

Richard Ottinger

**Leibliche Authentizität und digitale Mediatisierung. Phänomenologisches und theologisches Leibverständnis als kritische Anfrage an den Wandel der Kommunikation**

(Neue Phänomenologie 36), Baden-Baden: Karl Alber 2023, 335 S.  
ISBN 978-3-495-99543-3 (Hardback),  
978-3-495-99544-0 (PDF)

In fast allen philosophischen und theologischen Fachdiskursen entstehen aus den Dimensionen digitaler Lebensrealitäten des 21. Jahrhunderts Impulse für weitreichende Reflexionen. Die vorliegende Studie von Richard Ottinger (= Verf.), die als Dissertationsschrift an der Universität Osnabrück entstanden ist, veranschaulicht dies für das Feld von Moralthologie und Philosophie. Da mit den digitalen Lebensrealitäten auch der Umgang und das Verständnis menschlicher Leiblichkeit angefragt ist und weitreichende Effekte für theologische Lernbereiche entstehen, wird hier der Fokus der Aufmerksamkeit auf zentrale anthropologische Diskurse gerichtet.

Der Verf. geht zunächst von den Beobachtungen einer veränderten Medienrealität aus. An den Beispielen einer digitalen Arbeitswelt („Industrie 4.0“) und an den durch Onlinedating veränderten Lebenspraktiken identifiziert der Verf. die umfassende „digitale Sinntransformation“ (34). Dazu orientiert er sich am Begriff der „Mediatisierung“ von Friedrich Krotz, mit dem die digitale Entwicklung jenseits bloß technischer Betrachtung in eine kulturgeschichtliche Reflexion des „sozialen und kulturellen Wandels“ (37) als eines „Ausdifferenzierungsprozesses“ eingeordnet werden kann. Die Studie geht danach einer Betrachtung der Begriffe der Echtheit, der Authentizität und der „Aura“ bei Walter

Benjamin nach. Um sie zu erleben sei eine „nichtmediale Wirklichkeit“ (88) erforderlich, weil sich nur darin eine „ursprüngliche Originalität“ als Voraussetzung für das authentische Erlebnis der Aura finde. Dies verdeutlicht der Verf. in den Verständnissen von Leiblichkeit bei Maurice Merleau-Ponty, Hermann Schmitz und Karl Rahner, um auf der Grundlage dieser philosophischen und theologischen Bezüge die Leiblichkeit als zentrales Element der Authentizität zu bestimmen. In einem Zwischenschritt setzt der Verf. digitale Mediatisierung und „(körperlich-)leibliche Authentizität“ ins Verhältnis und geht dann in eine theologische Würdigung „körperlicher Leiblichkeit“ im Christentum über. Auch Hermann Schmitz folgt dem Gedanken der „Mensch-Welt-Verwobenheit“ (143), wenn er das Ich des Menschen im Prozess des Sichfindens immer schon mit dem Finden der Umgebung verbunden sieht. In Absetzung von einer bloß „primitiven Gegenwart“ entwickelt Schmitz die Vorstellung einer „entfalteten Gegenwart“ (153). Dabei flankiert Schmitz den Begriff der Körperlichkeit mit dem der Leiblichkeit und ermöglicht dem Verf. seine zentrale These: „Die ursprüngliche Originalität des nichtmedialen ‚Hier und Jetzt‘ des Menschen, als notwendiger Teil von Authentizität, ist sein körperlicher Leib, der sein ‚Zur-Welt-Sein‘ konstituiert“ (179; Herv. entfernt).

Als dritten Ansatz greift der Verf. das Symbolverständnis Karl Rahners auf. Mit den drei Konzepten zur Leiblichkeit von Merleau-Ponty, Schmitz und Rahner folgt er sehr stringent etablierten Ansätzen, wenngleich die Bezüge zum medientheoretischen Ansatz der „Mediatisierung“ von Krotz zunächst in den Hintergrund rücken: Hier wäre es lohnend gewesen, diesen medientheoretischen Ansatz auch in seinen jüngeren Fortschreibungen der Medienwissenschaften und der Prakti-

