

ZPTh

Zeitschrift
für Pastoraltheologie

#OMG! 1ELF!

Pastoraltheologie im Zeitalter digitaler Transformation
(Kongress in Leitershofen 2017)

Ein ortloser Ort? Zur fundamentaltheologischen Herausforderung digitalisierter Lebensräume

Abstract

Die digitalisierten Lebensräume der Spätmoderne ermöglichen eine Vervielfältigung und Verflüssigung von biografischen Möglichkeiten. Das Individuum befindet sich ständig im Übergang und auch das Internet erweist sich letztlich als ein Nicht-Ort, der gleichzeitig anziehend und abstoßend ist. Der Artikel analysiert, welche Folgen dies etwa für die politische Teilhabe, die Unterscheidung von privat und öffentlich, die Generierung von Wissen, Wahrheit und Wirklichkeit oder für die Frage der Subjektivität hat. Abschließend werden die Konsequenzen dieser Entwicklung für Kirche und Theologie untersucht.

The digitalized world of late modernity allows one to duplicate and liquidate biographical possibilities. The individual is constantly in a state of transition, and the internet ultimately proves to be a nonplace that is both attractive and repulsive. The article analyzes the consequences of this state of affairs for political participation, the differentiation of private and public, the generation of knowledge, truth, and reality, and the question of human subjectivity. In closing, the author draws some conclusions from this development for church and theology.

1. The long Goodbye ...

Philip Marlowe hatte es noch gut. Auch wenn sich seine Auftraggeber mitunter als die eigentlichen Täter erwiesen oder sich seine Klienten – wie in „The Long Goodbye“ – einer Gesichtsoperation unterzogen und einen anderen Namen annahmen, waren sie doch in klar definierten Räumen identifizierbar, die man direkt erreichen konnte. Marlowe konnte seine Fälle *face to face* lösen.

Frank Ahearn ist Profi. Er hat sich darauf spezialisiert, Menschen verschwinden zu lassen. Ursprünglich war auch er ein klassischer Privatdetektiv. Heute hilft Ahearn seinen Klienten, unterzutauchen. Er folgt den Spuren, die sie mit ihrem digitalen Fußabdruck hinterlassen haben, und verwischt sie, indem er „möglichst viele Desinformationen“ streut.¹ Er macht es teuer, seinen Kunden nachzuspüren. Er macht sie unsichtbar im Dickicht alternativer Routen zu ihrem *wahren Leben*.

Genau das löst sich auf. Denn dieses Geschäft hat seinen Preis: für die Kunden, die nahezu alle Kontakte aus ihrem alten Leben hinter sich lassen, aber auch für den digitalen Detektiv. Er muss wichtige Teile des eigenen Lebens verbergen, um seine Klienten

¹ „Ich sagte ihm, zahlen Sie nicht mit Karte“. Gespräch zwischen Frank Ahearn und Catalina Schröder, in: FAS v. 10.4.2016.

ten zu schützen. Das kostet Vertrauen. Am Ende stehen Beziehungsverluste und doch wieder die Einsamkeit des klassischen Helden à la Marlowe. Mit einem Unterschied: Auch Marlowe war bereits eine Figur im ständigen Aufbruch, die regelmäßig ihre Wohnungen wechselte. Aber die moderne Existenz des Privatdetektivs hing von seiner Sichtbarkeit ab. Sie entsprach seinem Selbstverständnis. Er ließ sich finden, weil seine Rolle *Aufklärungsarbeit* vorsah. Das Pathos des zynischen Detektivs verbindet sich in der Marlowe-Serie Raymond Chandlers mit dem moralischen Anspruch eines Wahrheitssuchers, bei dem die Fäden der Handlung zusammenlaufen. Die Macht der Wahrheit ist die des Subjekts.

