

Begriffe zwischen Imagination und Begehren

Sakramentales Denken im Paradigma der Digitalität

Annette Langner-Pitschmann

Je enger eine Partnerschaft ist, desto deutlicher treten die herkunftsbedingten Unterschiede zwischen den Beteiligten zu Tage: Diese Erfahrung darf wohl zum *common sense* moderner Beziehungsgestaltung gezählt werden. Den unüberbietbaren Ernstfall dieser Differenzerfahrung schildert Karl Rahner gegen Ende seines *Grundkurses* in seinen „Bemerkungen zum christlichen Leben“. „Sakrament“, so hält er dort fest, „ist in dem Sinne Dialog und Partnerschaft zwischen Gott und Mensch, wie ein solches Verhältnis dann und dort gedacht werden muss, wo die Partner von einer solchen Verschiedenheit radikaler Art sind, wie es eben der absolute Gott und seine Kreatur sind.“¹

Zur Klärung dieser Beziehung hat die christliche Theologiegeschichte durch die Jahrhunderte ein breites Instrumentarium entwickelt. Für die Analyse des sakramentalen Geschehens grundlegend ist dabei die begriffliche Unterscheidung zwischen Transzendenz und Immanenz. Sie dient über den Wandel der Epochen hinweg als Mittel der Wahl, um zu klären, auf welche Weise sich die so unterschiedlichen Partner im Sinne eines Heilsgeschehens begegnen können, ohne sich dabei entweder fremd zu bleiben oder aber ihre Verschiedenheit in übergriffiger Weise zu nivellieren.

Nun lässt sich beobachten, dass diese so zentrale Abgrenzung der Transzendenz gegen die Immanenz immer wieder neu dem jeweiligen ideengeschichtlichen Resonanzraum angepasst wurde. Während sie im Horizont der klassischen Metaphysik mit einer Zwei-Welten-Ontologie verbunden wurde, nahm sie in der vernunftkritischen Perspektive der Neuzeit den Sinn eines Grenzbegriffs transzendentalen Denkens an.² Womöglich ist es nicht zuletzt diese Sensibilität für

¹ K. Rahner, Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums. Freiburg⁸1997, 411.

² Eine Zusammenfassung dieser Entwicklung findet sich etwa bei C. Danz,

die sich wandelnden Denkvoraussetzungen, die für die so stabile Brauchbarkeit der Transzendenz-Immanenz-Unterscheidung sorgt.

Die folgenden Überlegungen widmen sich der Frage, welche denkerische Anpassungsleistung im Horizont der digitalen Gegenwart erforderlich sein könnte, damit die Konzepte von Transzendenz und Immanenz auch weiterhin konsistent gedacht werden können. Welche Denkgewohnheiten bringt die Kultur der Digitalität mit sich, und was gilt es im Hinblick auf die Kategorie der Sakramentalität zu bedenken, wenn sie auch in diesem Raum der Gegenwart Resonanz erzeugen soll? Dabei geht es weniger um die mit den Begriffen von Transzendenz und Immanenz verbundenen Inhalte, sondern vielmehr um die Auffassung darüber, wie diese Begriffe entstehen und auf welche Weise sie mit dem Glaubensvollzug in Wechselwirkung treten.

Am Beginn der Überlegungen steht dabei ein Blick auf die Herausforderungen, mit denen das sakramentale Denken aus Sicht des katholischen Lehramts gegenwärtig konfrontiert ist. Zwei Schlaglichter auf den techniksoziologischen Diskurs dienen anschließend dazu, diese Perspektive zu weiten. Die Erkenntnisse aus diesen Skizzen werden in einer Zwischenbilanz und in einem abschließenden Ausblick auf die theologische Ausgangsfrage zurück bezogen. Die Bedingungen digitaler Welterschließung, so lautet die dabei zu diskutierende Annahme, bringen Experten*innen im spielerisch-heuristischen Umgang mit Begriffen und Deutungskategorien hervor. Diese Expertise gilt es, für den Gebrauch der Kategorien von Transzendenz und Immanenz zu nutzen, um das sakramentale Denken in einer angstbefreiten und tragfähigen Weise in die Gegenwart zu integrieren.

1. Sakramentales Denken

Die biblische Vorstellung von Gott birgt eine Tendenz zur Unübersichtlichkeit. Sie kreist um die Überzeugung, dass Gott sich in der Geschichte offenbart. Auf diese Weise konterkariert sie jede säuberliche Trennung zwischen der raumzeitlich gebundenen Lebenswirk-

Transzendenz/Immanenz. V. Fundamentaltheologisch, in: H.-D. Betz (Hg.), Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft, Tübingen ⁴2008, 553–554.

lichkeit des Menschen und der immateriellen und zeitlosen Verfasstheit der göttlichen Wirklichkeit.

