

Das Geheimnis im Digitalen

Anthropologie und Ekklesiologie im Zeitalter von Big Data und Künstlicher Intelligenz

Viera Pirker

Digitalität gilt als Grundstruktur und entscheidende Signatur der Gegenwart. Kann sie theologisch als Zeichen der Zeit gewertet werden? Welche Bedeutung hat sie für Anthropologie und Ekklesiologie und für die Frage nach Gott? Viera Pirker ist Universitätsassistentin post-doctoral am Institut für Praktische Theologie der Universität Wien.

Wenn die Digitalisierung als Zeichen der Zeit erkannt wird: Ist sie, wird sie zu einem originären Ort theologischer Erkenntnis oder bleibt sie Akzidens? Geht es bei einer Theologie des Digitalen um eine Theologie *für* das Digitale, die vielfach und vorschnell als Wertediskussion geführt wird und zu einer Medienethik auszudünnen droht, oder findet sich eine dem Digitalen *innewohnende* Theologie? Wenn eine solche Theologie defensiv anthropologisch gedacht wird, droht sie dann nicht, sich in Visionen des Post- oder Transhumanismus in Utopien und Dystopien aufzulösen? Gehen unter digitalen Bedingungen *Communio*, Sozialität und Social Media nahtlos ineinander über? Und was bedeuten solche Prozesse für Ekklesiologie und theologische Anthropologie?

Fragen wie diese bewegen zunehmend ForscherInnen und AkteurInnen im Feld kirchlicher und religiöser Kommunikation. Ihnen geht es mit den Worten Joachim Valentins darum, „das Terrain der Digitalität mit einem theologischen Sprachinstrumentarium zu rekonstruieren und entlang der Eckpunkte Anthropologie, Ekklesiologie und Gottesfrage Aspekte einer Theologie des Digitalen zu formulieren.“¹ Dies mutet reichlich spät an, angesichts der digital überformten gesellschaftlichen Realität, in der wir schon längst leben. Zugleich sind derzeit *digital humanities* als auf Digitalität bezogene Geisteswissenschaften im deutschsprachigen Raum allgemein im Erwachen begriffen und die Diskussion

und Begleitung um Implikate der Digitalität für Wissenschaft und Theorie und ihre Reichweite auf viele Felder der Forschung, Bildung und Gesellschaft nimmt erst an Fahrt auf.

Der Umgang mit Digitalität macht neuralgische Themen sichtbar, die in Theologie und Kirche (hier in ihrer römisch-katholischen Ausprägung) längst nicht beantwortet sind. Die radikal egalitäre und nicht-hierarchische Kommunikationsstruktur im Netz stellt unausweichlich die Frage nach Pluralität, nach dem Umgang mit Moderne, Demokratie und offener Gesellschaft. Zugleich unterschätzt sie institutionell die eigene Position und Verantwortung in der Zivilgesellschaft als immer noch relevante gesellschaftliche Größe für Ethik, Strukturen des menschlichen Zusammenlebens und der nicht ausbleibenden Frage nach dem *Guten* und *Richtigen*, die theologisch thematisiert werden können. Kirche könnte mithelfen, Diskursorte, Räume, Ressourcen und Wertorientierungen zur Verfügung zu stellen in einem Feld, das aktuell maßgeblich von marktwirtschaftlichen Logiken geprägt ist. Wenn sie sich aber freiwillig auf ihren sogenannten Kernbereich der Sakramentalität zurückzieht und damit theologisch im Grunde unzulässig spezialisiert, erweist sie sich gerade nicht als katholisch, sondern folgt dem Gedanken der Entweltlichung und der von McKinsey eingebrachten Logik der *unique selling points*. Eine Theologie der Digitalität steht daher auch vor netzpolitischen Herausforderungen, vor allem aber in der Pflicht, die unübersichtlichen Phänomene und Praktiken der digitalen Nutzeroberflächen zu durchdringen und auf eine grundsätzliche Ebene vorzustoßen – Herausforderungen, die durch das hohe Tempo und die Volatilität von Veränderungsprozessen nicht kleiner werden.