Diese Verhältnisse haben sich radikal verändert. Unter digitalen Bedingungen verwirren sich Handlungsverläufe nicht einfach wie in den *Hard boiled stories*, sondern sie reißen ab. Sie ergeben keinen linearen Sinn, sondern basieren auf Überschneidungen von Informationen. Natürlich handelt es sich bei der Lebensform eines Frank Ahearn oder seiner Kunden nicht um eine durchschnittliche Existenz im Internetzeitalter. Aber die digitalisierten Lebensräume des 21. Jahrhunderts ermöglichen die Vervielfältigung von Lebensläufen, legen Wechselwirkungen zwischen der Netzpräsenz von Usern und dem Verschwinden inszenierter Biografien frei. Sie korrespondieren dem undurchsichtigen Zusammenhang von Narrativen und biografischen Erfindungen.

Frank Ahearn liefert die *digitale* Antwort auf die Herausforderung des Internetzeitalters, mit prekären Informationen umzugehen. Die „Verteidigung des Privaten“, die Wolfgang Sofsky proklamiert, reagiert darauf mit *analogen* Mitteln: mit dem Appell an Freiheitsspielräume.² Aber die Möglichkeit persönlicher Verweigerung wird gerade in dem Maße beschnitten, in dem man am politischen Leben teilnimmt. Auf seinen Foren bestimmt sich das bürgerliche Subjekt, nimmt aber damit auch am digital verwalteten Warenverkehr – vom Einkauf bis zur medizinischen Grundversorgung – teil. Man kann es *nachvollziehen* und *verfolgen*. Das gilt am Ende auch für Frank Ahearns Klienten. Der einzelne versucht sich zu entziehen, indem er abtaucht, aber dem Zugriff von *Big Data* entkommt er nicht.³ Das gilt auch für den Widerstand der Zivilgesellschaft. Er organisiert sich als politischer Wille über Gesetze, die für technische Innovationen immer zu spät kommen und keinen globalen Schutzschirm spannen können. Und auch die Kontrolle ihrer Einhaltung setzt wieder das Funktionieren des Überwachungsnetzes voraus.

Was bleibt? Frank Ahearn sehnt sich für sein späteres Leben nach einem „Ort ..., an dem mich garantiert niemand wiederfindet.“⁴ Eine neue Existenzform zeichnet sich ab: *The long Goodbye* als Aussicht auf besseres Leben in der „flüchtigen Moderne“.⁵

² Wolfgang Sofsky, *Verteidigung des Privaten*. Eine Streitschrift, München 2007; vgl. das Schlusskapitel zur „Gedankenfreiheit“ (124–147).

³ Vgl. dazu den Plot von Dave Eggers, *The Circle*, Köln 2014.

⁴ „Ich sagte ihm, zahlen Sie nicht mit Karte“. Gespräch zwischen Frank Ahearn und Catalina Schröder (s. Anm. 1).

2. Spektrale Existenz

Der *lange Abschied* dient in Raymond Chandlers Roman als Metapher flüchtiger Existenz. Im digitalen Zeitalter wird sie zu einer epistemischen Form. Denn die digitale Kunst des Verschwindens schafft den Raum für jene ortlosen Orte, die Frank Ahearns Sehnsucht anleitet: ein Leben im Modus des Verschwindens. Man kann diese Orte auf jeder Landkarte erreichen, aber man lebt an ihnen unter Vorbehalt. Ihre Garantien laufen wie Reisepässe ab. Man bezieht virtuelle Räume, aber es handelt sich nicht um „anthropologische Orte“. Nach Marc Augé sind sie durch die Beziehungen gekennzeichnet, die sie ermöglichen. Sie sind körpergebunden, auf Kontakt angelegt:

„So wie ein Ort durch Identität, Relation und Geschichte gekennzeichnet ist, so definiert ein Raum, der keine Identität besitzt und sich weder als relational noch als historisch bezeichnen lässt, einen Nicht-Ort. Unsere Hypothese lautet nun, dass die ‚Übermoderne‘ Nicht-Orte hervorbringt, also Räume, die selbst keine anthropologischen Orte sind“.⁶

