Im Vergleich verbirgt sich die Anerkennung des Gleichen einerseits, die Unterscheidung zwischen formal Gleichem andererseits. Die Elementarform des Vergleichens, noch vor allem Registrieren von Einzelheiten, besteht im Bewerten, also in der subjektiven Auszeichnung durch »Gefallen« oder »Missfallen«, durch »Likes« oder »Dislikes«. Dieser Unterschied ist es, der die Möglichkeit einer Stellungnahme zum mir begegnenden Bild stiftet. Die Tatsache, dass eine solche Bewertung zugleich mit einer affektiven Komponente versehen ist, verstärkt die scheinbare Unmittelbarkeit der stellungnehmenden Reaktion. Aus alledem folgt, dass die Ko-Präsenz von Bildern als Selbstbildern in Gestalt der Selfies in die Dynamik führt, der wir uns jetzt zuwenden.

5.3 Das perfekte und das authentische Bild

Die Dynamik der Bilder. Als Absender übermittle ich ein Bild von mir – persönlich adressiert oder aber in die Öffentlichkeit des Netzes gestellt (vielleicht mit eingeschränkten Zugangsmöglichkeiten). Nehmen wir an, dass es sich um ein Selfie handelt. Ich sehe mich selbst auf diesem Bild vor dem Hintergrund, den ich gewählt habe – und will gesehen werden. Gesehen werden – darin steckt schon: Aufmerksamkeit auf mich gezogen haben und, mehr noch, Zustimmung oder Gefallen zu finden. Als persönlicher Empfänger oder als Nutzer des Internets erhalte ich Selfie-Bilder zum Anschauen. Ich weiß, dass sich die Person dort mir präsentiert mit denselben

Absichten, mit denen auch ich mein Bild gepostet habe. Aufmerksamkeit im Netz haben wir beide schon gefunden, wenn wir das Bild über WhatsApp akzeptiert haben.

Wenn es sich um Bilder von Personen handelt, die sich auch sonst schon kennen, bringt das neue Bild immer einen Akzent hinzu, bereichert und verändert die Bekanntschaft. Da möchte man sich, wenn nicht vorteilhaft darstellen, so doch einen interessanten Aspekt aus dem eigenen Leben mitteilen. Ausgeprägter ist dieses Bestreben bei Bildern ohne definierte Adressaten. In diesen Fällen geht es vorab um den Gewinn von Aufmerksamkeit. Dafür muss ein Bild »attraktiv« sein, eben um diese Aufmerksamkeit auf sich ziehen. Dafür ist eine Perfektionierung des Bildes nötig. Die Möglichkeiten dazu bestehen in der Auswahl von Kleidung und Pose, in der Selektion des Hintergrundes. Zunächst gibt es »analoge« Mittel: auffällige Gewandung, provokante Haltung, faszinierende Landschaft. Vor allem aber kommen digitale Optimierungen durch Bildbearbeitungsprogramme zum Einsatz. Damit kann man – fast – alles machen, um für Aufmerksamkeit und Zustimmung (»Likes«) zu sorgen. Je nachdem, in welchem Social-Media-Kanal man sich befindet, zahlt sich diese Optimierung im wahrsten Sinne des Wortes aus.

Das perfekte Bild. Es liegt auf der Hand, dass hier ein Strom immer weitergehender Verbesserung von Bildern entspringt. Die Suche nach dem perfekten Bild meiner selbst ist fast unvermeidlich; und der Grad der Perfektion bemisst sich nicht zuletzt an den Formen und Intensitäten des Gefallens und der Zustimmung – im kommerziellen Fall auch schon an der Anzahl von Aufrufen. Nun besitzt die Schraube der Perfektion kein Ende; und sie lässt auch diejenigen, die sich ihrer bedienen, unbefriedigt zurück. Und das nicht nur angesichts der Unerschöpflichkeit der Perfektion, für die es, wenn es um

ästhetische Maßstäbe geht, sowieso keinen klaren Indikator gibt; entscheidender ist vielmehr, dass die Lücke zwischen dem perfekten Bild und dem authentischen Bild nicht zu schließen ist.

Denn ohne Zweifel steckt in der Optimierung des Bildes die Suche nach Anerkennung, die eben nicht irgendeinem Bild gewährt werden soll, sondern »mir« in »meinem Bild«. Es wäre ja ein Leichtes, einfach ein »künstliches« Bild zu erfinden und als »meines« auszugeben. Das kann man machen, führt aber nicht zu dem Ergebnis, auf das die Präsentation von Bildern doch aus ist. Gerade in dem Moment, wo die Dynamik der Perfektionierung beginnt, meldet sich darum umso unerbittlicher das Bewusstsein, das authentische Bild gerade nicht zu erreichen. Man kann auch dieses Bewusstsein verdrängen und in eine gesteigerte Optimierungsanstrengung transformieren, ausrotten lässt es sich nicht, solange überhaupt nach Anerkennung und Zustimmung gesucht wird.

Das authentische Bild. Wenn sich aber das Bewusstsein vom authentischen Bild meldet, dann ist es auch schon präsent in aller empirischen Verborgenheit. Das authentische Bild meiner selbst bleibt in dieser Spannung befangen: Präsent und doch verborgen zu sein. Es ist daher nötig, diese Präsenz des authentischen Bildes einerseits von allen sinnlichen Vorstellungsweisen zu unterscheiden, andererseits mit einem bildhaft-unmittelbaren Beisichsein zu rechnen. Wie ist das möglich?

In den Bildern suche ich »unmittelbar mich« – aber ich kann mich in dieser Unmittelbarkeit nicht haben; schon deshalb nicht, weil ich immer in Bildwelten unterwegs bin. Daher gilt die Suche einem »unbedingten Ich«, das bei sich zu sein vermag in den, aber nicht durch die verschiedenen Bilder.

Es liegt auf der Hand, dass dies zu ermöglichen nicht mit Hilfe von Vorbildern geschehen kann. Die repräsentieren ja gerade – und je popkultureller umso mehr! – die Differenz zwischen Schein und Sein. Das bemerkt jeder Aufmerksame an den Hintergrundgeschichten, durch die die nach außen glänzenden Idole auf einmal allzu menschlich erscheinen.

Doch das Schema des Vorbilds ist alles andere als unerheblich. Denn in ihm ist der Gedanke enthalten, dass der Weg zum »unbedingten Ich« nicht über eine Abfolge von Stufen verläuft; er muss in eine unmittelbare Präsenz, also selbst bildhaft vermittelt, gegeben werden. Gibt es also ein Bild, das uns den Weg zum authentischen Bild eröffnet – uns, die wir auf dem Weg der Perfektionierung des Bildes unserer selbst sind?

5.4 *Unser authentisches Bild und das wahre Bild Jesu Christi*

Jesus Christus in Geschichte und Theologie. Über Jesus Christus gibt es in der christlichen Kirche und der christlichen Theologie eine Menge von Aussagen, die seit der Antike, immer wieder neu angeeignet und anverwandelt, gebräuchlich sind. Dazu gehören vor allem die Prädikate, dass Jesus Christus Gottes Sohn ist, ja, selbst als die zweite Person der Trinität in Gottes eigenes Sein gehört; dass er zudem wahrer Mensch und wahrer Gott ist und in dieser Stellung Erlöser oder Versöhner der ganzen Menschheit. Mit diesen Begriffen soll die einzigartige Bedeutung Jesu Christi für die Welt zum Leuchten gebracht werden. Ihnen tritt zur Seite, was wir aus den Texten des Neuen Testaments, den besten antiken Quellen, die wir über eine Person jenes Zeitalters haben, über das Leben Jesu wissen. Die historische Forschung der letzten 250 Jahre

hat an dem geschichtlichen Profil des Mannes aus Nazareth kräftig gearbeitet und eine Fülle von Erkenntnissen herausgestellt.

Gleichwohl scheinen die historischen Ergebnisse und die klassischen (dogmatischen) Beurteilungen schlecht zusammenzupassen. Was die historische Seite angeht, so tendiert die Forschung dazu, den Eindruck, den Jesus hinterlassen hat, nach dem Muster des Vorbildes aufzufassen: Eine bedeutende Persönlichkeit, die im Rahmen ihrer Zeit den Gottesglauben engagiert in Reden und Tun vertreten hat – und die darum für uns ein Fingerzeig für richtige Religion und ein aus ihr entspringendes Handeln ist. Die dogmatischen Formeln dagegen werden hauptsächlich der theologiegeschichtlichen Behandlung überlassen, denn worin das spezifische Heil bestehen soll, das durch Jesus Christus vermittelt ist, das hängt ja vor allem von den Vorstellungen vom Unheil ab, das die Menschen betroffen hat – und da scheinen die antiken, mittelalterlichen oder frühneuzeitlichen Vorstellungen keineswegs die unseren zu sein; mit Sündenfurcht oder Gerichtsangst haben wir es heute nicht zu tun.

Nun ist es aber sehr gut möglich, die beiden unterschiedlichen Vorstellungskreise, den historischen und den dogmatischen, mit dem Gedanken des authentischen Bildes zusammenzufassen, auf das wir in unserer Bildanalyse stießen. Das wollen wir jetzt versuchen.

Das Bild Christi. Dazu gehen wir zunächst noch einmal von der Notwendigkeit eines authentischen Bildes für uns selbst aus. Wir hatten im vorigen Kapitel gesehen, wie unser Selbstverhältnis daraus resultiert, dass wir angesprochen werden – und darauf antwortend reagieren. Zugleich war uns deutlich geworden, dass wir uns in diesem Übergang und aufgrund dieses Übergangs auch selbst entzogen sind. Denn

über die Differenz von Angesprochenensein und Antworten sind wir nicht Herr. Gleichwohl sind wir gerade in dieser Differenz mit uns selbst identisch. So sehr diese Identität sich sprachlich aufbaut, so wenig können wir sie mit der Sprache ergreifen und festhalten. Das ist der anthropologische Ort, an dem die Bildfunktion ins Spiel kommt. Denn im Bild begegnen wir uns selbst – angestoßen durch das Bild außerhalb unserer selbst gelangen wir zu einem Bild von uns selbst; oder, sagen wir: wir haben ein solches identisches, authentisches Bild von uns selbst nötig – in den Bildern, in denen wir uns selbst begegnen. Es ist interessant, dass die digitale Logik diesem Prozess der Selbstbegegnung folgt, wenn sie nach der Phase der Texte in die Epoche der Bilder und ihres Austauschs eintritt.