In den systematischen Konturen der Anthropologie, Ekklesiologie und Gottesfrage lassen sich die Herausforderungen und Möglichkeiten einer Theologie des Digitalen in verschiedenen Perspektiven analysieren und konkretisieren.

Anthropologie: Das Geschöpf im Netz

Für die Anthropologie bricht auf der Suche nach dem digitalen Selbst die basale Frage nach Menschsein und Menschlichkeit neu auf.² Digitalität lässt sich in die Prozesse Algorithmizität (Finden, Sortieren, Lösen), Big Data (Sammeln, Speichern, Verwerten) und Computergestützte Intelligenz (Muster erkennen und vorhersagen) unterteilen. Steht der Mensch dabei im Zentrum oder rückt er eher in die Peripherie, um einer neuen Form der Superintelligenz, der Künstlichen Intelligenz (KI) oder dem *Schwarm* Platz zu machen? Durch die Erweiterung der Sinne und Fähigkeiten werden menschliche Grundbedürfnisse ergänzt und befriedigt.

Prozesse der Digitalität strukturieren sich, wie *Social-Media*-Interpretationen nahelegen,³ unterstützend und helfend um die Bedürfnisse der Menschen und ermöglichen auch Gemeinschaft durch Teilgabe und Teilhabe. Doch liegen die tatsächlichen Effekte und Interessen wirklich im Wohl des Menschen, oder doch auf einer anderen Ebene? Vielleicht hat Yuval Harari Recht mit seiner Dystopie, derzufolge sich der *homo sapiens* auf der Suche nach seiner Unsterblichkeit, dem *homo deus*, in eine Informations- und Wissensexistenz zu wandeln versucht, und sich letztlich in den Biotechnologien und Algorithmen, in Datenströme eines *homo digitalis* auflösen wird.⁴ Braucht es da noch das Bekenntnis zu einem Gott als dem ganz Anderen, der sich liebend dem Menschen in Freiheit zuwendet und ihn im Scheitern und Fallen hält? Auf ein solches *mysterium fidei* kann sich der *homo digitalis* sicherlich nicht verlassen, Scheitern ist hier nicht vorgesehen.

Anthropologische Aspekte der Digitalität lassen sich mit der Beobachtung konkreter menschlicher Praxis im Netz illustrieren und anreichern. Eine wesentliche Entwicklung zeichnet sich seit längerem ab: Textliche Kommunikation wird im Netz zunehmend durch bildliche Kommunikation abgelöst, auch sachbezogene Inhalte werden vermehrt durch Fotos, GIFs (Kurze Bewegtbilder) und Videos transportiert. Dies ermöglicht einen globalen, nicht sprachgebundenen Austausch und lässt zudem auch bildungs- und textfernere Bevölkerungsgruppen an Kommunikation im Netz teilhaben. Zugleich schließt dies an die gestengebundene frühkindliche Kommunikationsform an – „Am Anfang war die Kommunikation“.

Plattformen wie das stark wachsende Instagram spielen mit Identität und Sozialität, mit suggerierter Nähe und Präsenz – und fordern kompromisslose Selbst-Inszenierung. Das Menschsein findet auch hier in seiner ganzen Breite statt: Aktive *communities* bilden sich rund um *accounts*, die existenzielle Erfahrungen (Tod, Geburt, Krankheit) teilen, so findet beispielsweise Trauerbegleitung bei Instagram statt (#einlichtfürtim), und in digitalen Erzählformaten werden Realitäten an den Grenzen der menschlichen Erfahrung entwickelt und verstetigt.⁵ Menschen leben heute selbstverständlich in vielschichtigen digitalen und analogen, kommunikativen Anforderungen, ohne dass Netz und Welt, das digitale und das körperliche Ich deckungsgleich geworden wären.