Diese Nicht-Orte kartieren die Welt des Transits, der flüchtigen Übergänge, der andauernden Passagen. Nicht-Orte sind nach Augé Hotelketten und Asylantenheime, Flughäfen und Slums. Man betritt mit ihnen eine Welt, die „der einsamen Individualität, der Durchreise, dem Provisorischen und dem Ephemeren überantwortet ist“⁷. Das Internet ist ein solcher Nicht-Ort, der eine eigene Ökonomie des Lebens freisetzt. Er besteht *in Auflösung*: ein *ortloser Ort*.⁸ Es handelt sich um einen Raum *flüchtigen Lebens*, weil es eine Spaltung voraussetzt:

„Unser Leben ist (und zwar desto mehr, je jünger wir sind) in zwei Welten gespalten, die wir ‚online‘ und ‚offline‘ nennen; es ist unwiderruflich bipolar. Und während wir zwischen diesen Welten mit je eigenem substantiellen Gehalt und Verhaltensregelwerk hin- und herspringen, neigen wir dazu, das linguistische Material beizubehalten, ohne den Wechsel des semantischen Feldes [d.h. Bedeutungsfeldes, G.M.H.] zu bedenken. Deshalb ist ihre wechselseitige Durchdringung unvermeidbar: Die in der einen Welt erworbenen Erfahrungen müssen unvermeidlich die Werte beeinflussen, an denen wir die andere messen. Die Dinge, die wir in der einen Welt tun, lassen sich nicht korrekt beschreiben, bedeutungsmäßig erfassen und in ihrer Logik und Dynamik begreifen, ohne daß wir auf den Anteil verweisen, den die jeweils andere an ihrer

⁵ Vgl. Zygmunt Bauman, *Flüchtige Moderne*, Frankfurt a.M. 2003.

⁶ Marc Augé, *Nicht-Orte*, München 2010, 83.

⁷ Ebd.

⁸ Der Raum ist nach Michel de Certeau „*ein Ort, mit dem man etwas macht*“. Ein *Ort* ist gegenüber dem Raum *standfester*: als „eine momentane Konstellation von festen Punkten. Er enthält einen Hinweis auf mögliche Stabilität“ (Michel de Certeau, *Kunst des Handelns*, Berlin 1988, 218). *Ortlose Orte* entstehen, wo man von einem räumlichen Punkt aus agiert, an dem man sich aber nur aufhält, indem man ihn gleichzeitig überschreitet, aufgibt, verlässt – wo sich also *flüchtiges Leben* abspielt und so definiert.

Konstituierung hat. Förmlich jede Vorstellung oder Darstellung gegenwärtiger Lebensprozesse trägt unvermeidlich das Mal von deren Bipolarität. [...] Man gewinnt etwas und büßt etwas anderes ein und es ist furchtbar schwierig zu berechnen, ob der Gewinn den Verlust übersteigt; übrigens läßt sich das auch gar nicht ein für allemal entscheiden – denn die digitale Gesellung ist ebenso zerbrechlich und vorläufig wie die mit ihr erreichte ‚Nähe‘.⁹

Trotzdem erscheint die Idee einer solchen – förmlich *spektralen* – Existenz im Internetzeitalter offensichtlich verführerisch – und zwar gerade angesichts der Präsenzkulturen, die es freisetzt. Sie faszinieren und überfordern. Sie erschließen ungeahnte virtuelle Bewegungsspielräume und lösen Teilnahmeverprechen auf unterschiedlichsten Märkten gleichzeitig aus. Sie erweitern nicht nur Handlungsmöglichkeiten, sondern vervielfachen Lebensoptionen. Die gewonnene Zeit wird dabei vom Zwang zur Reaktion beansprucht und oft aufgebraucht: von der Notwendigkeit, online, d. h. sichtbar zu sein, Mails zu beantworten, also präsent zu bleiben. Abzuschalten bedeutet umgekehrt: nicht vorhanden zu sein.