Wenn es uns nun um ein authentisches Bild unserer selbst geht, dann muss uns die Möglichkeit desselben begegnen; selbst erzeugen können wir nur die Pluralität unserer mehr oder weniger optimierten Selbstbilder. Das authentische Bild uns gegenüber muss nun aber, aufgrund unserer Bild-Such-Geschichte, an sich auch die Spuren des Durchgangs durch verschiedene Bilder tragen; anders käme es nicht als »unser Bild« in Betracht. Wenn es uns aber begegnet, dann bedarf es keiner Übermittlung, keiner Lehre, keiner Traditionsaneignung – dann ereignet sich die Präsenz des authentischen Bildes ganz von sich aus, wie es auch in den auf uns wirkenden Bildern des Netzes geschieht.

Das Bild Christi als authentisches Bild. Genau diese Bild-Geschichte findet nun bei Jesus Christus statt. Erstens der Durchgang durch verschiedene Bilder. Es ist ja überaus auffällig, dass die Darstellung Jesu noch in den Evangelien deutlich zu erkennen gibt, wie wenig die verfügbaren Bilder der israelitischen Religionsgeschichte auf ihn zutrafen. Teils wird

er nach dem Muster eines Propheten beschrieben, teils eines Weisen, teils eines Charismatikers. Und die Titel, die man auf ihn anwandte, griffen auch zu kurz: Messias oder Menschensohn. Die Individualität, das authentische Bild Jesu ist mit diesen Bildern nicht zu erfassen. Seine Geschichte entzieht sich der begrifflichen Feststellung. Mit den dogmatischen Begriffen verhält es sich umgekehrt. Sie sind nicht an die Geschichte zurückzubinden. Auch sie verfehlen das authentische Bild Jesu Christi.

Und doch gibt es, und das ist der zweite Aspekt, ein authentisches Bild seiner Person, also einen unmittelbaren Eindruck seines wahren Daseins, das die Vielfalt und Unverbundenheit dieser Bilder in sich aufnimmt. Es scheint überraschend zu klingen, aber es lässt sich zeigen: Der Gekreuzigte ist das wahre, authentische Bild Jesu Christi, sofern er der Auferstandene ist. Dieser Satz muss nun freilich erläutert werden.

Es zeigt sich im Durchgang durch die Bilder und Titel, die auf Jesus angewandt wurden, dass sich zeit seines Lebens keine Einstimmigkeit ergab. Jesu Tod entzog seine Existenz der Möglichkeit, sein Leben mit vorhandenen Bildern verstehen zu wollen. Mehr noch: Sein Tod machte die Anwendung der Bilder als hinreichend unmöglich. Das authentische Bild Jesu ergibt sich erst, wenn es seinen Tod, das Ende der verschiedenen Bilder von ihm, in sich aufnimmt. Und das ist geschehen. Die Gottesherrschaft, die er verkündigt und für die er gelebt hatte, erwies sich als von der Art, dass sie Jesus, ihn selbst und sich selbst verwandelnd, integrierte. Erst im Auferstandenen, der niemand anderes ist als Jesus selbst, kommen die Merkmale des authentischen Bildes zusammen. Dafür ist maßgeblich, dass er aus und mit verschiedenen Bildern lebte (und sich auch selbst nicht davon freimachen konnte),

dass aber das authentische Gegenüber seines Daseins niemand anders ist als Gott selbst – der Ursprung seines authentischen Daseins. Genau das realisiert sich in der Auferweckung Jesu Christi – Jesus lebt ganz allein aus Gott –, und die Gewissheit der Auferweckung Jesu vermittelt sich durch seine »Erscheinungen«, also durch bildhafte »Visionen«. Dass diese abermals der Vorbereitung durch (aus der Tradition bekannte) Bilder und Gedanken bedürfen, versteht sich von selbst; doch ist es die Gewissheit der bildhaften Gegenwart Jesu, die den Kern der sog. Erscheinungen ausmacht. Aber zugleich gilt: Weil es sich dabei um das authentische Bild handelt, muss es auch wieder verschwinden.

Das Bild Christi als wahres Bild. Seine Authentizität bewährt sich daher genau unter zwei Bedingungen. Einmal lässt sie sich nicht bildlich, sondern nur sinnhaft wiedergeben. Die Jünger haben von ihren Begegnungen mit Jesus erzählt; und sie haben dabei ihre Erfahrungen aus dem gemeinsamen Leben vor Jesu Tod mit seiner Präsenz als Auferstandener verbunden. Sie haben Jesus nicht etwa zu malen oder als Skulptur darzustellen versucht. Die Erzählung präsentiert vielmehr das Erzählte lautlich hörbar und sprachlich sinnvoll so, dass es mit Sinn und Verstand aufgenommen und angeeignet werden kann. Als Erzählung von dem Individuum Jesus laufen aber alle narrativen Fäden in seiner Gestalt zusammen – und vollenden sich im Auferstandenen. Für diese Konzentration auf Jesus als Person stehen die momentanen Erscheinungen Jesu ein; es ist aber bezeichnend, dass in der frühen Gemeinde nirgendwo die Forderung erhoben wurde, man müsse eine Erscheinung Jesu gehabt haben, um zu Jesus zu gehören. Die Emmausgeschichte Lk 24 ist eine meisterliche Umsetzung dieses Gedankenzusammenhangs von narrativer und erscheinender Präsenz – mit dem Entzug des sinn-

lich Präsenten und seiner wahren Gegenwart im Wort. Der immer auch etwas ironisch zu lesende Text Joh 20 ist einerseits als Widerlegung aller Versuche zu verstehen, die Präsenz Jesu von seinem Tod abzulösen (Jesus erscheint mit seinen Wundmalen) – und zeigt zugleich die Unmöglichkeit einer anderen als sinnhaften Aneignung des Bildes Jesu (das Bekenntnis des Thomas »mein Herr und mein Gott« ist nicht das Resultat eines Betastens, das auch gar nicht stattgefunden hat).

Die zweite Bedingung hängt mit der narrativen Gestalt der Vergegenwärtigung des authentischen Bildes genau zusammen. Es geht hier um die Aneignung, nicht um die Darstellung des Bildes. Als Menschen, die mit der Arbeit an unserem authentischen Bild zu tun haben, warten wir, implizit oder explizit, auf eine Begegnung, die sich als Vergewisserung unseres authentischen Bildes bewährt. Diese Erwartung liegt schon in unserem Umgang mit den potentiell perfekten Bildern. In dieses Erfahrungsraster wird das Bild Jesu Christi eingespielt. Dabei kommt alles darauf an, dass der Verweis auf ihn nicht wieder auf den Status eines perfekten Bildes herabgestuft wird. Das authentische Bild muss, gerade um seiner Wirkung willen und im Vollzug seiner Wirkung, uns entzogen sein – um uns eben darin der Einheit unserer selbst von Gott her zu vergewissern. Dass Jesus »das Bild des unsichtbaren Gottes« (Kol 1,15) ist, also die Einheit seines Lebens und Sterbens nur von Gott her konstituiert ist, gilt nun unmittelbar auch für uns. Gott selbst ist – im authentischen Bild Jesu – der Grund unseres authentischen Bildes von uns selbst. Die Gewissheit dieses Bildursprungs ist der Glaube, in dem wir uns unseres eigenen, an uns selbst unanschaulichen Bildes innwerden, dessen erscheinende Gestalten wir in den vielen Bildern sehen, mit denen wir uns umgeben und die auf uns zukommen.

Das authentische Bild Jesu Christi ist das wahre Bild überhaupt: die Einheit des Verschiedenen – hier der verschiedenen Bilder – in der unmittelbaren Präsenz des Absoluten. Denn das ist es, was ja in jedem Bild gesucht wird: die durchgreifende, alles bestimmende Wirklichkeit, in der wir leben. Das Bild ist die Vergegenwärtigungsform dessen, was wir nur im Bild, aber genau darin real haben können. Auch unser Selbstbewusstsein trägt daher die Bildlichkeit in sich; es legt sich in seiner eigenen Vermitteltheit aus und ist doch eines. Das kann nur geschehen, weil dieses lebendige Eine an dem Einen, an Gott, teilhat, der in sich selbst bildhaft ist und dadurch uns, den in der Differenz Lebenden, an seiner Einheit im Bild Anteil gibt. Die Sinnformen Sprache und Bild erweisen sich von hierher als von demselben Ursprung hervorgebracht. Die eigentümliche Bilddynamik der digitalen Welt erschließt so auf eine überraschende und neuartige Weise den Kernbestand der christlichen Religion.

Unsere Selbstbilder und das wahre Bild. Wenn wir uns dieser Selbstdeutung bedienen – was heißt das dann für unseren Umgang mit den digitalen Bildwelten und ihrer Beziehungsdynamik? Folgendes: Wir sind, wie wir gesehen haben, in diese Dynamik verstrickt, ja, wir befördern sie durch unser Dabeisein. Sie kann daher als ein Medium unseres Lebens verstanden werden, das nach einem Ausdruck des eigenen Bildes in den Welten der Bilder sucht. Die religiöse Lebensdeutung ist aber zugleich ein Antrieb, sich nicht in ihnen zu verlieren. Oder auch eine Befreiung davon, in ihnen nicht das zu suchen, was da nicht zu finden ist. Wer das einmal verspürt hat, wird dann freilich auch Widerspruch artikulieren gegenüber den Angeboten, die Vielzahl der Bilder als Weg zum eigenen authentischen Bild nehmen zu sollen, und Widerstand leis-

ten gegenüber den Tendenzen, mit der erkennbarerweise aussichtslosen Suche nach dem Bild seiner selbst Geschäfte zu machen. Das authentische Bild unserer selbst stellt sich nur umsonst ein. Es hinter den Bildern und in den Bildern zu finden, gehört dagegen zu den Eigenheiten unseres digitalen Lebens.