schen Theologie in die Bearbeitung einzubringen. Es ist dem Verf. im Rückgriff auf einen aristotelischen und thomatischen Hylemorphismus ein zentrales Anliegen, zumindest die Kompatibilität (vgl. 217) der genannten phänomenologischen Ansätze mit dem formalontologischen Symbolverständnis Karl Rahners aufzuweisen und sie als „grundsätzlich dialogfähig“ (223) zu kennzeichnen. Inwieweit es überzeugt, die phänomenologischen Arbeiten von Schmitz und Merleau-Ponty in ihrem Verhältnis zum Symbolverständnis Karl Rahners als „fruchtbar und kompatibel“ (245) zusammen zu führen und für die Bestimmung digitaler Kommunikationsstrukturen zu nutzen, wäre weitergehend zu diskutieren. Diese Verbindungslinie ermöglicht es dem Verf. jedoch, mit einem Begriff des Authentischen zu arbeiten, der auf der Einheit von Körper, Leib und Seele aufbaut und das menschliche Dasein in einer „ursprünglichen Originalität des ‚Hier und Jetzt‘“ (246) bestimmt.

Schon am Ausgangspunkt der Wahrnehmung digitaler Lebenspraktiken ist erkennbar, dass die scharfe Abgrenzung digitaler und analoger Lebenswirklichkeiten, mit der der Verf. arbeitet, zunehmend nivelliert wird. Er agiert mit einer anthropologischen Bestimmung, bei der am Beginn des Lebens eine „originäre Nichtmedialität“ (91) steht, um den Menschen im „Hier und Jetzt“ mithilfe seiner Leiblichkeit als grundlegend authentisch begreifen zu können. Doch dann ist es nicht möglich, die menschliche Leiblichkeit selbst als Medium und den Menschen per se als kommunikatives Wesen zu verstehen. Stattdessen bleibt hier alles Mediale additiv, verstellt den Blick auf die Menschen in ihrer angenommenen Ursprünglichkeit und entfernt sie vom Ideal des Authentischen. Diese Betrachtung tendiert zu einer Skepsis gegenüber jeglicher Mediennutzung und den jewei-

ligen medialen Entwicklungen und lässt den Entwurf eines Menschenbildes erkennen, das in digitalen Kontexten immer weiter hinter der Konstruktion einer ursprünglichen Reinheit im Gewand des Authentischen zurückbleiben muss.

Möglich ist diese anthropologische Medienanalyse nur insoweit, als alternative Ansätze der Medientheorien unberücksichtigt bleiben. Das gilt hier etwa für den breiten theologischen Diskurs um eine Theologie der Digitalität. Die Rezeption des Ansatzes der Mediatisierung von Friedrich Krotz vor allem in der evangelischen Theologie rund um Kristin Merle hätte hier hilfreiche Impulse liefern können. Ähnliches gilt für die soziologische Analyse der Digitalität mithilfe des Kulturbegriffs bei Felix Stalder oder die naheliegenden Arbeiten im Feld der Sozialethik von Alexander Filipović und Claudia Paganini. Der Verf. verzichtet darauf, diese wichtigen Diskursbeiträge einzubringen; die Auseinandersetzung mit ihnen hätte eine Weitung über eine individualethische Anthropologie hinaus ermöglichen können. Freilich wäre es legitim, sich mit einer eigenen Bestimmung von Mediatisierung von anderen Diskursen abzusetzen, wenn dies in Auseinandersetzung mit anderen Konzepten und deren Nennung erfolgt.

Einen großen Gewinn stellt die vorliegende Studie für die Bestimmung von digitaler Mediatisierung dort dar, wo sie die phänomenologischen Leiblichkeitsdiskurse nach Merleau-Ponty und Schmitz aufgreift und zur Transzendentaltheologie und zum Symbolverständnis Rahners in Bezug setzt. Allerdings muss sich daraus nicht notwendig die Dualität von leiblich-authentischer Bestimmung des Menschseins gegenüber einem defizitär bewerteten und medial agierenden Menschsein ergeben. Sicher nimmt die Leiblichkeit bei Merleau-Ponty eine besondere, sowohl Räumlichkeit wie Zeit-

lichkeit konstituierende Bedeutung ein und kennzeichnet „das Vermögen zur Welt“ (131). Der Leib übersteigt damit das bloße Objektsein in der Welt, weil er auch den Zugang zur Welt konstituiert. Inwieweit das referierte Verständnis von Leib und Leiblichkeit einen weiterführenden Impuls zum Verständnis des Digitalen bieten kann, wäre indes zu diskutieren. Denn das Digitale ist einerseits untrennbar mit materiellen Dimensionen verbunden (Speicherkapazitäten, Endgeräte, Energieverbrauch) und es erschließt sich längst nicht mehr in der konstruierten Eindeutigkeit eines kontrastiven Gegenübers zum Analogen.