Aufschlussreich erscheint vor diesem Hintergrund das *gleichzeitig* auftretende Bedürfnis nach einer *Form* der Selbstbestimmung, die Autonomie als unbeobachtete Existenz fasst. Das ist neu. Das führt über die Modellierung des *Citoyen* als republikanischen Akteur hinaus, der existiert, indem er politisch handelt. Er *repräsentiert* sich öffentlich. Für politische Partizipation in digitalisierten Lebensräumen erweist sich genau diese Kommunikationsbedingung als problematisch. Die Nachvollziehbarkeit aller Aussagen und Schritte, die das Netz lebenslang speichert, setzt politische Existenz unter Nachvollziehbarkeitsdruck. Jede spontane Stellungnahme, jeder Fehltritt nimmt ein späteres Urteil vorweg. Die Protokollfunktionen sozialer Medien¹⁰ schaffen eine neue Wissensform vom kontrollierten Menschen, die sich nach Michel Foucault mit der Entstehung moderner Gouvernmentalität und den Zugriffen ihrer Biomacht entwickelte, um sich in digitalisierten Lebensräumen durchzusetzen. Sie ist mit einer besonderen Zeitform verbunden: radikaler Präsenz. Sie wirkt sich paradox aus: in den Auftritten *spektraler Existenz*, also in ihrer Übergängigkeit, einer eigenen Form des Verschwindens. Nach Richard Sennett hat dies arbeitsökonomische Gründe, die im Netz und seiner virtuellen Kommunikation eine Existenzform finden:

„Ein Mensch, der die Disziplin des Aufschubs gelernt hat, kann es oft nicht zulassen, ans Ziel zu kommen. Viele getriebene Geister leiden unter diesem perversen Gefühl.

⁹ Vgl. Zygmunt Bauman – David Lyon, Daten, Drohnen, Disziplin. Ein Gespräch über flüchtige Überwachung, Berlin 2013, 53–55.

¹⁰ Zur fundamentaltheologischen Medienreflexion vgl. Martin Dürnberger, Neue Medien, in: Franz Gmainer-Pranzl – Eneida Jacobsen (Hg.), *Deslocamentos – Verschiebungen theologischer Erkenntnis*. Ein ökumenisches und interkulturelles Projekt (STS ik 16), Innsbruck/Wien 2016, 293–323.

Sie sind unzufrieden mit dem, was sie haben, und unfähig, sich am Erreichten zu erfreuen. Der Aufschub wird zu einer Lebensform.“¹¹

Das Netz stellt dafür einen *ortlosen Ort* bereit. Im Netz ist man da, und zwar immer *jetzt*, online. Die Gleichzeitigkeit mit *allem anderen* in sozialen Netzwerken simuliert das eigene Leben, das sich dokumentiert und nachvollziehen lässt. Es ermöglicht den exzessiven Gebrauch von akuten Stimmungen und plötzlichen Meinungen im Spiegel hochgeladener Bilder, von Kommentaren oder Emoticons. Das Leben schafft sich seinen Doppelgänger. Das digitale Gespenst doubelt die Person.¹² Sie steht vor der dokumentierten Wahrheit ihrer Daten, die freilich im erheblichen Maße produziert sind – schon vorab vermessen durch die Bedürfnisproduktion und Kommunikationsformate:

„In der Umgebung der Computer sind Algorithmen nicht nur Vorschriften für technische Abläufe (statt für menschliches Handeln wie im Falle von Euklids Berechnungsverfahren), sondern zugleich Durchsetzung dieser Vorschriften unabhängig von menschlicher Kontrolle oder Korrektur.“¹³

Der akute Transfer von Privatem und Öffentlichem steht unter diesem Vorbehalt. Er konstatiert die Bedingungen neu, unter denen die Subjekte der Gesellschaft als epistemisch qualifizierbare Akteur_innen entstehen:

- im Zugriff gouvernementaler Macht, die das Subjekt kontrolliert
- im Zugriff sozialer Präsenzkulturen, die das Subjekt sichtbar machen
- im Zugriff der Daten, die permanent sichtbares Leben zur Verfügung stellen
- im Zugriff der Konzerne, die in der Algorithmisierung von Lebensbedürfnissen User_innen als Kund_innen schaffen.