Allerdings erfordert die Aufmerksamkeit darauf auch eine kommunikative Anleitung oder ein kommunikatives Probestück, auf dem sich eine Verlässlichkeit der Kommunikation als Entdeckungsrahmen des authentischen Bildes und des eigenen freien Selbstseins einspielen kann. Diesem Thema wenden wir uns nun im nächsten Kapitel zu.

6. Kommunikation und Vertrauen

6.1 Die Leistungsfähigkeit digitaler Kommunikation

Die Vorgegebenheit des Netzes ... Über die Stärken der digitalen Welt haben wir ja immer wieder gesprochen. Sie sind vermutlich am deutlichsten auf dem Feld der Kommunikation, und das aus zwei Gründen. Einmal laufen die Übermittlung von Informationen und die Darbietung von Bildern auf Aneignung und Austausch hinaus; was gewusst wird, wird geteilt oder steht mindestens potentiell dem Zugriff anderer zur Verfügung. Was gezeigt wird, provoziert, wie wir sahen, eine Gegenseitigkeit. Gerade weil das so ist, muss der andere Grund eigens hervorgehoben werden: dass sie Stiftung einer »Vernetzung« weiter reicht als der tatsächliche Austausch von Informationen und Bildern. Vielmehr liegt die Verbindung aller mit allen wie ein Netz über unserer Welt, auf das man jederzeit zurückgreifen kann, in das man aber auch jederzeit verstrickt ist.

... und seine technischen Grundlagen. Für diesen Sachverhalt sind zuerst die vorgegebenen Grundlagen festzuhalten. Abermals kommt erstens die technische Entwicklung der Hardware in den Blick, also die Verarbeitungskapazität der Rechner mit ihren Prozessoren, Grafikkarten und Speichern. Ihnen korreliert auch hier, zweitens, der Zuschnitt der Programme, die alle Sorten von Daten zu verknüpfen und wieder zu trennen in der Lage sind; also das, was wir an der Hierarchisierung und Mustererschließung der Algorithmen beobachtet haben. Die von den Algorithmen gewählten Verknüpfungen sind als solche nicht mehr linear programmiert worden, sondern ergeben sich in ihrer Komplexität aus den durchlaufenden Funktionen von UND/ODER-Schaltungen scheinbar wie von selbst. Hinter diesem Zusammenspiel von Hard- und Software freilich stehen – drittens – geplante und verwaltete Plattformen. Sie sind für die Konstruktion der – danach selbstläufig verfahrenen – Algorithmen zuständig; ein Sachverhalt, der durch die Erklärung der Algorithmen zu Betriebsgeheimnissen der Beurteilung von außen entzogen wird. Das geht viertens darauf zurück, dass der Betrieb des Netzes, sowohl was die Infrastruktur der Datenübermittlung ebenso wie das Angebot von Nutzungsmöglichkeiten angeht, auf privatwirtschaftliche Weise organisiert ist. Der umfassenden Reichweite des Netzes entsprechen weltumspannende Konzerne, die für dessen Funktionieren ebenso eintreten wie für die unweigerlich gegebenen Grenzen und Verzerrungen. Dass open-source-Programme eine Nische darstellen, belegt jede Statistik, und für die Netzstruktur spielen öffentliche Anbieter sozusagen gar keine Rolle. Gleichwohl kann niemand vom Gebrauch des Netzes absehen – ein Urteil, das man vor 25 Jahren wohl nicht so formuliert hätte. Daher kann und muss man sich fragen, auf welchen Bedingungen der Beteili-

gung und der eigenen Investition von Zeit und Geld diese umfassende Reichweite kommunikativer Vernetzung beruht.

6.2 Die Vielfalt und die Strukturen der Kommunikation

Die Dauerpräsenz des Netzes lässt sich am besten als ein fortwährendes Rauschen beschreiben: Ein Strom, der immer da ist, an einem vorüberzieht – aber so, dass man jederzeit in ihn hineingreifen und sich begrenzt seiner bedienen kann, darin aber auch unterzugehen Gefahr läuft. Immerhin wissen wir damit – nicht unabhängig von unserer psychischen Stabilität und der Konstanz unserer Lebenseinstellung – normalerweise einigermaßen kompetent umzugehen. Wir gehen diesen beiden Aspekten nach: der Anziehungskraft des Netzes und unserer relativen Bewältigung seiner Anforderungen.

Die Attraktivität des Netzes. Zunächst also zur Anziehungskraft. Unter dieser Rubrik notiere ich fünf Gesichtspunkte. Zu den Grundmerkmalen der Kommunikation gehört erstens das *Ansprechen* eines anderen. Das ist es auch, was im Netz geschieht. Allerorten findet man sich als Nutzer angesprochen, inzwischen auch häufig in der umstandslos gleichmachenden Form des »Du« – obwohl man keinen Menschen kennt, mit dem man da auf Du und Du wäre, ja, obwohl es nicht einmal ein Mensch ist, der sich hier äußert. Sich darauf überhaupt einzulassen, muss mit unserer Bereitschaft zu tun haben, uns ansprechen zu lassen. Die ist durch unser Verwobensein in die Sprache gegeben; auf diese geht ja auch unsere oben bedachte Eigenart zurück, dass in dem Angesprochenwerden auf bestimmte Weise ein unbedingtes Gemeintsein meiner selbst empfunden wird. Das elektronische Angesprochenwerden bleibt dabei – man möchte sagen:

glücklicherweise – in einer gewissen Distanz, sofern uns die Nähe eines geteilten Lebensraums erspart bleibt; anders ließe sich die Vielfalt der Anredenden auch gar nicht aushalten.

Allerdings steckt im Angesprochenwerden auch schon das *Beanspruchtwerden*. Das ist das zweite Moment. Keine Ansprache ist ohne Anspruch; jedes Sprechen wartet auf Antwort. Dieser Struktur können wir auch gar nicht ausweichen – selbst wenn es sich in der elektronisch vermittelten Kommunikation nur um eine augenblickliche Wahrnehmung handeln sollte. Der Appell: »Nimm wahr und reagiere!«, ist unvermeidlich. Und selbst dann, wenn wir dem nicht folgen, stellt dieses Widersprechen schon eine Reaktion dar, die es ohne die geschehene Anrede nicht gegeben hätte. Auch zum Neinsagen werden wir verpflichtet. Nun mag man sich zu derlei Verpflichtungen vielleicht nur ungern bekennen. Auch das ist freilich demjenigen, der die Anrede inszeniert, bewusst. Was unweigerlich als Verpflichtung wirkt, muss darum als *Verheißung* drapiert werden.

Auch dieses Moment, das dritte in meiner Aufzählung, gehört zu den elementaren Rahmenbedingungen der Kommunikation. Denn wer einen anderen anredet und darum zugleich in Anspruch nimmt, vermag eine Antwort zu erreichen oder wenigstens zu erleichtern, wenn die Ansprache zugleich ein *Versprechen* enthält: Wenn du antwortest, wird du dies und das davon haben. Wenn du dich auf das Angebotene einlässt, gewinnst du mehr, als du geben musst. Ohne ein Stück dieser Überschussverheißung kommt keine verpflichtende Anrede aus. Das ist im Netz nicht anders, ja, möglicherweise noch intensiver der Fall. Auch wenn die Aufforderung in einer Zahlung besteht, so gilt doch die Zusage, dass daraus mehr erwächst, als man bezahlen kann; mehr als was jedenfalls resultieren würde, wenn man sein Geld behalten wollte.

Ich komme besser heraus, stehe angesehener da, erscheine als kompetenter, wenn ich das Angebot annehme. Dieser Mechanismus funktioniert sogar noch effektiver, wenn der eigene Einsatz Null sein sollte, das Angebot also »umsonst« zu sein scheint. Der Verpflichtung kommt man so viel leichter nach, vor allem dann, wenn die Stärke des Angebots die Risiken und Nebenwirkungen, also die im Hintergrund eingegangenen Abhängigkeiten, im Unklaren lässt oder in überlangen Geschäftsbedingungen versteckt.

Nun gibt es – viertens – durchaus eine Konkurrenz von Verheißungs-Anbietern. Das hat zur Folge, dass das Niveau für den Erfolg des Ansprechens und Verpflichtens möglichst zielgenau auf die gesuchten Kommunikationspartner eingestellt werden muss. Der Kampf um Anerkennung verwandelt sich in den Kampf um *Aufmerksamkeit*. Damit tritt kein neues, aber ein neu gewichtetes Moment in den Prozess der Kommunikation ein. Die Absicht, Aufmerksamkeit auf sich zu ziehen, knüpft nämlich direkt an die Haltung an, die dem Angesprochenen zugrunde liegt: Der Wunsch, gesehen, wahrgenommen und berücksichtigt zu werden. Dafür gilt es, aufmerksam durch die Welt zu laufen, um die Zuwendung in der (gewiss: verpflichtenden) Anrede nicht zu verpassen. Es ist klar, dass es sich bei dieser Haltung der Nutzer im Netz um eine tiefsitzende Erwartung handelt. Sie stellt gewissermaßen das intersubjektiv ausgelegte Analogon zu der Sinn-Vermutung dar, die wir im Zusammenkommen von Raum und Zeit im – dann sprachlich artikulierten – Sinn gesehen haben. Allerdings ist es aufgrund dieser stets mitlaufenden und vorbewussten Erwartung auch der Fall, dass rationale Kontrollen der geleisteten Aufmerksamkeit erst spät, wenn überhaupt, stattfinden. Diese intersubjektive, also vom Anderen abhängige, Sinn-Vermutung ist eine gewichtige Unterstellung im

Prozess der Kommunikation. Sie funktioniert am Ende nur dann erfolgreich, wenn das Vertrauen, das sie voraussetzt, nicht verspielt wird. Die Versuche, Aufmerksamkeit zu gewinnen, schließen so an die Notwendigkeit an, in der Kommunikation davon ausgehen zu müssen, dass Vertrauen nicht enttäuscht wird.