Solche anthropologischen Perspektiven rufen theologischen Widerstand hervor. Ist der Weltbewohner zum Netzhabitant geworden, das Menschsein auf

Ist der Weltbewohner zum Netzhabitant geworden, das Menschsein auf Kohlenstoffrealität reduziert?

Kohlenstoffrealität reduziert? Werden Bedürfnisse nach Sozialität und Nähe ökonomischen, keineswegs empathisch agierenden Prinzipien unterworfen, indem dies dazu führt, dass künftig Pflegeroboter das notwendige Minimum an „menschlicher Ansprache“ ermöglichen? So hat es Lars Lundström in der schwedischen TV-Serie *Real Humans* (2012) ausgelotet, in der humanoide Roboter vielfältige Arbeitstätigkeiten, aber auch die Begleitung und Betreuung von hilfsbedürftigen Menschen übernehmen.

Empathie und Menschlichkeit gelten immer noch als wesentliche Aspekte einer kommunikativen Struktur, die authentische Personen voraussetzt. Was beinhaltet jedoch Authentizität in Social Media – größtmögliche Übereinstimmung mit dem realen Leben der Produzenten von Inhalten, oder größtmögliche Übereinstimmung mit den Erwartungen des Publikums? Viele, aber längst nicht alle Menschen zeigen sich, repräsentieren und spiegeln ihre Erfahrungen in Social Media. Zwar erhalten Tiefendimensionen des Menschseins Resonanz im Netz, doch nicht alles ist für alle dort erreichbar und nicht alles wird dort erzählt und sichtbar. Kann man Menschsein an digitaler Kommunikationsfähigkeit festmachen? Was bedeutet es, wenn mein kommunikatives Gegenüber gar kein Mensch ist, sondern beispielsweise ein Chat-Roboter, und welche Grundannahme von sozialem Miteinander steht dahinter, wenn bestimmte Formen der Teilhabe an bestimmte Nutzungsformen gekoppelt werden, beispielsweise, wenn vergünstigte Tarife des Öffentlichen Nahverkehrs lediglich online und damit vor allem älteren Menschen nur erschwert zugänglich sind?

Um eine theologische Anthropologie der Digitalität weiterzuentwickeln, erscheint die Kategorie der Geschöpflichkeit wieder weiterführend; damit geht einher: Körperlichkeit und Leiblichkeit, das Verhältnis von Gott und Mensch, das Zusammenspiel von Kontingenz und Fragilität, Sozialität und Individualität, Werden, Wachsen und Entwickeln. Der Erfahrungsraum der Social Media entzieht sich der Erfahrung von Körperlichkeit vollständig, wirkt aber darauf zurück. Denn weder ist der Mensch nur als „Mängelwesen“ (Arnold Gehlen) zu verstehen, noch machen allein Körperlichkeit und damit auch Defizienz und Sterblichkeit den Menschen aus. Der Übergang von Textlichkeit zu Bildlichkeit in der Netzkommunikation zieht die interpretative Offenheit, Vieldeutigkeit, aber auch hohe Affektivität der visuellen Kommunikation mit sich – dies fordert textverhaftete Wissenschaften wie die Theologie dazu heraus, ihre Wahrnehmung und ihren Ausdruck neu grundzulegen.

Den Menschen im Werden zu betrachten, gestaltet sich nach wie vor als theologisch-anthropologische Herausforderung und gilt als Grundfrage der Prakti-

schen Theologie. Insbesondere anthropologische Themen fordern theologische Sensibilität. So droht mit der spielerischen Umformulierung des Johannes-Prologs von „Am Anfang war das Wort“ zu „Am Anfang war die Kommunikation“ die wesentliche christologische Pointe verloren zu gehen – wie insgesamt die Lineatur des Christus-Ereignisses als dem *universale concretum* bislang kaum explizit gezogen wird in Überlegungen zu einer Theologie des Digitalen.