Noch im Widerstand gegen die berechenbare Welt, der exemplarisch im Wutbürger und in entfesselten *Hatespeeches* durchbricht, findet sich die unregulierbare Totalität digitalisierter Lebenswelten bestätigt. Durchschlagender als ihre *Machtdimension* erscheint dabei ihr *epistemischer* Herausforderungswert. Er betrifft:

- die Wahrnehmung von Wirklichkeit
- die Kommunikation körperlicher Repräsentanz
- die Koordination gegebener und entzogener Sphären
- die Produktion von Unverfügbarkeit.

Damit wird u.a. ein Raum für die Entwicklung neuer säkular-religiöser Codes und Übergänge geschaffen. Es wird verständlich, warum gerade *Spiritualität* als religiöse Erfahrungsform attraktiv erscheint – das Moment des Entzogenen und über alle Gren-

¹¹ Richard Sennett, *Die Kultur des neuen Kapitalismus*, Berlin 2007, 30.

¹² Vgl. dazu Gregor Maria Hoff, *Religionsgespenster. Versuch über den religiösen Schock*, Paderborn 2017.

¹³ Roberto Simanowski, *Data Love*, Berlin 2014, 77f.

zen Verbindenden wird hier verstärkt. In fundamentaltheologischer Perspektive wirkt dies besonders auf die *körperliche Repräsentationsgrammatik* der römisch-katholischen Kirche zurück, d. h. die ekklesiologische Wissensform, in der sie sich organisiert. Es geht dabei maßgeblich um ihre *Identifizierbarkeit*. Sie steht nicht nur soziologisch auf dem Prüfstand, sondern grundlegender noch mit der Form der Sichtbarkeit, d. h. ihrer Erkennbarkeit. Über *personale Repräsentanzen* – namentlich das Amt – und analoge Räume – die Pastoral der Territorialgemeinden – kommuniziert, stößt sie unter den Bedingungen der Digitalisierung an Grenzen.

3. Digitale Wissensformen – eine epistemische Revolution

Diese Grenzen haben eine epistemische Dimension. Die *digitale Revolution* zieht eine umfassende und radikale Umstellung der Organisation des Wissens nach sich. Sie betrifft die Wahrnehmung und Erfassung von Wissen. Seine Referenzen und ihre Distribution vermehren sich unabsehbar. Wissen ist überall im Netz abrufbar. Es wird über Wikipedia und *open access*-Publikationen wie durch Diskussionsforen demokratisiert. Zugleich aber bleiben die politischen und ökonomischen Hintergrundinteressen bei der Einpflegung von Informationen ebenso wie die Kontrolle durch ausgewählte oder manipulierte Daten verborgen. So verzeichnet *Google Maps* nur bestimmte Orte. Wer markiert werden will, muss dafür bezahlen. Entsprechend ergeben sich auch die Listen, mit denen Wissen über die ersten Google-Treffer zur Verfügung gestellt wird. Sichtbarkeit und Unsichtbarkeit werden datentechnisch nicht nur aneinander gekoppelt, sondern stellen selbst Wissensformen dar: Man muss sich mit ihren Übergängen auskennen. Man muss richtig zu suchen wissen. Man muss eine angemessene Portion Skepsis und Misstrauen gegenüber den gefilterten Ergebnissen von Suchmaschinen investieren. Und man muss dies zu unterscheiden wissen. Es entsteht damit ein Wissen von der Vorläufigkeit des *zur Verfügung gestellten* und *ausgewählten* Wissens. Insofern handelt es sich nicht nur um eine technologische und industrielle, sondern zugleich um eine epistemische Revolution im Zeichen einer Explosion und Fragmentierung des Wissens. Sie ergibt sich mit einer Verschiebung im Raum (mit der Einrichtung ortloser Orte) und in der Zeit (in der Vervielfältigung von Gegenwarten).