Die dogmatische Reflexion fasst diese tendenziell unübersichtliche Struktur des christlichen Glaubens im Begriff des sakramentalen Denkens zusammen:

„Mit ‚sakramentalem Denken‘ ist die Überzeugung gemeint, dass Gottes Geschichte mit den Menschen sich in geschichtlich greifbaren Ereignissen, in Handlungen und Begegnungen ereignet: Diese werden zu Zeichen der Nähe Gottes (...). Sakramentales Denken meint: Gott teilt sich den Menschen leibhaftig mit, bringt sich leibhaftig in Erfahrung.“³

Sakramentales Denken verbietet – negativ gesprochen – die mythische Vorstellung des Göttlichen als über die Geschichte und Geschicke der Menschen erhaben. Es wertet umgekehrt – positiv gesprochen – den Menschen auf, indem es seine körperliche Anwesenheit in Gegenwart und Gemeinschaft zum Ort göttlicher Präsenz erklärt.⁴ Sakramentales Denken unterstellt dabei, dass diese ‚Nähe Gottes‘ von einem Diffundieren Gottes in die Geschichte hinein unterschieden werden kann.

Die christliche, insbesondere aber die katholische Konzeption sakramentaler Vollzüge hat nun diverse Strategien entwickelt, um das sakramentale Denken vor der Verwechslung mit einem reduktionistischen Denken zu bewahren. Besonders einprägsam ist hier die Formel von der Wirksamkeit der Sakramente *ex opere operato*. Fundament und Anfang des sakramentalen Geschehens, so der Kern dieser Lehre, ist das Erlösungshandeln Jesu Christi. ‚Subjektive‘ Momente wie der persönliche Glaube und die Offenheit für das göttliche Heil sind angesichts dieser ‚objektiven‘ Grundlage sakramentaler Vollzüge niemals deren Initialmoment, sondern immer erst Reaktion auf die „Vor-Gabe Gottes“⁵. Die Pointe dieses Zugriffs besteht in dem Gedanken, dass im Sakrament „eine eschatologisch

³ F.-J. Nocke, Allgemeine Sakramentenlehre, in: Th. Schneider, B.-J. Hilberath (Hg.), Gnadenelehre, Ekklesiologie, Mariologie, Sakramentenlehre, Eschatologie, Trinitätslehre (Handbuch der Dogmatik, Bd. 2), Düsseldorf²2002, 188–225, 191 (kursiv im Original).

⁴ Vgl. ebd., 192.

⁵ Ebd., 221.

neue Wirklichkeit (...) unableitbar auf den Menschen zukommt und alle Erwartungen übersteigt“⁶.

Dieser Systematisierungsversuch der Scholastik wurde in der Geschichte der katholischen Dogmatik wiederholt problematisiert, nicht zuletzt im Zuge der anthropologischen Wende im Umfeld des eingangs zitierten Karl Rahner. Aus der Perspektive einer erkenntnistheoretisch zurückhaltenden Theologie, die bei der Konstitution menschlicher Existenz ihren Ausgang nimmt, mündet der Ansatz bei der Eigenmacht Gottes in die Entfremdung des Sakraments von denjenigen, die es empfangen. Demgegenüber wird die transzendente Anlage des Menschen – in der philosophischen Analyse Hans Blumenbergs die Erfahrung, „allemal (...) sich selbst unerschwinglich“⁷ zu sein – als Grundlage des sakramentalen Geschehens hervorgehoben und zum Ausgangspunkt seiner Deutung gemacht.

Ein kirchliches Dokument aus jüngster Zeit legt diese Kontroverse zwischen dem Ansatz bei der Transzendenz der unableitbaren Gnade Gottes und dem Ansatz bei der Immanenz der existenziellen Unruhe des Menschen neu auf. Die Verlautbarung der Internationalen Theologischen Kommission mit dem Titel *Die Reziprozität zwischen Glaube und Sakramenten in der sakramentalen Heilsordnung* geht dabei von der Diagnose aus, dass sich das sakramentale Denken in einer multifaktoriell bedingten Krise befinde. Als wesentliche Ursache betrachtet sie eine „radikale Orientierung an einer empiristischen und naturalistischen Gewissheit“⁸, d. h. die Prägung der Gegenwart durch eine Perspektive, in welcher der metaphysische Raum einer transzendenten Wirklichkeit nicht auftaucht.

Die Kommission macht nun für diese Perspektive eine Begleiterscheinung aus, die für die folgenden Überlegungen als Anknüpfungspunkt dienen soll. Der an Wissenschaft und Technik ausgerichtete Mensch hegt demnach nicht nur eine verkürzte Sicht auf die Wirklichkeit, sondern zugleich auch eine verkürzte Sicht auf das

⁶ E.-M. Faber, Einführung in die Katholische Sakramentenlehre, Darmstadt³2012, 191.

⁷ H. Blumenberg, Transzendenz und Immanenz, in: K. Galling (Hg.), Religion in Geschichte und Gegenwart. Tübingen³1962, 989–997, 996

⁸ Deutsche Bischofskonferenz (Hg.), Internationale Theologische Kommission: Die Reziprozität von Glaube und Sakramenten in der sakramentalen Heilsordnung. Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 223, 3. März 2020, 11.

Wesen unserer Begriffe. Die Krise des sakramentalen Denkens wurzele in einer Krise des „Repräsentationsdenkens“: Wer die Wirklichkeit als ein „Konglomerat bloßer Fakten“ betrachte, für den stellten Begriffe nichts weiter als „bloße Konstruktionen des Menschen“ dar, mit denen er dieses Konglomerat „zu ordnen versucht“⁹. Als Voraussetzung eines gesunden sakramentalen Bewusstseins betrachtet die Kommission dagegen die Auffassung, dass die Wirklichkeit „Ausdruck einer von Gott gewollten Ordnung“ ist und unsere Begriffe als „sakramentale Spiegel“¹⁰ dieser Ordnung fungieren.