Die Konkurrenz der Verheißungs-Anbieter auf Vertrauens-Basis bewegt sich daher auf einem anspruchsvollen Gelände, und das Risiko liegt eindeutig bei den Nutzern. Wie gehen sie damit um, dass es so viele Angebote gibt, die um ihre Aufmerksamkeit buhlen? Das ist der fünfte Aspekt in unserer Untersuchung der Anziehungskraft des Netzes. Die Menge der Angebote, die uns in Kommunikation verstricken wollen, ist unübersehbar; an allen Knotenpunkten des Netzes warten die Anbieter mit ihren Verheißungen. Ob man die eigene Suche dadurch befriedigen könnte, dass man hier und da zustimmt? Und warum hier und da und nicht auch noch an einem dritten, vierten Ort und so weiter? Tatsächlich kommt man als Subjekt im Netz empirisch nicht darum herum, Angebote hier und da zu akzeptieren. Doch ist die scheinbare *Allgegenwart* möglicher anderer Angebote immer auch eine *Relativierung* der eigenen Zustimmung. Habe ich nicht doch irgendetwas übersehen? Finde ich womöglich doch noch irgendwo etwas besser Passendes?

An dieser Stelle legt sich eine kleine Reflexion zur neuen Institution der »Influencer« nahe. Zweifellos handelt es sich um eine gesellschaftlich und ökonomisch etablierte Einrichtung, in der – vor allem junge – Männer und Frauen (und Transgender-Personen) mit ihrer eigenen Individualität auf Bildern zu sehen sind, die sie selbst inszenieren. Die Selbstdarstellung freilich dient – neben dem Genuss, sich anderen zu zeigen – durchaus dem wirtschaftlichen Fortkommen.

Dazu muss das eigene Leben in Kontexte eingeordnet werden, die von Anbietern der Plattformen bereitgestellt werden und die mit dem Hinweis auf die Käuflichkeit von Waren, die Opportunität von Verhalten oder der Wünschbarkeit von Aussehen verknüpft werden. Dass dabei die eigene Individualität, so sehr sie mit privaten Obsessionen hausieren geht, von Grund auf der Fremdbestimmung unterworfen wird, liegt auf der Hand – unabhängig davon, wie lustvoll das von den Beteiligten empfunden werden mag. In der Figur der Influencer vollendet sich die Instrumentalisierung der Bildlichkeit.

Unsere Netzkompetenz. Damit kommen wir zum zweiten Gedankengang, unserer relativen Bewältigung der kommunikativen Anforderungen des Netzes. Zunächst ist es, wir nehmen die Bedingungen von hinten auf, die *Omnipräsenz* des Netzes, die uns in gewisser Weise auch kritisch oder skeptisch stimmt. Im Grunde wissen wir es ja, dass gerade die scheinbare Allgegenwart der Angebote jedes einzelne derselben auch wieder entwertet. Immer könnte man zu einem anderen übergehen, und festlegen lassen wollen wir uns auch nicht. Zu oft erreichen uns überdies Wechsel-Vorschläge für Strom oder Versicherungen, als dass wir dies vergessen könnten.

Darum reduzieren wir auch, ob mit Absicht oder aus Überlastungsvermeidung, unsere *Aufmerksamkeit*. Die Anbieter versuchen das durch immer grellere Auftritte zu kompensieren, aber da können wir durchaus mithalten und gegensteuern. Freilich kennt jeder auch das Scheitern dieser inneren Aufmerksamkeitssperre, wenn man doch wieder länger im Netz unterwegs war, als gedacht und nötig.

Wenn aber unsere kritische Haltung sich durchsetzt, erfolgt wie von selbst die Prüfung der *Verheißungen*, die in den Angeboten stecken. Kann ich dem Angebot vertrauen? Brau-

che ich das? Soll ich mir das gefallen lassen? Will ich dafür meine Daten hergeben? Und: In welche Abgrenzungen gerate ich hinein, wenn ich Zeit und Geld für gerade dieses Projekt oder Produkt oder Unternehmen investiere? Welche Folgen stellen sich ein – für mich, meine Umwelt, die Allgemeinheit? Doch wie kann man diese kritische Zurückhaltung durchhalten, wenn doch jedes Engagement wieder zu einer Abgrenzung führt – und mich also doppelt abhängig macht: von dem, dem ich zugestimmt habe mit meiner Aufmerksamkeit und meiner Unterstützung, und von dem, was ich damit ausschließe, weil mir keine Zeit dafür zur Verfügung steht und ich kein Geld dafür einsetzen will?

Gibt es denn eine Verpflichtung, die mich in solche Abhängigkeiten nicht verstrickt? Eine solche, die dann wohl meine kritische Freiheit stützen könnte, ja, begründen können müsste? Die also von ihrer Struktur her vertrauenswürdig ist? Wir stoßen hier, wie schon zu ahnen, auf die Figur, von der wir oben Gebrauch machten: Von einem unbedingter Angesprochenen, welches mich so in Anspruch nimmt, dass ich gegenüber allem anderen frei bin, mich also auf Verheißungen begrenzter Art nicht einlassen muss und will. »Gottes Wort« hatten wir diesen Vorgang genannt – und dabei selbstverständlich festgehalten, dass diese Verbindlichkeit nur in menschlichen Worten zu uns kommt.

Diese Durchlässigkeit muss man ihnen dann allerdings auch abspüren. Es muss sich um menschliche Anreden handeln, die deutlich machen, dass sie ihre Verheißung nicht in sich selbst tragen wie ein Kaufangebot, sondern auf den eigenen Grund verweisen, von dem sie herkommen, was eine tief-sitzende Distanz zu sich selbst einschließt. Eine solche Struktur ist gemeint, wenn von religiöser Kommunikation die Rede ist. Dieser wenden wir uns jetzt genauer zu.

6.3 *Religiöse Kommunikation und die Gegenwart des Sinngrundes*

Der Sinn und sein Ursprung. Religiöse Kommunikation ist Verständigung über den Ursprung des Sinns. Wir hatten gesehen, dass es für die Herkunft des Sinns, wie wir ihn in der Sprache entdecken, festhalten und bearbeiten, keine Ableitung aus Raum und Zeit gibt. Vielmehr ergreifen wir in der Sprache aktiv den Sinn, der uns in der stillschweigenden Sinnerwartung eines kategorial analogen Nebeneinanders und einer praktisch synthetischen Einheit von Raum und Zeit aufscheint. Dass wir uns über diesen Ursprung des Sinns freilich auch verständigen müssen, liegt auf der Hand; diese Bemühung ist schon darum nötig, um das in der Tat unableitbare Vorkommen von Sinn nicht einfach hinnehmen zu müssen wie eine Naturtatsache, sondern uns zu ihm verhalten, also in ein Verhältnis zu uns selbst setzen können. Religiöse Kommunikation behandelt mithin den Sinn von Sinn (Volker Gerhardt).

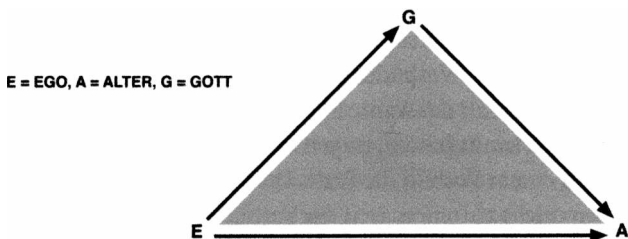
Ähnlichkeit mit dem Wissen. Allerdings muss sich diese Kommunikation doch auch wieder in den Rahmenbedingungen bewegen, die uns durch unsere raumzeitliche Existenz gegeben sind. Dazu gehört, dass wir uns nicht davon losmachen können, Aussagen zu treffen, die wie eine Behauptung von Wissen aussehen. Daraus kann der Eindruck erwachsen, als sei die religiöse Rede so etwas wie eine nachgeahmte Wissenschaft – die freilich aus wissenschaftlichen Gründen der Kritik unterworfen werden muss und die ihr bald erliegen wird. Denn alle wissenschaftlichen Aussagen erfolgen ja bereits unter der Voraussetzung von Sinn, nach dessen Konstitution wir nun suchen; und die Wissenschaft bewegt sich in der Ordnung von Weltzuständen. Es gibt aus der wissenschaftlichen Weltbetrachtung keinen Weg zu Gott.

Verwechselbarkeit mit dem Vorbild. Gleiches gilt für das Verhältnis religiöser Rede zum personalen Vorbild, auf das wir im Kapitel über das Bild gestoßen sind. Die Frage der individuellen menschlichen Existenz ist, wie die Religion, ebenfalls kein mögliches Thema der Wissenschaft, die aufs Allgemeine gerichtet ist. Für die individuelle Lebensführung ist die orientierende Kraft von Bildern, die als Sinnbilder der Einheit unserer selbst erfahren werden, unerlässlich. Sofern es nun in der Religion ganz besonders um die Grundlegung des individuellen Personseins geht, kommen auch hier Bilder ins Spiel, die wie Vorbilder aussehen. Alle Erzählungen über Jesus, den wir als das wahre Bild des individuellen Menschen vor Gott erkannt hatten, tragen diesen Anschein bei sich, als sei von einem Vorbild die Rede. Doch dieser Eindruck kann darum nicht zutreffen, weil ein Vorbild ja schon die Sinnsuche des Lebens und damit ein individuelles Sinnbewusstsein voraussetzt, um dessen Gewinn es gerade erst geht.