Für den Verf. gilt als Ausgangspunkt seiner Überlegungen, dass dem Menschen eine leibliche Authentizität vor allem und primär in „nichtmedialer Kommunikation“ (264) möglich ist. Damit wird allerdings die Möglichkeit verbaut, analoge und digitale Strukturen als gegenwartskulturelles Amalgam und die Leiblichkeit des Menschen als grundlegende Form von Medialität zu betrachten. So bleibt zu fragen, weshalb das Mediale dem Verf. als etwas dem Menschen Äußerliches erscheint. Damit zeigt sich ein Grundzug des Ressentiments und der Skepsis, in der der Verf. eine „Anfälligkeit des Menschen, sich einer medialen Wirklichkeit hinzugeben“ (18) annimmt. Hier erscheinen mediale und kommunikative Entwicklungen im Duktus einer Verfallshermeneutik und digitale Kontexte sind dann durch den Trend zur „Körperabneigung“ geprägt, so dass „es der Technik digitaler Mediatisierung nicht möglich ist, die Ursprünglichkeit körperlicher Leiblichkeit ohne Defizite nachzuahmen“ (257). Diese pessimistische Sicht auf die digitale Medienwirklichkeit ist möglich, wenn alles Mediale den referierten Leiblichkeitskonzepten und einem darauf aufbauenden Verständnis des Authentischen kontrastiv gegenüber-

gestellt bleibt und bloß der Dimension des Körperlichen zugänglich erscheint. Dabei hätte sicherlich eine deutlichere Bestimmung und Unterscheidung der Begriffe „Körperlichkeit“ und „Leiblichkeit“ hilfreich sein können. Zu fragen ist zudem, ob es nicht angesichts der fortschreitenden Nivellierung von digitalen und analogen Lebensvollzügen einer Öffnung philosophischer und theologischer Denkmuster bedürfte und dabei die vom Verf. als grundlegend übernommene Kontrastierung von „nichtmedialer Kommunikation“ und medialer Kommunikation zu übersteigen wäre. Denn auch die körperlichen Ausdrucksweisen, wie z.B. Sprache, Mimik und Gestik, können als mediale Grundformen verstanden werden. Der Verf. überführt seine Sorge vor einer Hegemonie des Digitalen und der „strukturellen Beschneidung menschlicher Ganzheit“ (267) indes in eine sich forcierende Konfrontation von digitaler Kommunikation und ganzheitlichem Menschenbild und warnt vor einem vollständigen Rückzug in eine digitale und mediale menschliche Existenz. Das ist möglich durch einen abschließenden Aufweis einer sehr einheitlich skizzierten Leibfreundlichkeit des Christentums, die dann doch wieder gegenüber einem „Mainstream“ des Christentums“ (306) als Randphänomen markiert wird. So lässt der Verf. seine fundierten Ausführungen zu phänomenologischen Ansätzen und dem Symbolverständnis Karl Rahners in eine allzu abgrenzende Darstellung des „authentischen Christentums“ (278, 305) münden. Denn nur in einer „nicht-medialen Welt“ (315) könne der Mensch die Selbstmitteilung Gottes als ganzheitlicher Adressat empfangen. In der Ahnung, dass der Mensch kaum als nicht-mediales Wesen entworfen werden kann, wird die Suche nach kreativen und innovativen Ansätzen zur Verhältnisbestimmung von Digitalität und

Leiblichkeit über die genannte Auswahl von philosophischen und theologischen Traditionsbeständen hinaus auch mit der vorliegenden Arbeit nicht abgeschlossen sein.

**Wolfgang Beck**

DOI: 10.35070/ztp.v14i4.4229