Ekklesiologie: Kirche im Abseits?

Welche Herausforderungen stellen sich der Ekklesiologie angesichts der umfassend gesellschaftsprägenden Digitalität?⁶ Aus kirchlicher Innenperspektive ist eine Überhöhung des *Communio*-Begriffes missbrauchsgefährdet: Gemeinschaft ist kein Ideal *per se*, sondern muss unter den jeweiligen Bedingungen definiert und diskutiert werden. Der originäre Ort der Kirche ist durchaus bei Menschen, oft auch im gesellschaftlichen Abseits. Eine bestehende kirchliche Skepsis zu einer *Kultur der Digitalität*, gegen die das Reale durch Widerständigkeit durchaus theologisch und prophetisch aufbegehrt, lässt sich aus der philosophischen Position von Byung-Chul Han herleiten.⁷ Doch die expansive Kraft der Digitalität hat gesellschafts- und gemeinschaftsprägende Wirkung und bildet gegenwärtig ein wesentliches Lernfeld, aber auch einen Bewährungsort für kirchliches Handeln. Ein wichtiger ekklesiogenetischer Effekt liegt in der radikalen Dezentralität des Digitalen, welche Kontrolle und Disziplinierung durch religiöse Autoritäten unterläuft und vielleicht auch demontiert.

Partizipation gestaltet sich im Netz anders als in synodalen wie hierarchischen Prozessen. Zugehörigkeit wird formal und inhaltlich hoch individualisiert bestimmt und sogenannte christliche Szenen im Netz formieren sich grundständig netzstrukturell und nicht kirchlich-territorial. Keineswegs sind sie lediglich aufgrund der Medienaffinität ekklesiologisch als progressiv einzustufen, vielmehr begegnet in Social Media häufig auch traditionale Glaubenspraxis. Vielfältige Chancen liegen darin für theologisches und ekklesiales Lernen: Kirche wird global erfahrbar, Gemeinschaft ist nicht ortsgebunden. Das katholische Christentum kennt Ästhetik, Haptik, Symbolik und deren Inszenierung, ist also an sich gut gerüstet. Social Media erzeugt vorrangig „phatische Kommunikation“⁸ – also Sprache, die Beziehungsgefüge und Gemeinschaft anstelle von Inhalten gestaltet. Wer immer noch fragt, wie Menschen an die Institution Kirche gebunden werden können, hat die Individualisierung und Befreiung der Menschen durch die Kultur der Digitalität nicht verstanden, die der Entwicklung von Ambiguitätstoleranz

und Pluralitätskompetenz bedarf. Mit der grundsätzlichen Unterschiedlichkeit von *Memoria* (Kirche) und Archiv (Netz) beginnt sich ein theologisches Aufgabenfeld von zentraler Bedeutung zu kristallisieren. Denn Ziel einer digitalen Ekklesiologie ist nicht die Archivierung bestimmter kirchlicher Formen, sondern immer die lebendige und dynamische Kraft der christlichen Erinnerungskultur, die sich fortsetzen und entwickeln kann.