Sowohl der Eindruck der Gegenständlichkeit Gottes als auch der Eindruck der Vorbildlichkeit Jesu gehören zu den unvermeidlichen Rahmenbedingungen religiöser Kommunikation. Und nicht nur das, auch das Material, dessen sich religiöse Kommunikation bedient, enthält Momente, die der wissenschaftlich-praktischen Weltsicht fremd vorkommen müssen. Nicht ohne Grund bedient sich die religiöse Rede daher außergewöhnlicher Erscheinungen in der Welt, um die Besonderheit ihrer Verfassung zum Ausdruck zu bringen; »Wunder« gehören daher immer ins religiöse Repertoire; auch das Zugreifen auf »außerweltliche« Phänomene wie Schöpfung und Weltende zählt dazu. Auf der personalen Ebene wird die Vorbildlichkeit bis in ein gerade nicht mehr nachvollziehbares Extrem gesteigert, wenn der Protagonist entückt wird oder übers Wasser geht; oder wenn von ihm eine

außerweltliche Existenz behauptet wird. Wie ist dann aber durch diesen Schleier hindurchzusehen?

Ein Modell religiöser Kommunikation ... Das Modell, dessen Leistungsfähigkeit zu erproben ich hier vorschlage, nimmt die Gestalt eines Dreiecks als Leitfaden. Etwas künstlich ausgedrückt: Religiöse Kommunikation ist trianguläre Kommunikation. Was ist damit gemeint? Das mag ein schlichtes Schaubild verdeutlichen.



Dies ist ein Modell für gelungene religiöse Kommunikation: Ein Subjekt (EGO, Ich) spricht einen Anderen (ALTER, der Andere) an (spricht zu ihm). Und zwar so, dass er sich dabei mit dem Thema seiner Anrede (*wovon* die Rede ist) auf GOTT bezieht. Von ihm kann er aber nur so reden, dass GOTT eben auch ALTER betrifft. Beide kommen von Gott her – und genau das ist die Voraussetzung der horizontalen Linie des Sprechens von E zu A.

... und seine nähere Beschreibung. Die Verhältnisse in diesem Kommunikations-Dreieck lassen sich nun auch noch etwas genauer beschreiben. Die Linie E → A enthält alle möglichen Sprachformen, die uns aus unserer kulturellen Erfahrungswelt vertraut sind – die Kommunikation bewegt sich durchaus in wissenschaftlich-technischen ebenso wie moralisch-politisch-juristischen Sinnwelten. Denn der gesamte Umfang humaner Sinn-Kommunikation ist, wie wir inzwi-

schen wissen, vor dem Hintergrund der Sinn-Konstitution durch Gott zu verstehen. Die Linie $E \rightarrow G$ muss eigentlich in drei Hinsichten differenziert werden. Denn wenn E von G redet, dann setzt das (1) voraus, dass sich E selbst von G angere-det weißt (also seinerseits einmal in der Position war, die jetzt im Schaubild A einnimmt). Sodann gilt (2), dass es für die Grundlegungsfunktion, nach der E aus G stammt, nötig ist, mit einer konstanten Differenz zwischen E und G zu rechnen. Gott geht, so gewiss er ein individuelles Menschenleben grundlegt, in dieser Funktion nicht auf, geht schon gar nicht darin unter. Genau diese Differenz ist dann (3) die Bedingung der Möglichkeit dafür, dass E so von Gott redet, dass Gott selbst unmittelbar zum Lebensgrund für A wird. Nehmen wir nun noch die Linie $G \rightarrow A$ in den Blick, so bezeichnet sie den Sachverhalt, dass sich A aufgrund des kommunikativen Anstoßes durch E selbst von Gott angeredet erfährt. Wenn das geschieht, dann wird aber aus A, dem Angeredeten, sogleich ein E, ein Anredender – so wie ja auch, eben war die Rede davon, E seinerseits zuvor ein A war.

Das Bild, das daraus entsteht, ist das eines kommunikativen Netzes, in dem (nach dem Muster der Linie $E \rightarrow A$) alle Subjekte sich abwechselnd als E und/oder A verstehen. Dieses lebendige Hin und Her – das, wie wir sagten, alle humanen Kommunikationsformen verwendet – geschieht genau dann sachgerecht, wenn die Ko-Präsenz von G in der Kommunikation mitgewusst wird. Das hat einerseits eine Relativierung zur Folge, nämlich eine Begrenzung des in der Ansprache mitlaufenden Anspruchs auf Entsprechung: niemand kann in diesem Modell religiöser Kommunikation dazu aufgefordert werden, den Grund seines Lebens in einem endlichen Gegenüber zu suchen. Andererseits ist genau diese Grenze die Befreiung dazu, selbstbestimmte Verbindungen

verlässlicher Art zu verschiedenen Menschen eingehen zu können – und sich kommunikativ frei zueinander zu verhalten.

Kommunikation in der Gemeinschaft des Geistes. Die Gemeinschaft, die sich in solchen Kommunikationsvollzügen aufbaut, kann als eine Gemeinschaft des Geistes verstanden werden. Mit »Geist« ist dann einerseits das Medium gemeint, an dem alle Kommunikationsteilnehmer Anteil haben, wenn sie einander begegnen; in diesem Sinn kann man vom Geist einer Kultur oder dem Geist des Rechts sprechen, in dem sich die Menschen bewegen, ohne sich die Anmaßung aufbürden zu müssen, das Medium ihrer Begegnung stets selbst neu schaffen zu müssen. Das ist das, was in der Philosophie »objektiver Geist« genannt wird. Mit »Geist« ist dann andererseits gemeint, dass dieser objektive Geist genau und nur dann dauerhaft Bestand hat, wenn es sich dabei um eine Präsenz Gottes selbst – in den humanen Kommunikationen – handelt. Der »heilige Geist« ist dann der Garant des »objektiven Geistes«.

Für diesen Akzent der Deutung humanen Lebens tritt nun insbesondere die religiöse Kommunikation ein, die ihrerseits zwei Bedingungen zu erfüllen hat. Einerseits muss sie an sich selbst und explizit die Strukturen aufweisen, die soeben anhand des Schaubildes als Verhältnis der Relationen zwischen E, A und G beschrieben haben, also die Differenz zu Gott innerviert haben, die die Voraussetzung dafür ist, dass Gottes eigenes unmittelbares Verhältnis zu uns Menschen verstanden werden kann. Dafür ist die Rede von Jesus Christus das entscheidende Kriterium; denn an ihr ereignet sich in der sprachlichen Erzählung das Verhältnis einer Differenz zu Gott, die auf neue Weise aufgehoben wird.

Die andere Bedingung religiöser Kommunikation besteht darin, dass Religion selbst eine Form des »objektiven Geistes«

annehmen muss: christliche Religion kann immer nur als Kirche ihre Aufgabe vollbringen. Dabei gilt als Maßstab, dass es bei der kirchlich-religiösen Kommunikation um spezifisch diejenige Gestalt kommunikativen Handelns zu tun ist, in der die Differenz zu Gott umwillen der Vertrautheit mit Gott artikuliert wird. Diese Differenz ist genauso zu beachten in allen anderen religiösen Kommunikationen, auch denen, die jenseits der kirchlichen Verantwortung stattfinden. Dieser letzte Gesichtspunkt wird uns gleich weiterführen zum Gedanken der Religion als Kritik. Doch zuvor sei noch ein Hinweis eingefügt zum Modus religiöser Kommunikation, wie er sich berufsspezifisch ausdifferenziert hat (und besonders Studierende der Theologie und Religionspädagogik betrifft).

Das Dreiecks-Schaubild enthält nämlich zwei unterschiedliche Kommunikationsdynamiken in sich. Erstens handelt es sich um die Mitteilung eines Sachverhalts: Eben so ist christlich-religiöse Kommunikation beschaffen. Das kann man lehren und lernen – so grundsätzlich und abstrakt, wie das hier entwickelt wurde, aber auch so lebensnah und zugespitzt, wie das im schulischen Religionsunterricht erfolgt. Gott ist der Bezugspunkt des Glaubens, darum ist er von uns unterschieden, darum aber können sich alle individuell auf ihn beziehen. Der andere Aspekt ist der der Anrede, also der Verkündigung. Denn die Mitteilung des Sachverhalts enthält unweigerlich das Angebot, sich selbst nach diesem Muster zu deuten. Diese Seite des kommunikativen Dreiecks ist es nun insbesondere, die in der Kirche akzentuiert wird.

Man sieht aber sofort, dass die beiden Hinsichten, so sehr sie zu unterscheiden sind, sich doch niemals voneinander trennen lassen. Die im Religionsunterricht gewonnene Einsicht kann durchaus vom lernenden Individuum als implizite Einladung wahrgenommen werden, sich nach diesem

Modell selbst zu verstehen. Und jede kirchliche Verkündigung wird gut daran tun, sich der Strukturen der nur über Differenz zu erreichenden Einheit mit Gott inne zu bleiben, also die begriffliche Verfassung christlich-religiöser Kommunikation gewärtig zu halten.

6.4 *Religion als Kritik*

Differenz und Bezogenheit, Gewahrung des Grundes des Lebens und Befreiung zur Eigenaktivität, das sind aus der religiösen Kommunikation erwachsende Merkmale kommunikativen Verhaltens überhaupt. Religion ist demnach eine kommunikative Kompetenzsteigerung, die mit den Zumutungen von Zustimmungsanforderungen kritisch umzugehen befähigt.

Kritik des Kommunikationsverhaltens. Sie betrifft, wenn wir an unsere eigene Lebenspraxis im Netz denken, zunächst alle Ansprachen, die uns, oft mehr als weniger deutlich, Ansprüche vermitteln – auf Zustimmung, Wohlwollen (Likes), Zahlungen, Mitteilung von persönlichen Daten. Die Reichweite dieser Verpflichtungen, die wir – ob wir wollen oder nicht – als Netzteilnehmer eingehen, erfahren wir, wenn wir unaufgeforderte Rückmeldung erhalten: passgenaue Werbung etwa. Und auch jenseits der rückgekoppelten Erfahrung haben wir die Algorithmen der Anbieter gefüttert.