Aus Sicht der Theologischen Kommission entscheidet sich an der Auffassung darüber, was ein Begriff ist, nicht allein die Integrität des Sakramentenverständnisses, sondern die des Glaubens als solchem. Wer nämlich Begriffe als konstruierte Ordnungswerkzeuge betrachte, nehme „die Dissoziation [...] zwischen dem personalen Akt des Glaubens (*fides qua*) einerseits und der begrifflichen Darstellung des Glaubens (*fides quae*) andererseits“¹¹ in Kauf. Unter der Voraussetzung einer metaphysisch zurückhaltenden Lesart menschlicher Konzepte und Kategorien wird der Glaube nach Meinung der Kommission der Dysfunktionalität preisgegeben, insofern seine Versprachlichung prinzipiell nicht in die Tiefe seiner Einstellungen und Vollzüge hinabreiche.

Nun erschließt sich die Auffassung von Begriffen als Abbildern eines göttlichen Kosmos im 21. Jahrhundert womöglich nicht mehr allen Menschen – selbst dann nicht, wenn sie ethisch wie intellektuell „guten Willens“ sind. Für eine Theologie, die sich auch 50 Jahre nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil noch an dieser Zielgruppe orientiert, empfiehlt sich daher ein differenzierender Blick auf die von der Kommission in den Raum gestellte Alternative bzw. ihre Konsequenzen. Die folgenden Überlegungen widmen sich dieser Aufgabe. Dabei setzen sie nicht bei der Kritik der von der Kommission vorausgesetzten Auffassung menschlicher Konzepte an. Stattdessen leuchten sie die Interpretation von Begriffen im Sinne vom Menschen geschaffener Werkzeuge zur Welterschließung noch einmal aus – in der Hoffnung, zeigen zu können, dass sich menschliche Konzepte auch in dieser Perspektive womöglich doch mit der Tiefendimension der *fides qua* vermitteln lassen.

⁹ Ebd., 10.

¹⁰ Ebd.

¹¹ Ebd.

Dies geschieht in zwei Anläufen. Im ersten Schritt wird ausgehend von der begrifflichen Unterscheidung zwischen ‚analog‘ und ‚digital‘ gezeigt, dass selbst sehr junge Konzepte, die allem Anschein nach weniger der Spiegelung des Kosmos, als vielmehr der Orientierung in einer komplexen Handlungsrealität dienen, durchaus mit den Tiefenschichten unserer Erfahrung verbunden sein können. In der Rekonstruktion entsprechender Plädoyers aus dem Bereich der Techniksoziologie wird nebenbei auch das in der Verlautbarung unterstellte Bild relativiert, demzufolge der Mensch der technologisch geprägten Gegenwart auf die eindimensional empirische Oberfläche des Daseins beschränkt bleibt. Die herangezogenen Entwürfe nämlich beschreiben den durch das technologische Paradigma bestimmten Menschen als ein Wesen, das auf vielschichtige und dynamische Weise in die unübersichtliche Wirklichkeit der Gegenwart eingebunden ist.

Auf einen bilanzierenden Rückbezug des skizzierten Bildes auf die theologische Ausgangsfrage folgt ein zweiter Anlauf, der die behauptete Beziehung zwischen Sprache und Handlungsrealität im digitalen Paradigma näher in den Blick nimmt. Dabei wird auf eine wahrnehmungstheoretische Position Bezug genommen, der zufolge die Verbindung zwischen der analytischen Oberfläche und der komplexen Tiefendimension der Erfahrung durch ein Zusammenspiel von Begehren und Einbildungskraft gewährleistet wird. Auf dieses Band, so der Ausblick am Ende des Textes, können wir uns auch dann verlassen, wenn es darum geht, die Kontinuität zwischen Vollzug und Versprachlichung des christlichen Glaubens im Horizont eines nachmetaphysischen Begriffsverständnisses zu denken.

2. Digitale Kultur

Der Begriff des Digitalen kennt mindestens zwei Verwendungsweisen. Im engeren Sinn der Rede von digitaler Technologie bzw. von digitalen Medien verweist er auf die binäre Form elektronischer Datenverarbeitung und bildet damit den Gegenbegriff zum Analogen. In einem weiteren Sinn allerdings gelten analoge Größen ihrerseits als Kandidat*innen der Digitalität – dann nämlich, wenn ein Zeitalter, eine Gesellschaft oder eine Revolution als ‚digital‘ qualifiziert wird. ‚Digital‘ spezifiziert dann offenbar mehr als eine informationstechnologische Struktur.