Armin Nassehi hat dies mit seiner Theorie einer „Gesellschaft der Gegenwarten“ für eine Epistemologie digitalisierter Lebensräume produktiv gemacht. Nach Nassehi zeichnen sich zwei entscheidende Herausforderungen für digitalisierte Gesellschaften ab: das Problem der Datenkritik und ihrer Kontrolle, damit zusammenhängend das Problem des (angemessenen) epistemischen Zugangs zur Wirklichkeit. Das Machtproblem digitalisierter Lebensräume mit ihren ökonomischen Zugriffen und politischen Übergriffen lässt sich nur angehen, wenn der Zugang zur Konstruktion datenbasierten Wissens geklärt ist. Sie haben im ersten Jahrzehnt des 21. Jahrhunderts insofern eine neue Qualität erreicht, als sie omnipräsent sind, aber zugleich anonym

bleiben. Das stellt ein Repräsentationsproblem dar, und zwar von der Seite der Internet-Userinnen und der Konsumenten, der Wähler wie der Politikerinnen, des Journalismus wie der Wissenschaften. Das verfügbare Wissen schafft Transparenz, die sich entzieht, sobald man es in seiner komplexen Architektur und Kommunikationsvarianz zu bestimmen sucht. Die repräsentierbare Welt hat sich in den Algorithmen und Datenmengen verloren, mit denen sie zur Verfügung gestellt oder auch erst – als eine Bedürfniswelt – geschaffen wird. Das geschieht im Zuge eines epistemologischen Bruchs mit der eingespielten Ordnung der Dinge:

„The classical epistemology of the era of written information since the Ancient Greek philosophy, especially since the book printing era has been the idea of overcoming the difference between recognition and recognized matters, in other words between what the philosophical tradition has called subject and object. More empirically spoken: The claim for truth was to discover the world as it is and to use the potentials of the nature and the cultural ideas, which want to become understood. It was an era of inventions and discoveries – and the role model was an existing nature and order with demonstrable reasons and reasonable categories of order. The epistemological order had its model outside of itself. Digital epistemology has changed this constellation.“¹⁴

Die klassische Differenz im Verstehen der Welt, die sich nach Jacques Derrida zwischen Zeichen und Bezeichnetem ereignet und eine unabsehbare Kette von Deutungszeichen auslöst, findet sich unter digitalen Bedingungen radikalisiert. Es gibt nicht die Schrift, den Text, sondern *ortlose Orte* einer fluiden Wahrheitsproduktion. Sie bildet sich nicht in analogen Repräsentationen dieser Wahrheit und einer Zuschreibung über Geltungsansprüche ab, sondern diese „Wahrheit“ *digitalisiert* sich selbst. Die Zurechenbarkeit von Positionen kommt damit in Bewegung. Präziser: Sie geschieht in der Form einer dynamischen *Verrechnung* (und zwar über Algorithmen) und die Zuordnung von systemischen Passungen bis hin zu *matches* in Partnerschaftsforen. Man kann zwar seinen Traumpartner später wirklich treffen, aber die Berechnung des idealen Treffers legt einen Schleier über die Wirklichkeit.