Auch wenn die Teilnahme an der digitalen Kommunikation derartige Preisgaben des Eigenen unvermeidlich macht, kann doch aus religiöser Haltung eine Kritik des eigenen Umgangs erfolgen – Kritik die vorzugswürdiges und zurückweisendes Kommunikationsverhalten im Netz zu unterscheiden weiß. Negativ gilt: Wenn uns klar ist, dass unsere

eigene Bereitschaft, auf die verpflichtenden Angebote einzugehen, von den überschießenden Verheißungen ausgeht, die wir in den Angeboten empfinden, tritt eine Bremse in Kraft. Der tatsächliche Grund unserer Freiheit wird nämlich genau darin nicht gefunden. Vielmehr haben die Kommunikationen, wie wir sie in unserem Schaubild als Linie $E \rightarrow A$ schematisiert haben, die verpflichtende und befreiende Dimension, die durch die Differenz zu G konstituiert war, in sich aufzusaugen versucht. Entzieht man daraufhin in der Steuerung der eigenen Aufmerksamkeit den auf uns einstürzenden Ansprachen erst einmal diese implizite religiöse Aufladung, fallen die Versprechungen in dieser Richtung schlicht dahin.

Diese Herabstufung mag relativ leicht fallen für kommerzielle Angebote; die Verpflichtungsstärke in den *social media* ist zweifellos stärker – und muss doch nach demselben Maß beurteilt werden. Ein deutliches Indiz für mangelnde Vertrauenswürdigkeit ist der Gebrauch von Pseudonymen, d. h. die Anonymisierung der eigenen Identität. Die Unkultur der Anonymität im Netz ist das deutlichste Zeichen dafür, dass die algorithmische Verantwortungslosigkeit des Computers die Dimension personalen Selbstseins besetzt hält.

Ein religiöser Lebensgrund bewahrt davor, auf – anonyme oder explizite – Angebote hereinzufallen, die uns in Abhängigkeiten verstricken. Dass dafür freilich eine eigene Religionspraxis empfehlenswert ist, um diese Abwehrkräfte zu stärken, sollte nicht verschwiegen werden.

Kritik der Kommunikationsstrukturen. Es erwächst daraus nun aber auch die Bevorzugung einer anderen Kommunikationsweise im Netz – einer solchen, die sich durch das stillschweigend-hintergründige Mitlaufen des »Dritten«, also

den Verzicht auf Anmutungen unbedingter Verbindlichkeit auszeichnet. Das drückt sich, auf das Moment der Anrede hin gesehen, etwa im Unterlassen von Überredungen (»influence«) aus, in einer gelassenen Entspanntheit persönlicher Kommunikation, in Sachlichkeit auch in den Fällen, in denen es um kontrovers beurteilt Sachverhalte geht. Man kann das alles auch moralisch zu begründen versuchen – erfolgreich umgesetzt wird ein solches Verhalten aber nur, wenn ihm von innen heraus, aus religiöser Überzeugung von Gott als dem Grund der Freiheit, zugestimmt wird. Dass dann die Unmittelbarkeit von Hasskommentaren überhaupt keinen Platz mehr einnehmen kann, versteht sich aus der Logik dieses Gedankens von selbst.

Dasselbe gilt dann auch für den Aussageaspekt in der Kommunikation – und zwar darin, dass die Aussage, unbeschadet ihrer Ernsthaftigkeit und Verbindlichkeit, darauf verzichtet, sich selbst mit der Wahrheit zu identifizieren. Denn die Wahrheit einer Aussage soll ja nicht aufgrund der Eleganz ihrer Formulierung oder des Ansehens der Person erfolgen, die sie trifft, sondern aufgrund der Überzeugungskraft, die dem gemeinten Sachverhalt selbst innewohnt. Die Verbindlichkeit der Aussage muss darum einen Hinweis auf die Methode der Wahrheitssuche mindestens implizit enthalten – und damit die Möglichkeit, sie auch zu falsifizieren und zu besserer Einsicht zu gelangen. Daher unterliegen alle Aussagen, die sich – in ihrem Wahrheitsanspruch – doch von der Wahrheit selbst unterscheiden, der Verpflichtung zur Öffentlichkeit. Alle »Geheimideologie«, alle »Partikular-« oder »Privatmythen« erfüllen dieses Kriterium nicht.

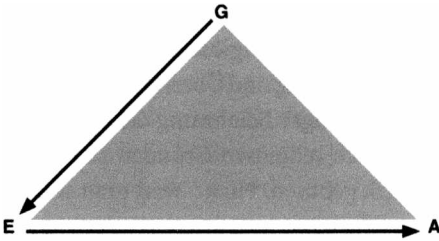
Kritik der religiösen Kommunikation. Doch die aus der Religion erwachsende kritische Haltung bezieht sich nicht nur auf nachgeahmte Ansprüche religiöser Art und ideologi-

sierende Verkehrung der Wahrheit, sie wendet sich auch gegen Verzerrungen in der religiösen Kommunikation selbst.

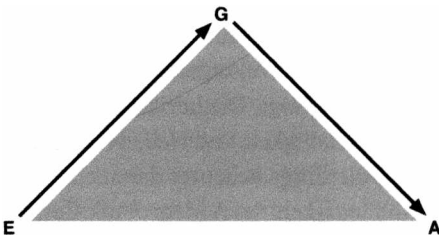
Überall da, wo Zwang und Überredung, also etwa das Versprechen von jenseitiger Belohnung oder die Ableitung von Hass aus angeblich religiösen Gründen stattfinden, ist unmittelbar Kritik geboten. Nicht, weil man selbst vielleicht einer anderen Religion angehört, sondern weil derartige Praktiken nur Machtansprüche und Dominanzstreben religiös verbrämen und also eine Anerkennung ihres Anspruchs als religiös authentisch nicht erwarten können.

Die Kritik bezieht aber auch christlich-kirchliche Veranstaltungen religiöser Authentizität mit ein. Solche treten immer dann auf, wenn die Gewichte in der triangulären Form der Kommunikation verschoben werden. Dieser Versuchung unterliegen durchaus auch die Kirchen, sofern sie unausweichlich an den allgemeinen Kommunikationsformen teilhaben. Die spezifischen Probleme der christlichen Kirchen und Konfessionen lassen sich abermals mit dem Dreieck der religiösen Kommunikation anschaulich machen.

Der erste Typus ist der ekklesial-sakramentale; er bedroht die Authentizität des Christentums vor allem in der *römisch-katholischen Kirche*. Dort wird nämlich die Linie $G \rightarrow E$ als Befähigung der Kirche (und zentral des geweihten Priesters in ihr) zur vollmächtigen Weitergabe der religiösen Begründung des Lebens ausgelegt. Die horizontale Linie $E \rightarrow A$ ist dann selbst voller Heiligkeit und Heil, wie in den Sakramenten zu spüren. Allerdings bedeutet das auch eine nicht aufzuhebende Abhängigkeit des A (dem »Volk Gottes«) von den geweihten Amtsträgern. Auch wächst die Gefährdung der Amtsträger, durch menschliches Fehlverhalten die Überzeugungskraft der Vermittlung zu schmälern. Im Schaubild sieht das so aus:

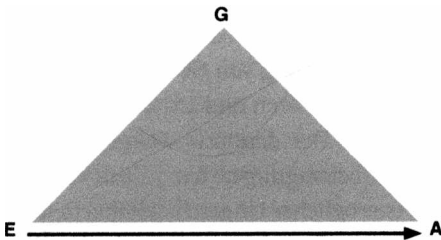


Die *protestantische Versuchung* ist die Dogmatisierung der eigenen Verkündigung als Wort Gottes; das ist der zweite Typus. Was als Auslegung des göttlichen Wortes anhand der biblischen Überlieferung verstanden werden muss, die die Freiheit der Zustimmung bei den Hörern herausfordert, gerät unversehens zur Mitteilung von geltender und im Leben verpflichtender Lehre. Dieser Typ von Lehrgesetzlichkeit ist dabei nicht nur auf die Vermittlung von Glaubensvorschriften beschränkt; auch eine religiös scheinbar bescheidenere Einforderung von ethischen Haltungen und Handlungen kann diesen Ort vermeintlich unbedingter Verpflichtung einnehmen. Auch das lässt sich wieder, bei aller Problemreduktion, ins Schaubild bringen:



De facto ist auch hier die horizontale Kommunikation entscheidend – gerade indem auf die Position des »Dritten« zurückgegriffen wird. Nun kann, aufgrund dieser Beobach-

tung, der Versuch entstehen, auf die sozusagen transzendente Dimension zu verzichten und die Dynamik der religiösen Kommunikation ganz aus sich zu begründen. Dafür kann man sich der Dimension des Geistes bedienen, der in dieser Kommunikation am Werke ist. Schematisch sieht das so aus:



Der geradezu programmatische Verzicht auf die transzendente Dimension sucht seine Begründung in der angeblichen Unerkennbarkeit Gottes, angesichts derer man sich nur auf seine immanente Wirksamkeit berufen kann. Dafür wird die Gegenwart des Geistes beansprucht; doch gibt es dann auch für die kritische Selbstbetrachtung keinen Bezugspol mehr. Das ist der dritte Typus, die *charismatisch-spiritualistische Versuchung*.

Tatsächlich kommen diese Vereinseitigungen, die allesamt darauf zurückgehen, dass die trianguläre Form der religiösen Kommunikation aufgegeben wird, in allen kirchlichen Gemeinschaften vor, auch wenn wir sie hier idealtypisch unterschieden haben. Gerade darum ist es das genaue Bewusstsein von der Notwendigkeit des kommunikativen Dreiecks, das zur Kritik – vornehmlich! – der eigenen Kirche anregen kann.