Worin dieses ‚mehr‘ besteht, lässt sich im Anschluss an die soziologischen Analysen von Armin Nassehi und Felix Stalder präzisieren. Ersterer untersucht die Entstehungsgeschichte digitaler Gesellschaften und setzt dabei bei der „techniksoziologischen Intuition“¹² an, dass neue Technologien für ihren Erfolg wesentlich von ihrer Anschlussfähigkeit an gesellschaftlich gegebene „Erwartungsstrukturen“¹³ abhängen. Vor diesem Hintergrund spitzt er seine These auf die Formulierung zu, „dass die moderne Gesellschaft bereits ohne die digitale Technik in einer bestimmten Weise digital ist“¹⁴. Die für die Nachfrage nach digitalen Technologien ausschlaggebenden Grundmuster, darunter Disziplinierung und Selbstkontrolle, seien bereits im „prädigitalen“ Stadium der Gesellschaft vorhanden gewesen¹⁵. Die Einführung digitaler Technik sei folglich weniger eine revolutionäre Veränderung der Formen sozialen Lebens, sondern vielmehr ihre „logische Konsequenz“¹⁶.

In gleicher Weise relativiert auch Felix Stalder die Behauptung einer grundlegenden Umwälzung der Verhältnisse als einer Folge digitaler Mittel.

„Die neuen Technologien konnten erst entwickelt werden, nachdem eine Vorstellung formuliert worden war, was mit ihnen möglich sein sollte. Verbreiten konnten sie sich nur dort, wo Bedarf für sie schon vorhanden war.“¹⁷

Krisenhafte Transformationsprozesse in der gesellschaftlichen Öffentlichkeit erscheinen hier nicht so sehr als Folge, sondern vielmehr als Voraussetzung digitaler Infrastruktur.

Für Stalder charakterisiert „Digitalität“ vor diesem Hintergrund all jene „Verbindungen zwischen Menschen und zu Objekten“¹⁸, die auf der Grundlage digitaler Infrastruktur reproduziert oder auch neu geschaffen werden. Zwischenmenschliche Handlungszusammenhänge sind hierin ebenso eingeschlossen wie Interaktionen von „mensch-

¹² A. Nassehi, *Muster. Theorie der digitalen Gesellschaft*, München 2019, 16.

¹³ Ebd.

¹⁴ Ebd., 11.

¹⁵ Vgl. Ebd., 15.

¹⁶ Ebd., 11.

¹⁷ F. Stalder, *Kultur der Digitalität*, Berlin ⁴2019, 21–22.

¹⁸ Ebd., 17.

lichen und nichtmenschlichen Akteuren¹⁹, wie sie in der Operationalisierung von Gütern oder in der Realisierung von Dienstleistungen stattfinden. In der Perspektive dieser Definition der Digitalität stellen sich ‚das Digitale‘ und ‚das Analoge‘ nicht länger als zwei distinkte Sphären der Handlungswirklichkeit dar. „Digitale Infrastrukturen“ haben sich, so Stalder, dergestalt in der Materialität des Alltags „breitgemacht“²⁰, dass sie nicht länger bewusst wahrgenommen werden.

Wie kommt es nun, dass wir in unserem Sprachgebrauch an der Leitdifferenz von Digitalität und Analogizität festhalten, obwohl unsere Erfahrungswirklichkeit von einer derartigen „Hybridisierung“²¹ von digitalen und analogen Handlungsmomenten bestimmt ist? Eine Anregung zur Beantwortung dieser Frage findet sich beim französischen Soziologen Bruno Latour, der bereits 1991 die Verwobenheit von menschlichen und technischen, kulturellen und natürlichen Aspekten der Wirklichkeit analysiert hat.

Wie Stalder spricht auch Latour von einer Hybridisierung der Erfahrungswirklichkeit, die von „Mischwesen zwischen Natur und Kultur“²² bewohnt ist. Er betont, dass diese Mischung nicht als eine „Mittelposition“²³ zwischen zwei klar unterscheidbaren Bestandteilen vorgestellt werden kann, sondern dass es sich beim hybriden Objekt um eine „innige Verschmelzung“ handelt, „in der sich die Spuren der beiden Komponenten Natur und Gesellschaft verwischen“²⁴. Als Beispiele solcher Hybride dienen ihm so unterschiedliche Phänomene wie „das Ozonloch“²⁵, „Verhütungsmittel“²⁶, „Drogen auf Rezept“, „Wale mit Funksendern“ und schließlich auch „Datenbanken“ und „digitale Maschinen“²⁷. In Phänomenen dieser Art erkennt Latour einen „gordischen Knoten“, in dem „Himmel und Erde (...), Menschliches und nicht Menschliches“²⁸ ineinander verschlungen sind.

¹⁹ Ebd., 18.

²⁰ Ebd., 20.

²¹ Ebd.

²² B. Latour, *Wir sind nie modern gewesen. Versuch einer symmetrischen Anthropologie*, Berlin ⁷2019, 19.

²³ Ebd., 70.

²⁴ Ebd.

²⁵ Ebd., 66.

²⁶ Ebd., 8.

²⁷ Ebd., 65.

²⁸ Ebd., 9.