„Digital processing uses countable representations of the world. Digital processing establishes interruptions, which are able to transform anything into data. The analogue shape of represented world becomes invisible, but now it becomes possible to compare and to recombine data from different sources.“¹⁵

Es gibt zwar weiterhin den Autor eines Textes, aber wer eine Homepage betreibt und mit Informationen versorgt, bleibt in einer Schwebel. *Reale* Autorschaft erfolgt durch die Zurechnung von Verantwortung – zum Beispiel im politischen Raum. Das aber ist nicht mehr im eigentlichen Sinn *analog* und verändert die Situation auch gegenüber klassischen Redenschreibern, insofern sich hier systemisch unsichtbare Kommunikati-

¹⁴ Armin Nassehi, Digitalized Society (Keynote at the conference „Society through the Lens of the Digital“, Hannover, Volkswagenstiftung, 31.5.2017; unveröffentlichtes Manuskript), 3.

¹⁵ Ebd., 4.

on durchsetzt. *Fake News* lassen sich nicht auf eine Quelle reduzieren, sondern kombinieren und verschieben Datenbündel. Schon bei einzelnen Akteur_innen, die sich über ihren Account ausweisen und als Personen identifizieren, verschiebt sich damit die Ordnung analoger Repräsentation. Das zeigt sich bei allen Kommunikationsformen, die bereits in Berechnungen von Verhalten und Bedürfnissen *vorab* einkalkuliert wurden – vor allem durch die globalen Marktsteuerungsmechanismen von Google, Amazon, Facebook und Apple.

Entscheidend ist dabei, dass die Wirklichkeit nicht mehr über distinkte Repräsentationen angemessen erfasst werden kann, sondern dass die basalen Codes auf komplexeren Berechnungen und Zuordnungen beruhen. Vor allem funktionieren sie emergent. Sie verändern sich und die Wirklichkeit, indem sie Muster für anschlussfähiges Verhalten produzieren. Air Berlin verlangte für den Login einen kurzen Bild-Test, um sicherzustellen, dass sich keine Maschine anmeldet. Aber auch das können intelligente Lernprogramme durch die Erkennung von Mustern umgehen. Es sind diese Muster, die digitale Akteur_innen bestimmen. Sie führen in ein neues technologisches Zeitalter künstlicher Intelligenz, in das wiederum die genannte *Gang of Four* (Scott Galloway) erhebliches Kapital investiert hat. Sie kaufen förmlich die digital berechen- und prognostizierbare Zukunft.¹⁶

Die digitalisierte Welt differenziert sich damit nicht nur weiter aus, sondern sie besteht aus hochkomplex organisierten Informationsräumen. Digital funktionieren damit nicht nur die gesellschaftlich bestimmenden Technologien:

„Modern, functionally differentiated society is *per se* a digitalized system. Modern society is functionally differentiated, that means that societal development has established different logics and orientations of information processes with different codes of success. So political, economical, scientific, juridical, artistic, religious or mass media based operations have to solve different problems with respectively own routines and forms.“¹⁷

Die digitalisierte Gesellschaft verfügt damit weder über einen Ort, von dem aus sie sich selbst durchsichtig machen könnte, noch über eine Rationalität, die ihren kommunikativen Zusammenhalt anders als über die Form digitalisierter Operationen garantieren könnte. Sie produziert *Sichtbarkeit* über die visuell erschlossenen Datenspeicher, mit denen sich nicht nur täglich nahezu jeder Mensch auf der Welt vernetzt, sondern aus der Gesellschaft als Netz von Interaktionen besteht. Sie basiert damit auf der *Unsichtbarkeit* jener emergenten Logiken, mit denen diese Interaktionen überhaupt sichtbar werden können.

¹⁶ Vgl. Cristin Liekfeldt, Wie Google, Amazon, Facebook und Apple die Weltmärkte beherrschen, <https://www.companisto.com/de/blog/internationales/wie-google-amazon-facebook-und-apple-die-weltmaerkte-beherrschen-60> (28.1.2016) – (abgerufen am 13.6.2017).

¹⁷ Nassehi, *Digitalized Society* (s. Anm. 13), 5 (Hervorhebung: G.M.H.).