Aus externer, gesellschaftspolitischer Perspektive betrachtet, bilden Kirche und Netz ein entwicklungsfähiges Brachland. Angesichts dessen kommen ethische und politische Fragen auf, welche Rolle der Mensch überhaupt im Kontext einer fortschreitenden Digitalisierung einnimmt, die gegenwärtig mit marktförmigen Interessen vorangetrieben wird. Die anthropologische Hoffnung, der Mensch stehe im Zentrum dieser Prozesse, lässt sich angesichts eingeschränkter staatlicher Handlungsfähigkeit im Netz nicht aufrechterhalten: Niemand weiß, was andere im Netz sehen und der Medienkonsum wird zum systematischen Tracking des individuellen Nutzerverhaltens genutzt. Vernetzte Daten bilden mächtige Reservoirs, ohne dass bereits klar ist, wozu sie verwendet werden könnten. Die Beeinflussung politischer Verhältnisse durch Dritte im Rahmen von spezifisch individualisierten Social-Media-Kampagnen sind keineswegs Zukunftsmusik. Zugleich sind NutzerInnen zu viel höherer Informationsverarbeitung auf Basis hoher Komplexität herausgefordert. Digitale Welten funktionieren anders; biophysisches und -psychisches Wissen, das nur in analogen Erfahrungsräumen erlangt werden kann, geht eventuell verloren. Besondere Herausforderungen birgt der Umgang mit KI, die als komplexe Systeme in Analyseverfahren wie beispielsweise intelligente Suchmaschinen, und in Anwendungen eingesetzt wird. Dies erzeugt Verunsicherung, transportiert aber auch Erlösungshoffnung: Führt sie zum Ende einer letztlich unterlegenen Menschheit oder bietet sie Realität und Zukunft? Es gilt unbedingt die glatte Oberfläche der Anwendungen und Datenströme zu durchstoßen und markante ethische und politische Fragen an Datenstrukturen zu stellen. Denn die Programmierung von algorithmisch hochperfektionierten Distributionsplattformen folgt Auftragslagen, Gewinnmaximierung und Datengewinnung, berücksichtigt aber weder ein „gutes Leben für Alle“ noch die Sorge für eine nachhaltige Entwicklung, die sensibel für gesamtgesellschaftliche, gar globale Auswirkungen ist: eine eminent politisch-theologisch und zugleich schöpfungstheologisch relevante Frage.

Religionen kommen dabei kaum vor und auch die Frage nach Gott stellt sich aus politischer Sicht offenbar nicht – wohl lässt sich aber die Erwartung einbringen, dass Religionen ihr eminentes Wissen um den Menschen auf andere Weise und auf

die Gegenwart hin erfahrbar machen können. Wenn KI menschliche Ressourcen freisetzt, wofür kann sie sinnvoll genutzt werden? Erfahrungsräume, Angebote, Mitreden und Orientieren sind möglich und erwünscht, also ein Mitdenken an diesen gesamtgesellschaftlichen Herausforderungen außerhalb der eigenen theologischen, kirchlichen, philosophischen Echokammer. Die Frage nach *der einen Wahrheit* stellt sich nicht, wohl aber die Frage danach, was die Religionen über den Menschen zu sagen haben.

Der Blick auf die AkteurInnen in einer machtförmig strukturierten Gesamt-szenarie tritt damit zunehmend in den Vordergrund: Wer gestaltet für wen welche Welt? Gerade die VertreterInnen kirchlicher Kommunikation empfinden die Abkehr von einem gesellschaftlich zugesprochenen und selbst formulierten Abonnement der Kirche(n) auf medienethische Positionierungen als hilfreich, nicht zuletzt, da Kirche gegenwärtig nur eine geringe Werteinheit für sich reklamieren kann. Doch ein tiefes Wissen um Anthropologie und Transzendenz fehlen in säkularen Ansätzen beinahe vollständig. Kirche kann ein Player unter anderen sein, die Digitalität nicht marktförmig denken, kleine Hubs bilden, aber auch: Türen öffnen und Räume zur Verfügung stellen.

Kirche kann ein Player unter anderen sein, die Digitalität nicht marktförmig denken, Türen öffnen und Räume zur Verfügung stellen.

Theologie: Gott im Zentrum?

Bei aller Relevanz des Digitalen als Grundstruktur der Gegenwart empfiehlt Bernd Trocholepczy⁹ religionsphilosophische Gelassenheit: Weder Gott noch der Mensch werden zu Technik, auch wenn die Technik maßgeblich die Gegenwart bestimmt. Doch mit der Digitalität finden menschliche Allmachts- und Unsterblichkeitsfantasien neue Nahrung.