Die Beziehung des modernen Denkens zu den hybriden Objekten weist für Latour eine paradoxe Struktur auf. Einerseits strebe die Geisteshaltung der Moderne danach, den Knoten zu zerschlagen. Sie unterstelle, dass sich die Wirklichkeit auf „zwei vollkommen getrennte ontologische Zonen“²⁹ aufteile und „reinige“³⁰ die hybriden Objekte durch die Analyse in Dinge und Tatsachen einerseits sowie Menschen und Machtbeziehungen andererseits. In diesem Zusammenhang habe die Moderne mit den Naturwissenschaften einerseits und den Gesellschaftswissenschaften andererseits zwei Formen der Kritik hervorgebracht, welche aus entgegengesetzten Richtungen an den komplexen Objekten unserer Erfahrungswirklichkeit natürlich Gegebenes von sozial Konstruiertem zu unterscheiden versuchten.³¹

Andererseits, so Latour, sei das hochgradig unübersichtliche Ausgangsmaterial dieser Ordnungsneigung seinerseits ein Produkt des modernen Umgangs mit der Wirklichkeit. Nicht erst die ordnende Reflexion, sondern bereits die Herstellung hybrider Objekte; nicht erst die Trennung, sondern bereits die „Vermittlung“ bzw. „Übersetzung“³² zwischen Kultur und Natur seien genuine Aspekte moderner Existenz. Im Gegensatz beispielsweise zu Zygmunt Bauman, der die moderne Rationalität mit einem ebenso pathologischen wie demokratiegefährdenden Ordnungszwang gleichsetzt, sieht Latour die Moderne damit durch die paradoxe Gleichzeitigkeit von Analyse und Synthese ambivalenter Strukturen gekennzeichnet.

Latour fasst das Verhältnis zwischen der „gordischen“ Verschmelzung kultureller und natürlicher Elemente in unserer Erfahrungsrealität und ihrer Trennung anhand unserer Ordnungsbegriffe in einem Bild zusammen:

„Mit den großen Massen der Natur und der Gesellschaft verhält es sich wie mit den erkalteten Kontinenten in der Tektonik der Erdplatten. Wenn wir ihre Bewegung verstehen wollen, müssen wir uns in jene brodelnden Gräben hinabgeben, wo das Magma ausbricht und von wo aus sehr viel später und sehr viel ferner, durch Erkaltung und fortschreitende Aufschichtung, die beiden

²⁹ Ebd., 19.

³⁰ Ebd., 19.

³¹ Vgl. ebd., 50–51.

³² Ebd.

kontinentalen Platten entstehen, auf denen wir mit beiden Beinen fest auf der Erde stehen.“³³

Im Hinblick auf die Ausgangsfrage nach der Beziehung der menschlichen Kategorien zu den hybriden Objekten legt dieses Bild zwei Assoziationen nahe. Zum einen besagt es, dass sich beide Größen im Hinblick auf ihren erkenntnistheoretischen Aggregatzustand voneinander unterscheiden. Während die fluiden ‚Mischwesen‘ eine Eigendynamik aufweisen, die sich mit sprachlichen Mitteln nicht vollständig einholen lässt, bieten die soliden Ordnungsraster einen systematischen Standpunkt, von dem aus der Blick in die Tiefe des brodelnden Magmas überhaupt erst möglich wird.

Zum anderen deutet es an, dass die vorbegrifflichen Prozesse und die begrifflichen Muster trotz ihrer unterschiedlichen Beschaffenheit durch Aufschichtungen miteinander verbunden, d. h. durch eine innere wechselseitige Bezogenheit gekennzeichnet sind. Die Tatsache, dass der Mensch zum Zweck der Ordnung und Handlungsorientierung Begriffe hervorbringt, ist in der Logik dieses Bildes also nicht gleichbedeutend damit, dass diese Kategorien vom Bezugspunkt ihrer Beschreibung abgeschnitten wären. Insofern der Mensch Urheber sowohl der ‚Reinigung‘ als auch der ‚Vermittlung‘ ist, entstammen die distinkten Begriffe und die komplexen Hybride dem gleichen Ursprung.

3. Zwischenbilanz

Aus den bisherigen Überlegungen lässt sich ein erster Impuls für die Frage nach der Sakramentalität im Horizont der Digitalität gewinnen. So ist dem Text der Verlautbarung die Auffassung vorangestellt, dass gegenwärtige Zeitgenoss*innen in der Wirklichkeit grundsätzlich nicht mehr als ein „Konglomerat bloßer Fakten“ erkennen und mehrheitlich einem „Machbarkeitsdenken“³⁴ anhängen. Die Anthropologie Latours regt – unabhängig davon, ob man ihr inhaltlich in vollem Umfang folgt – zu einem anderen Bild an. Demnach erblickt auch der gegenwärtig denkende Mensch in der Wirklichkeit nicht

³³ Ebd., 117.

³⁴ DBK, Reziprozität (s. Anm. 8), 12.

länger nur ein Konglomerat an Tatsachen, sondern einen Komplex aus Fakten und Werten, aus Gegebenheit und Interesse, aus Widerfahrnis und Setzung. Damit erscheint dieser Mensch als ein Wesen, das gleichzeitig mit der Herstellung neuer Realitäten und dem Verstehen ihrer Implikationen befasst ist und mithin niemals nur danach fragt, wie sich Verhältnisse proaktiv herstellen lassen, sondern immer auch danach, wie sie sich reaktiv bewältigen lassen.

In diesem Modell entspringen ordnende Begriffe eben dieser Spannung zwischen Hinnahme und Gestaltung. Während die Verlautbarung die Vorstellung einer „bloßen Konstruktion“ von Begriffen mit ihrer rückhaltlosen Kontingenz gleichzusetzen scheint, erweist sich die Konstruktion von Kategorien vor dem Hintergrund von Latours Entwurf als unabdingbare Notwendigkeit. Zwar gibt es einen Spielraum der Kontingenz in der Frage, *welche* Konzepte im Einzelnen auf den Plan gerufen werden. *Dass* der Mensch sich begrifflich orientiert, ist hingegen zwingend, insofern ohne Begriffe jeder Versuch der Erschließung und Aneignung hybrider Realitäten blind wäre.