Kirche und Religion im Internet. Was bedeutet diese Bestandsaufnahme nun für die Präsenz der Kirche und der religiösen Kommunikation im Internet? Beide Hinsichten müs-

sen das aufnehmen, was wir über die raumzeitliche Konstitution von Sinn und den darauf bezogenen Ursprung von Sinn erarbeitet haben.

Zunächst zur *Kirche* im Internet. Die Corona-Lage im Jahr 2020 hat die Kirchen in der Tat zu neuen digitalen Angeboten und Formaten inspiriert. Dabei fällt als erstes die einfache elektronische Übermittlung herkömmlicher Gemeindearbeit auf, etwa die Übertragung von Gottesdiensten. Diese Initiativen kann man kultivieren und ästhetisch akzeptabel zu gestalten versuchen. Der dennoch weitgehend empfundene Mangel dieser Übertragungen hat jedoch einen sachlichen Grund jenseits möglicher Ungeschicklichkeiten oder Unvertrautheiten. Dieser Grund liegt darin, dass sich sprachliche Sinnbildung über die raumzeitliche Sinnerwartung vollzieht. Darum ist auch die sprachliche Mitteilung über den Sinn von Sinn immer leiblich zu kontextualisieren. Der Besuch des Gottesdienstes etwa setzt den Weg zur Kirche und den Aufenthalt im Kirchenraum voraus. Der Bildschirm im Wohnzimmer verändert den Raum nicht, auch wenn da das Innere einer Kirche gezeigt wird. In der Regel fällt es Zuschauern dann auch schwer, sich gefühlsmäßig in die gezeigte Gemeinde zu integrieren und an dem gefeierten Gottesdienst singend und betend aktiv teilzunehmen. Und selbst dann, wenn daheim gebetet und gesungen wird, kommt man nicht »unter die Leute«, die da zu sehen sind. Darum kommt es beim virtuellen Gottesdienst immer auf das Vorher und Nachher an, also die Ausbreitung in die reale raumzeitliche Lebenswelt. Wie sieht die Vorbereitung auf den Fernsehgottesdienst aus? Was geschieht danach? Es dürfte sich im Nachklang oft um Erinnerungen an eigene Teilnahme handeln, die da angerührt und aufgerufen werden.

Einen Übergang von den gemeinschaftlich gehaltenen

und dann elektronisch übermittelten Gottesdiensten zu anderen Formen kirchlich-religiöser Kommunikation kann man in den amtlich agierenden Personen sehen. Verlässt man daher einmal das antiquierte Medium des Fernsehens und zieht das Internet in Betracht, dann treten da Individuen auf, die Botschaften senden. Trotz der medialen Ferne rücken sie auf dem Laptop oder dem Tablet in große Nähe – so nah will man sie kaum haben. Und als Betrachter der Bilder und Empfänger der Botschaften sieht man sich individuell involviert – und weiß doch, dass man für den Sender überhaupt nicht im realen Blick sein kann. Genau diese Direktheit aber suggeriert das Bild in seiner Unmittelbarkeit. Lässt sich davon auch wieder absehen? Und wie müssten die Umstände beschaffen sein, die solche Distanz erlauben, ohne den Kontakt zu verlieren? Auch in diesen Fällen ist der digital vermittelte Kontakt nichts anderes als der Aufruf einer Erinnerung, die bestenfalls auf eine raumzeitliche Wiederholung der realen Erfahrung hindrängt. Die Transformation realer personaler Präsenz ins Bild lässt sich nicht einfach in die bildliche Vergegenwärtigung von Persönlichkeit umkehren. Lediglich als Erinnerung an den Sublimierungsfaktor von Realität in Bildlichkeit kommt die Bildpräsenz in Betracht.

Sowohl die Gemeinschaft als auch die personale Präsenz hängen von raumzeitlicher Leiblichkeit in kontinuierlichen Raum-Zeit-Konstellationen ab. Digitale Präsenz ist und bleibt eine Erinnerung daran. Es sind diese elementaren Bedingungen digitaler Kommunikation, die der »Vermittlung« von Religion im Netz Grenzen setzen – und zwar vor allen religiösen »Inhalten«, die vermittelt werden sollen.

Religion im Internet. Jenseits der Kirche Religion im Netz zu präsentieren, kann verschieden gestaltet werden. Ein verbreiteter Modus ist die »Information über Religion«. Dass

diese, wie alle Information, stets Appellcharakter besitzt, ist uns inzwischen vertraut. »Werbung für Religion« folgt, wo sie im Netz stattfindet, grundsätzlich den Mustern, derer sich auch sonst dortige Werbeinitiativen bedienen. Dabei taucht sogleich das Problem auf, wie eine solche »Werbung«, die ja auf Zustimmung und Einvernahme aus ist, mit der Distanz koexistieren kann, die zur Transzendenz Gottes als Grund der Freiheit passt. Dass auch hier von Sinn Gebrauch gemacht wird, kann daher als Erinnerung an leibhaftige Erfahrung angesehen werden. Und dass transportierte Bilder die eigene Bildung von Bildern und deren Aneignung im Selbstbild wieder vor Augen rufen, mag auch möglich sein.

In dem Geflecht von traditioneller kirchlicher Kommunikation im Netz und persönlicher Bild-Präsenz im Netz bewegt sich die Szene der »kirchlichen Influencer«. Nach der Beobachtung des Mechanismus von »influence«, den wir früher registriert haben, liegt eine kritische Betrachtung nahe. Sie findet bei Durchsicht entsprechender Seiten leider reichlich Anhalt. Denn diese Präsenzversuche verlaufen grundsätzlich nach den Regeln aufmerksamkeitsheischender Selbstdarstellung – auch und gerade, wenn es um individuelle Religion gehen soll. Es ist gewiss nicht zufällig, dass dabei private Lebensverhältnisse, sexuelle Präferenzen und scheinbar unkonventionelle Selbststilisierungen in den Vordergrund rücken, unbeschadet der religiösen Mitteilungabsicht. Dabei ist auch in diesen Fällen die direkte oder indirekte Suche nach Zustimmung elementar – die Distanz zu dem Grund der Freiheit verschwindet zunehmend in der vermeintlich alltagsweltlichen Durchdringung extravaganter Lebens und seiner Selbstdarstellung. Das Vorzeigen der gesteigerten Privatheit zielt auf unmittelbare Aneignung – und bleibt doch nur auf dem Niveau eines Vorbildes, bei dem man sich allerdings fra-

gen muss, warum ihm irgendwelche Verbindlichkeit zukommen könnte. Die Zukunft der Religion, wenn man sie denn so gestalten will, dass sie im Leben jedes einzelnen Menschen zu entdecken ist, wird darüber nicht zu sichern sein. Jedenfalls wäre es eine dringend nötige Aufgabe, das Vorkommen kirchlicher Inhalte und die Selbstdarstellung kirchlichen Personals einer kritischen theologischen Reflexion zu unterziehen.

7. »Woher weißt du das alles?« Religion als kritischer Modus selbstbewussten Lebens in der digitalen Welt

»Woher weißt du das alles?« So lautete unsere Ausgangsfrage. Sie ist Ausdruck einer erkenntniskritischen Haltung, die sich nicht mit dem Präsentieren von vermeintlich Vorgegebenem zufriedengibt. Wie alle erkenntnistheoretischen Fragen, so zielt auch diese darauf ab, die Genese des Wissens zu rekonstruieren. Dabei kann nicht davon abgesehen werden, das in der Konstitution der Erkenntnis tätige Subjekt selbst mit zu thematisieren. Die dreigeteilte Frage nach dem Grund gültiger Erkenntnis bezieht sich daher einmal auf die Gestalt und den Umfang des Wissens, sodann auf die Subjekte, die Akteure des Wissens, und schließlich auf die Praxis des Wissens und seine Vermittlung.

7.1 *Das Viele und das Ganze*

Jede Erkenntniskritik setzt das Vorliegen, das Zutreffen von Erkenntnis voraus. Das gilt auch und spezifisch da, wo sich der Gewinn von Erkenntnis auf digitale Weise vollzieht. Darum sind zunächst die Leistungen und Eigenarten digitalen Erkenntnisgewinns hervorzuheben.

Ohne uns nochmals auf die technischen Modalitäten des Funktionierens der digitalen Welt zu beziehen, können wir festhalten: Dank der digitalen Mittel ist für viele so vieles zu wissen wie nie zuvor. Und das, was da in Erfahrung gebracht wird, findet sich schon immer mit anderem verbunden – ohne dass für die Herstellung derartiger Verknüpfungen mehr nötig wäre als ein Mausklick. Dass dann das jeweilige Endgerät unverzüglich Resultate präsentiert, geht auf die tiefe Vernetzung von Programmen und gespeicherten Daten zurück. All das ist in der Geschichte des Wissens bisher einzigartig.

Die *kritische Reflexion* über die damit angesprochenen Zusammenhänge muss nun freilich ins Licht rücken, dass die Datenverarbeitung im Rechner und im Netz potentiell selbstbezüglich abläuft. Immer geht es um das Feststellen von Mustern aufgrund bereits gegebener Daten. Die Präsentation von Ergebnissen ist aus kategorialen Gründen nicht in der Lage, die Grenzen der vernetzten Welt zu überschreiten. Daher stellt sich die Präsentation von Ergebnissen immer als Resultat aus dem für humanes Bewusstsein unüberschaubar Vielen dar. Dass und inwiefern das Viele jedoch zu einem Ganzen gehört, darüber ist aus der Arbeitsweise der Rechner keine Auskunft zu erlangen. Das Ganze als Ganzes zu verstehen, ist aber die Voraussetzung dafür, alles Einzelne im Netz in einen dauernden Zusammenhang mit allem anderen zu stellen. Nur durch die Kategorie des Ganzen wird aus dem Vielen ein solcher Zusammenhang, der die Fortsetzung der Verknüpfungen einfordert. Ein Vieles ohne das Bewusstsein der Ganzheit könnte, je nach technischen Möglichkeiten und gegebenen Machtverhältnissen, abgebrochen werden.