Mit der Religionskritik nach Ludwig Feuerbach öffnet sich hier eine theologische Linie: Jener bezeichnete Gott als „das *offenbare* Innere, das ausgesprochene Selbst des Menschen“¹⁰. Feuerbach formuliert mit dieser vorschnell religionskritisch verstandenen Position eine für die Theologie immer wieder neu anschlussfähige Anthropologie: Die menschliche Hoffnung auf Unendlichkeit spiegelt sich in Gott – eine Spiegelung (Feuerbach spricht nicht von Projektion), die derzeit in das Feld der KI und des Transhumanismus übertragen wird. Am Spiegel droht jeder Mensch grundsätzlich in die Irre zu gehen, wie Jacques Lacan

mit der Analyse des Spiegelstadiums beschrieben hat.¹¹ Doch die menschliche Allmachtsfantasie, die Sehnsucht nach Unsterblichkeit und der Überwindung des „Seins zum Tode“ (Heidegger) lässt diese Hoffnung zu einem Trugbild werden. Algorithmen beherrschen Rationalität, nicht jedoch die aristotelische Tugend der Klugheit, der *phronesis*. Die Annahme der eigenen Vulnerabilität und Sterblichkeit, eine Gelassenheit, die technische Verhältnisse nicht verabsolutiert, auch wenn diese das Leben heute maßgeblich strukturieren, sowie Offenheit für das sich ereignende Geheimnis heißen die wesentlichen theologischen Grundhaltungen nach der *Digitalen Revolution*. Der Geheimnischarakter liegt in einer Wahrheit, die auf uns zukommt und sich zugleich als Sinnereignis entzieht. Das Eigenste und Innerste des Menschen kann so nicht das sein, was die Technik uns anbietet. Nicht so sehr *Communio*, sondern *Mysterium* wird somit zum theologisch relevanten Begriff der Gegenwart.

Digitalität als Zeichen der Zeit lenkt den Blick wieder auf das Geheimnis: Dieses bleibt für die Theologie des Digitalen zentral. Für die Anthropologie geht es auch künftig vorrangig um Vulnerabilität und Fragilität, zudem rückt die Betrachtung von Resonanz und Bildlichkeit neu in den Blick. Außerdem sind hier medienethische und medienkritische pädagogische Perspektiven zu verorten, die auch in das Themenfeld der Ekklesiologie hineinreichen. Die Begleitung von zivilgesellschaftlichen Veränderungen fordert die Kirche zu prophetischer Rede auf – die aber eine Glaubwürdigkeit und Ehrlichkeit benötigt, die institutionell derzeit nur mangelhaft gedeckt ist. „Was an Kirche wirklich gut ist, geht kaum im Netz“, mahnt Julia Krüger an, und meint damit Räume der Ruhe, des Nachdenkens und der Stille, nicht als Gegenrealität, sondern als entscheidende Kompetenz einer spirituellen Bildung. Und Glaubenskommunikation in Social Media gelingt nicht so sehr aufgrund des geschickteren Einsatzes von Geld und Strukturen, sondern aufgrund von Erfahrung und Spiritualität, die gläubige Menschen von sich aus aktiv einbringen. Kirche sollte daher konsequent ins Netz einwandern und das Feld und den Raum nicht ignorieren oder anderen (die längst schon dort sind) überlassen. Dafür ist es auch notwendig, in der kirchlichen Ausbildung von SeelsorgerInnen digitale Kommunikation nicht nur zu thematisieren, sondern einzuüben. Hier werden pädagogische Desiderate sichtbar: Medienethik und Medienkritik, aber auch Kreativität, Authentizität und Gegenwärtigkeit sind erforderlich. All dies setzt die Offenheit dafür voraus, dass die spirituelle Erfahrung in der Regel nicht in digitaler Kommunikation entsteht und geschieht, sondern ihr vorausliegt und nicht nur in ihrem Außen geschehen kann – wie Byung-Chul Han beschreibt: „Das Medium des Geistes ist die *Stille*. Offenbar zerstört die digitale Kommuni-

kation die *Stille*. Das Additive, das den kommunikativen Lärm erzeugt, ist nicht die Gangart des Geistes.“¹²