Aus der Perspektive einer metaphysischen Begriffsauffassung lässt sich an dieser Stelle einwenden, dass eine derart in den Niederungen menschlicher Welterschließungsvorgänge gegründete Unbedingtheit nicht hinreicht, um unsere Konzepte für die Anforderungen sakramentalen Denkens zu rüsten. Schließlich unterscheidet sich die sakramentale Wirklichkeit maßgeblich von den Hybriden im Sinne Latours. Anders als im Falle hybrider Realitäten sind Unverfügbarkeit und Widerfahrnis im Falle der Sakramente nicht ein Nebeneffekt ihrer hohen Komplexität, sondern eine Begleiterscheinung ihres transzendenten Ursprungs. Anders als jene also, sind diese nicht aus dem synthetischen Denken des Menschen herleitbar, sondern bleiben in unableitbarer Weise an den Gedanken der Gnade Gottes gebunden.

Die „Verwicklung“ von „Himmel und Erde“ in einem hybriden Phänomen wie der digitalen Infrastruktur kann in ontologischer Hinsicht also nicht mit der Berührung von Transzendenz und Immanenz im Sakrament gleichgesetzt werden. In Hinsicht auf die Beziehung des Menschen zur fraglichen Realität lässt sich dagegen eine Parallele ausmachen. Im einen wie im anderen Fall empfinden wir eine Diskrepanz zwischen der dichten Realität unserer Erfahrung und den distinkten Begriffen, anhand derer wir diese Realität deuten. Die Unterscheidung zwischen digitalen und analogen Aspekten der Handlungsrealität gleicht der Unterscheidung zwischen trans-

zendenten und immanenten Momenten des Sakramentenvollzugs – bei allen kategorialen Verschiedenheiten – darin, dass sie die fragile Erfahrung zwar stellenweise erhellt, aber nicht vollständig ausleuchtet. Vollzug und Beschreibung sind im profanen Kontext der Beziehung zwischen Mensch und Technik ebenso wie im sakralen Kontext der Beziehung zwischen Mensch und Gott niemals deckungsgleich.

Die skizzierten techniksoziologischen Analysen zeigen jedoch, dass der Mensch ungeachtet dieser Inkongruenz Beschreibungskategorien findet, die ihm eine tragfähige Beziehung zu seiner Umwelt ermöglichen. Er bewegt sich dabei fortlaufend zwischen dem Vollzug des Alltags, in dem die Unterscheidung zwischen ‚natürlich‘ und ‚kulturell‘, ‚analog‘ und ‚digital‘ unthematisch bleibt, und der analytischen Reflexion dieses Vollzugs, die insbesondere dann erforderlich wird, wenn er ins Stocken kommt und seine Selbstverständlichkeit verliert. Angesichts dessen verlässt er sich auf den heuristischen Wert seiner Kategorien und übt sich mit spielerischem Ernst in ihrer Anwendung.

Womöglich ließe sich in dieser Beziehung des Menschen zum ‚Magma‘ gegenwärtiger Welterfahrung eine nachmetaphysische, aber gleichwohl tragfähige Form sakramentaler Offenheit ausmachen. Zu klären wäre dann allerdings, worin das Band besteht, das die Erdoberfläche der Begriffe mit der Tiefe der Erfahrungsvollzüge verbindet. Welche Instanz gewährleistet die Kontinuität zwischen Erleben und Analyse – oder, um das Anliegen der Verlautbarung aufzugreifen, zwischen *fides qua* und *fides quae*? Dieser Frage soll im Folgenden wiederum anhand eines techniksoziologischen Entwurfs nachgegangen werden, aus dem abschließend ein zweiter Impuls für den theologischen Diskurs abzuleiten sein wird.

4. Imagination und Begehren

In einer Studie mit dem Titel *The Post-Digital Membrane* argumentieren Robert Pepperell und Michael Punt in ähnlicher Weise wie die hier bereits diskutierten Ansätze für eine Kontinuität zwischen Mensch und Technik. Sie führen in diesem Kontext die Metapher der Membran ein und erläutern deren Sinn wie folgt:

„The metaphor we use in this book is that of a biological membrane, a lubricating sheath that gives form to complex phenomena [...] at the same time as enabling a continuity between them. The power of the membrane metaphor is its dual and contradictory function: like a transparent wall, it both connects and divides.“³⁵

Das Bild einer durchlässigen Hülle zwischen den verschiedenen Aspekten der Erfahrung soll dazu verhelfen, komplexe Phänomene als gegen andere Phänomene abgegrenzt und zugleich mit ihnen verbunden zu denken. Es lässt sich damit als Versuch lesen, die von Latour als maßgeblich ausgewiesene Aufgabe einer gleichzeitigen Betrachtung der paradoxen Bewegungen von Trennung und Vermittlung zu bearbeiten.