Der *Gedanke des Ganzen* ist aber nun unser Gedanke als ein solcher, der in die Erkenntnis und ihr Entstehen invol-

viert ist. Der Gedanke des Ganzen geht nicht aus dem Vielen hervor, sondern ist ihm vorausgesetzt. Denn er ist der Reflex der Tatsache, dass wir zu unserem Wissenwollen des Vielen unbedingt bestimmt sind – und diese Bestimmung ist religiös auszulegen. Das Viele der digitalen Welt erfüllt, von da aus gesehen, das Ganze, ohne es hervorzubringen. Erst vom Ganzen her strukturiert sich die Vielfalt als in sich zusammengehörige Welt und richtet alles Einzelne aufs Ganze aus. Es ist die religiöse Haltung, die dem Anschein der digitalen Welt widerspricht, aufgrund des Vorkommens des scheinbar unendlich Vielen das Ganze zu erfüllen. Die religiöse Deutung des Ganzen als von Gott konstituiert – und nicht aus der Vielfalt der Welt – ermöglicht so einen konstruktiven und kritischen Umgang mit der Vielheit des Wissens.

7.2 *Das Selbst und sein Grund*

Es gehört vielleicht zu den eindrucklichsten Umständen der digitalen Welt, dass der Charakter des persönlichen *Angesprochenwerdens* sich so vervielfacht hat. Daraus resultieren drei Konsequenzen. Erstens. Die Medien Brief und Telefon setzten immer noch auf die unmittelbare physische Erreichbarkeit eines Einzelnen; die Medien Film und Fernsehen nahmen viele in Blick, konnten aber ihre Botschaften nicht individualisieren. Das Internet erreicht viele und, wie es scheint, als einzeln und speziell Gemeinte. Damit wird auch die Erwartung einer Antwort oder mindestens einer Reaktion potenziert. Im Angesprochenwerden geht es aber, zweitens, nicht nur um die Übermittlung eines Inhalts oder die Präsentation einer Botschaft. Es reicht darüber hinaus in die Sphäre der Konstitution des eigenen Selbstseins. Auch dieser Sachverhalt ist neu in der Kulturgeschichte. Das, was sich vordem in der

direkten oder medial gestützten individuellen Interaktion vollzog, findet nun in großer Vielfalt und auf unterschiedlichen Ebenen statt. Die aufgrund der Kommunikationsgesetze unvermeidliche Reaktion hinterlässt ebenso unausweichliche Spuren im Selbstverhältnis. Nun lassen sich diese Rahmenbedingungen der Selbstkonstitution nicht, das ist der dritte Akzent, linear nachverfolgen. Vielmehr finden sie sich auf die Einheit eines Selbstbildes fokussiert, das als solches unhintergebar ist, so wenig es jemals abschließend gegeben sein kann. Die – technisch ermöglichte, aber daraus noch nicht zwingend abzuleitende – Konjunktur der Bild-Kommunikation im Netz passt exakt zur Notwendigkeit der Präsentation von Bildern, die als Vorgabe für das eigene Selbstbild in Betracht kommen.

Auch dieser Sachverhalt ist, an sich selbst besehen, uneindeutig. Denn die Vielzahl der präsentierten Bilder zielt zwar auf eine Aneignung im Zusammenhang des jeweiligen Selbstbildes, kann aber den Mechanismus, der zur Bildlichkeit der eigenen Selbstkonstitution veranlasst, nicht begründen. Es ist vielmehr die unausgesprochene Notwendigkeit, sich selbst im Bild zu ergreifen, das Resultat eines unmittelbaren Sich-Gegebenseins, wie es in der Idee des wahren Bildes seiner selbst verankert ist.

Auch hier ist die *Religion*, die um das wahre Bild weiß, als aufklärende Deutung des im Netz angesprochenen Zwangs zum Selbstbild von Belang. Dabei wird der Ort des wahren Bildes in der unbedingten Selbstdarstellung Gottes in Christus erkannt; in dem Menschenleben also, das sich im Durchgang durch verschiedene, allesamt unzureichende Bild-Angebote am Ende – und zwar unter Einschluss des eigenen Todes – als Bild Gottes auszeichnet. Aus der Teilhabe an diesem wahren Bild folgt ein gelassener, aber durchaus engagierter

und kritischer Umgang mit den Bild-Angeboten der digitalen Welt.

7.3 Der Austausch und die Verlässlichkeit

Vieles zu wissen, darin im Bild seiner selbst mit sich eins zu sein – die Bedingungen dafür lassen sich mit Hilfe einer gedanklich strengen religiösen Deutung klären. Dasselbe gilt nun auch für die Frage nach dem Woher des Wissens.

Es macht den ersten, nicht unwesentlichen Grund des Wissens aus, dass die Verknüpfungen, in denen das einzelne Wissen sich bewegt, vor der Eigenaktivität des Wissens schon sich gegeben sind. Die unendlich vielfältigen Verknüpfungen des Netzes stehen bereit – und übertreffen um ein Vielfaches die Wissenstresore, die in Bibliotheken und Museen angelegt waren. In diese Prozesse der Wissensbildung einzutreten, geht zwar auf eigenen Entschluss und eigenes Tun zurück, ist aber doch schon getragen von der Vermutung, hier und nirgends sonst verlässliche Auskunft über Sachverhalte in der Welt und angemessene Bilder seiner selbst zu finden. Man kann dieses Verwobensein von Interaktionsstrukturen und Interaktionsvorgängen als eine gegenwärtige Gestalt des objektiven Geistes identifizieren.

Gleichwohl bleibt das Gewebe des Ganzen nicht unanfällig für Verzerrungen und Fehlorientierungen. Sie ergeben sich immer dann und mit wachsender Wahrscheinlichkeit, wenn, wie wir das soeben sagten, das Viele an die Stelle des Ganzen gerückt wird und wenn die Menge der Bilder schon die Notwendigkeit der bildhaften Selbsterfassung begründen soll.

Es bedarf daher explizit der Kriterien der Verlässlichkeit, wenn man sich auf dem unvermeidlichen Feld der Kommu-

nikation bewegt. Diese lassen sich nun nicht abstrakt festhalten; sie ergeben sich vielmehr aus den Gesichtspunkten, die wir schon erörterten: dem Gedanken des Ganzen und der Authentizität des individuellen Bildes. Erst dann und genau da, wo diese Deutungen vollzogen werden, stellt sich die Gewissheit einer Verlässlichkeit auch des kommunikativen Austauschs ein. Die Religion ist, abermals, eine verständnisfördernde Deutung der digitalen Welt. Hier geht es um ein Verständnis des objektiven Geistes als *Geist Gottes* oder als Heiliger Geist.

Auch hier verhält es sich so, dass sich Verlässlichkeit bereits in den aktuellen Kommunikationsvollzügen vorfindet und finden lässt. Jede Sachlichkeit der Mitteilung und jede Freiheit der Ansprache greifen auf dieses Moment zurück. Doch es bedarf zugleich eines kritischen Blicks auf die Grundlagen dieser Verlässlichkeit, wenn man sich auf dieses oder jenes verlassen möchte.

7.4 Religion als Modus des digitalen Lebens und seine theologische Explikation

Die letzten Bemerkungen haben es bereits angedeutet: Die hier vorgestellten religiösen Deutungen bleiben in der alltäglichen Netzpraxis durchaus implizit; weder können noch müssen sie in die mitteilungspraktischen oder anredegesättigten Kommunikationen eingehen. Es reicht vielmehr, wenn sie zu einem *Habitus* beitragen, der dazu hilft, mit den Möglichkeiten und Grenzen der digitalen Welt umzugehen. Dass es dieses Hintergrunds bedarf, daran muss man festhalten. Dessen Unerlässlichkeit erweist sich nicht zuletzt darin, dass auch diejenigen, die nicht die hier vorgestellte christlich-religiöse Deutung teilen, nach anderen Deutungsschemata

Ausschau halten müssen, wenn sie sich nicht einfach den Phänomenen der Vielfalt der Mitteilungen und der Menge der Bilder anheimgeben wollen. Von der Verborgenheit der religiösen Grundhaltung in der digitalen Welt sind auch diejenigen bestimmt, die sich selbst explizit religiös deuten.

Gleichwohl ist es nötig, die Hintergründe und Voraussetzungen religiöser Deutungen in der digitalen Welt auch auszuformulieren und gedanklich genau zu artikulieren. Das ist die Aufgabe der *Theologie*, und zwar, wenn man hier eine Spezifizierung vornehmen will, einer hermeneutisch orientierten Fundamentaltheologie. Sie erörtert die Bedingungen, unter denen in der digitalen Welt dann diejenigen religiösen Vorstellungen zum Zuge kommen, die für eine kirchlich-gemeinschaftlich praktizierte Religion von Bedeutung sind. Es hatte sich ja bereits in unserer hermeneutisch-theologischen Arbeitsweise angedeutet, wie unerlässlich es ist, auf die Funktion des Gottesgedankens zu verweisen; wie wenig die Bildtheorie ohne das Bild Christi auskommt; wie sehr die Erörterung des Geistes von der Präsenz Gottes im Geist lebt. Es lassen sich daher alle anschaulich auftretenden religiösen Gehalte auch auf dem Anforderungsniveau der digitalen Welt reformulieren. Das wäre eine Aufgabe, die in Angriff zu nehmen sich lohnen würde und die als Voraussetzung kirchlicher Auftritte in der digitalen Welt ratsam wäre.

»Woher weißt du das alles?« Das Resultat einer theologischen Kritik der digitalen Welt besagt, dass auch diese Welt in ihren spezifischen und bisher neuen Selbstdarstellungsformen aus Gott kommt, von Gott gehalten wird und auf Gott zugeht. Das aber ist in dieser digitalen Welt auch gedanklich zu verantworten.