Anmerkungen

- 1 Eröffnung des Thementags „Skizzen einer Theologie des Digitalen“ (3.11.2018, Haus am Dom, Frankfurt am Main). Veranstaltet vom theologischen Arbeitskreis digitale Medien Rhein-Main, bilden die dort diskutierten Aspekte der Digitalität das Rückgrat des vorliegenden Beitrags. Auf Twitter wird dies begleitet unter dem Hashtag #theodigital.
- 2 Thematische Impulse im Panel „Das Geschöpf im Netz – auf der Suche nach dem digitalen Selbst“ von Andreas Büsch, Professor für Medienpädagogik und Kommunikationswissenschaft an der Katholischen Hochschule Mainz, Leiter der dort angesiedelten Clearingstelle Medienkompetenz der Deutschen Bischofskonferenz; sowie von Kerstin Heinemann, medienpädagogische Referentin mit Schwerpunkt Social Media am JFF – Institut für Medienpädagogik in Forschung und Praxis, München.
- 3 Vgl. Brian Solis, auf: <www.conversationprism.com>.
- 4 Vgl. Yuval Harari: Eine kurze Geschichte der Menschheit. München 2013.
- 5 Vgl. <www.instagram.com/explore/tags/einlichtfürtim>; vgl. auch Viera Pirker: Fragilitätssensible Pastoralanthropologie. Impulse aus Kommunikation und Selbstdarstellung in social media, in: Zeitschrift für Pastoraltheologie 39 (2019), 1 [im Erscheinen]; Viera Pirker: 22 Monate – ein ganzes Leben (16.07.2018), auf: <www.feinschwarz.net/22-monate-ein-ganzes-leben>.
- 6 Impulse im Panel „Kirche im Abseits? Die Herausforderung gesellschaftsprägender Digitalität“ von Wolfgang Beck, Juniorprofessor für Pastoraltheologie und Homiletik an der Phil.-Theol. Hochschule Sankt Georgen, Frankfurt am Main, und Leiter des Studienprogramms „Medien und öffentliche Kommunikation“, vgl. auch Wolfgang Beck: Kirche im Abseits, auf: <www.futur2.org/article/kirche-im-abseits-die-herausforderung-gesellschaftspragender-digitalitaet>; sowie von Julia Krüger, Politikwissenschaftlerin und Journalistin, <www.netzpolitik.org>.
- 7 Vgl. Byung-Chul Han: Transparenzgesellschaft. Berlin 2013.
- 8 Vgl. Gunter Senft: Phatic communion, in: Ders. (Hg.) u.a.: Culture and language use. Amsterdam 2009, 226–233.
- 9 Thematischer Impuls im Panel „Gott im Zentrum – von Allmachts- und Unsterblichkeitsfantasien im Netz“ von Bernd Trocholepczy, Professor für Religionspädagogik und Mediendidaktik an der Goethe-Universität Frankfurt am Main.
- 10 Ludwig Feuerbach: Vom Wesen des Christentums (Gesammelte Werke Bd. 5). Berlin 2006, 46.
- 11 Jacques Lacan stellte seine theoretische Konzeption des Spiegelstadiums erstmals 1936 auf einem psychoanalytischen Kongress in Marienbad vor; die erste Veröffentlichung eines überarbeiteten Vortragstextes erfolgte 1949; vgl. Jacques Lacan: Das Spiegelstadium als Bildner der Ichfunktion wie sie uns in der psychoanalytischen Erfahrung erscheint. Bericht für den 16. Internationalen Kongreß für Psychoanalyse in Zürich am 17. Juli 1949, in: ebd. Schriften. Hg. v. Norbert Haas, Olten/Freiburg 1973, 61–70.
- 12 Byung-Chul Han: Im Schwarm. Ansichten des Digitalen. Berlin 2013, 32.