Auch Punt und Pepperell kommen zu dem Schluss, dass sprachliche Differenzierungen wie die zwischen ‚echt‘ und ‚künstlich‘, natürlich und technisch, eine genuine „linguistische Bedeutsamkeit“³⁶ aufweisen. Im Sinne Stalders und Latours halten sie fest, dieser heuristische Wert dürfe nicht verschleiern, dass die damit gemeinten Aspekte der Wirklichkeit eine „nahtlose Kontinuität“³⁷ aufweisen.

Das Augenmerk von Punt und Pepperell gilt nun der Frage, wodurch diese Kontinuität garantiert wird. Zum Beginn ihrer diesbezüglichen Überlegungen korrigieren sie die im alltäglichen Sprachgebrauch bisweilen nahe gelegte Auffassung³⁸, ein technologisches Mittel stelle einen eigenständigen Akteur dar, der dem Menschen als eine ihm äußerliche Größe entgegentrete. Stattdessen sei es als materielle Manifestation der Vorstellungen zu verstehen, die der Mensch aus seinem Begehren heraus entwickle:

„(T)echnology is neither autonomous nor external to human consciousness. Rather, it is better understood as an actualisation

³⁵ R. Pepperell, M. Punt, *The Post-Digital Membrane*, Bristol 2000, 2.

³⁶ Ebd., 84.

³⁷ Ebd.

³⁸ Felix Stalder weist in ähnlicher Weise auf diese Problematik hin und führt als Beispiel die Rede vom „Internet“ als „Segen oder Fluch“ bzw. als „Schuldigem“ im Kontext sozialer Schwierigkeiten an. Er hebt dabei hervor, dass das dabei unterstellte Verständnis zu erheblichen Verzerrungen in der Wahrnehmung gesellschaftlicher Dynamiken führen kann (vgl. F. Stalder, *Kultur der Digitalität* (s. Anm. 17), 21).

of thought that transcends our ‚immaterial‘ consciousness. As a consequence, we must acknowledge technological artefacts as an aspect of our own imaginative desires and recognise that the things we make don't exist independently of us nor are we subject to their control, as some orthodox narratives suggest.³⁹

Indem Punt und Pepperell hervorheben, dass technologische Infrastruktur aus der produktiven Kapazität des Menschen hervorgeht, weisen sie die Rede davon zurück, dass sich der Mensch der Technik unterwerfe. Dagegen ist festzuhalten, dass sich im „orthodoxen Narrativ“ von der Eigenmacht der Technologie eine für die Gegenwart prägende Alltagserfahrung widerspiegelt. Zahlreiche Menschen erleben die Mittel insbesondere der digitalen Technologien – unabhängig von ihrem Ursprung – als widerständige Instanzen der Korrektur und Kontrolle. Das Wissen darum, dass die Technologie in der menschlichen Kreativität begründet ist, ändert demnach nichts daran, dass der Mensch sie als eine ihm äußerliche Größe erfährt.

Punt und Pepperell sind sich über diesen *double bind* in der Beziehung des Menschen zur Technik im Klaren. Sie wissen um den Eindruck, dass technologische Werkzeuge von außen in menschliche Handlungszusammenhänge intervenieren. Sie erklären diesen Eindruck damit, dass menschliche Vorstellungen, sobald sie in den festen Aggregatzustand eines technischen Objekts übergegangen sind, Verbindungen untereinander eingehen. Die Komplexität dieser Verbindungen übersteige nun das Vorstellungsvermögen, aus dem sie ursprünglich hervorgegangen seien:

„(O)ur tangible thoughts become entangled with other people's thoughts when they sense what we do, perhaps in ways that sometimes we are unable to predict, control or understand.“⁴⁰

Im Umfeld der „post-digitalen Membran“ erweist sich die menschliche Imagination damit als eine Konstante. Sie findet sich diesseits wie jenseits der Hülle, welche Mensch und Technik, Analoges und Digitales voneinander abgrenzt. Während sie einerseits in die Reflexion auf vorgefundene Aspekte der Natur eingebunden ist, wirkt sie

³⁹ M. Punt, R. Pepperell, Post-Digital Membrane (s. Anm. 35), 24.

⁴⁰ Ebd.

andererseits auch bei der Konstruktion neuer Manifestationen der Kultur und Technik mit.⁴¹ Wirklichkeitstheoretisch gewendet bedeutet dies, dass sich Realität und Imagination nicht als Gegensätze gegenüberstehen, sondern in Kontinuität verbunden sind.⁴² Die Tatsache, dass es vorgestellte Wirklichkeiten und wirkliche Vorstellungen gibt, zeugt davon.

Indem Punt und Pepperell der Imagination einen fundamentalen Stellenwert im Vorgang der Welterschließung einräumen, erhält ihre Deutung historischer Veränderungsprozesse einen anderen Akzent als diejenige von Nassehi und Stalder. Jene betonen den Primat gesellschaftlichen Wandels vor technischer Innovation. Für Punt und Pepperell dagegen bedarf es zur vollständigen Erklärung derartiger sozialer bzw. ökonomischer Prozesse eines Blicks auf deren anthropologische Voraussetzungen. In deren Kern stehe die Leiblichkeit des Menschen – und mit ihr die strukturelle Unmöglichkeit, menschliche Bedürfnisse jemals vollständig zu erfüllen. Dieser prinzipielle Begehrensüberschuss bilde das Vorzeichen menschlicher Existenz, ohne das sich weder Denken noch Handeln angemessen verstehen ließen. Auch für die Interpretation historischer Veränderungen gelte es, das gängige „robuste“ Deutungsparadigma von „Gesellschaft, Wirtschaft und Technologie“ gegen die sehr viel fragilere Triade von „Imagination, Technologie und Begehren“ einzutauschen.⁴³

Ausblick

Im Paradigma der Digitalität, so hatte die Zwischenbilanz festgehalten, zeigt sich, dass zentrale Konzepte und Differenzierungen aus der Spannung zwischen dem Erleben komplexer Phänomene und dem Versuch ihrer Aneignung hervorgehen. Offen blieb dabei die Frage: Lässt sich ein menschliches Vermögen ausmachen, das als Bindeglied zwischen Vollzug und Beschreibung in Frage kommt, ohne dass wir deshalb auf die äußerst voraussetzungsreiche (und in der

⁴¹ Vgl. Ebd.: „(T)he role of imagination is not only to reflect upon the world but also to become the world as we deposit part of our being in the things we make and do.“

⁴² Vgl. Ebd., 3.

⁴³ Ebd., 3–4.

Praxis bisweilen ideologiefällige) Idee einer Vernunft zurückgreifen müssen, die sich durch den „Zugang zum metaphysischen Sein“⁴⁴ auszeichnet?

Der Ansatz von Punt und Pepperell regt dazu an zu prüfen, inwieweit die menschliche Vorstellungskraft diese Garantie übernehmen kann. Die Durchlässigkeit der Membran, die das ‚Echte‘ vom ‚Künstlichen‘, das ‚Natürliche‘ vom ‚Technischen‘ zugleich gegeneinander abgrenzt und verbindet, geht für sie darauf zurück, dass beide Pole der Erfahrung, ebenso wie die Differenz zwischen ihnen, Gegenstände der Imagination sind. Ungeachtet der Frage, wie sich diese Pole ‚an sich‘ ausnehmen mögen: Dem von seinem Streben nach Überleben – und damit zugleich nach Verstehen, Reproduzieren und Gestalten seiner Lebensbedingungen – getriebenen Menschen *erschließen* sie sich über Bilder, Modelle und Metaphern.

Eine dergestalt durch die Imagination vermittelte Konstruktion von Begriffen erweist sich im Horizont der digitalen Gegenwart weder als willkürlich noch als oberflächlich. Sie löst die Entstehung menschlicher Kategorien von den Höhen metaphysischer Wahrheit und bindet sie stattdessen an die Tiefe der menschlichen Bedürfnisstruktur. Diese metaphysisch enthaltsame Variante der Herleitung menschlicher Konzepte unterscheidet sich gegenüber ihrer klassischen Rivalin dadurch, dass sie die Fallibilität und Angreifbarkeit jeder begrifflichen Annäherung an die Tiefe menschlicher Erfahrung vorbehaltlos offenlegt.

Wenn – wie im Falle des Sakraments – nicht weniger als das Heil des Menschen auf dem Spiel steht, mag diese Auffassung der Entstehung und Bewährung menschlicher Kategorien zunächst ebenso unangemessen wie beunruhigend erscheinen. Das Festhalten an einer starken metaphysischen Auffassung der menschlichen Vernunft und ihrer Kategorien zeugt von dem sehr ernsthaften Anliegen, der Differenz zwischen Immanenz und Transzendenz einen vor Reflexion und Modifikation geschützten Bereich zu garantieren. Darin vorausgesetzt ist die Überzeugung, dass nur die unveränderliche Stabilität dieser Leitunterscheidung für die *adaequatio* zwischen Glaubensinhalt und Glaubensakt aufkommen kann.

⁴⁴ DBK, Reziprozität (s. Anm. 8), 10.

Moderne Beziehungsgestaltung allerdings geht anders. In einer offenen Gesellschaft hat die Ausschließlichkeit einer Beziehung erfahrungsgemäß eher dann Bestand, wenn an die Stelle unverrückbarer Prinzipien geteilte Werte treten. Nicht das absolute Ideal der Unauflöslichkeit, sondern das konkrete Vertrauen in die gemeinsame Lernfähigkeit scheint der Stabilität des gemeinsamen Weges dienlich zu sein.

Im Hinblick auf die sakramentale Begegnung heißt das: Womöglich tun wir der Stabilität unserer Konzepte keinen Abbruch, wenn wir die geschichtsimmanente Herkunft selbst der großen Begriffe von Transzendenz und Immanenz, von Heil und Gnade, offen beim Namen nennen. Womöglich ist es dem sakramentalen Denken sogar umgekehrt zuträglich, wenn wir es mit der digitalen Gegenwart in Resonanz bringen, indem wir den für das sakramentale Geschehen essentiellen Glauben im Kontext von Imagination und Begehren betrachten. Womöglich bietet genau diese Ehrlichkeit die Voraussetzung, in dieser unübersichtlichen Gegenwart Übersicht in die komplizierte „Partnerschaft zwischen Gott und Mensch“⁴⁵ zu bringen.

⁴⁵ K. Rahner, Grundkurs des Glaubens (s. Anm. 1), 411.