Diese Gesellschaft lässt sich nur als eine „Gesellschaft der Gegenwarten“ rekonstruieren, die in vervielfältigten Räumen stattfindet. Sie überschneiden sich; sie sind nicht mehr ohne Weiteres in der Weise zu identifizieren und zu unterscheiden, wie dies in analogen Repräsentationskulturen noch möglich war. Sie sind hochgradig komplex und intransparent – was genau deshalb zu Strategien analoger Komplexitätsreduktion provoziert.

4. Die römisch-katholische Kirche im 21. Jahrhundert – ein Raum analoger Repräsentationen?

Aus fundamentaltheologischer Sicht verbinden sich damit eigene Herausforderungen. Sie führen in eine veränderte Form der Glaubensverantwortung unter digitalisierten Bedingungen. Rationale Anschlussfähigkeit entsteht in einer Gesellschaft je eigener Gegenwarten und Kommunikationsräume. Sie lässt sich nicht als *ratio* eines zentralen Wissens erreichen, weil die Wissensform einer allgemeinen Vernunft eingelassen ist in Verfahren des regelgeleiteten *Gebens und Nehmens von Gründen*, die Plausibilitäten *vor Ort* beanspruchen. Sie haftet aber auch nicht an den Subjekten der je eigenen oder einer ins Allgemeine abstrahierten anthropologischen Wahrheitsmacht, mit der man sich einen Überblick über den Ort verschaffen könnte, an dem Personen als souveräne Handlungsträger_innen auftreten. Vielmehr ist diese *Ratio* selbst Aspekt des flüchtigen Moments gesellschaftlicher Gegenwarten, weil sich Überzeugungen und Gründe in ihnen entwickeln. Weil sich Deutungen und ihre Evidenzen in mehrfacher Hinsicht dem sicheren Zugriff von Interpret_innen entziehen, im Blick nämlich auf die *unsichtbare Seite* digitalisierten Wissens:

- die zur Verfügung gestellten Daten
- die zugrunde liegenden Muster und ihre Logiken
- die konstruktive Leistung der Interpret_innen.

Fundamentaltheologie muss sich vor allem unter dem Gesichtspunkt (a) der Kommunikabilität ihrer Glaubensgründe und (b) ihrer eigenen Konstituierung auf diese Situation einlassen. Dabei erweist sich die Komplexität und Unüberschaubarkeit gesellschaftlicher Gegenwarten mit ihren systemischen Eigenlogiken als besondere Herausforderung, mithin als Überforderung. Religiös und moralisch universalisierte Geltungsansprüche stoßen auf Begrenzungen, die sich nicht mehr über Kontextualisierungs-Grammatiken bestimmen lassen, die eine klare Zuordnung von Text und Kontext, theologisch gesprochen: von Evangelium und Kultur insinuieren. Die Produktion religiöser Zeichen erweist sich als sehr viel komplexer, etwa in der Übergängigkeit

von sakralen und profanen Räumen, von religiösen und säkularen Sphären.¹⁸ Religiöse (oder – je nach zugrunde liegender Definition von *Religion* – religionsanaloge) Lebensformen werden milieubezogen generiert, wo Codes für Unverfügbarkeit, Heiliges und fremdem Zugriff Entzogenes etabliert werden. Auf dieser Linie entziehen sich fundamentalistische Gruppen der Begrenzung ihrer Überzeugungen, indem sie sie sozial bestätigen. Sie legen ein Set von Wahrheiten fest, das allerdings nur auf der Basis einer *differenzierenden Entdifferenzierung* eingeführt werden kann. Man muss den Ort und die gesellschaftliche Gegenwart der Festlegung ebenso ausblenden wie das Entscheidungsmoment, das der Auswahl zugrunde liegt. Damit sind Fundamentalist_innen, und zwar gerade weil sie Gründe für ihre Positionen und Aktionen (im Netz) anführen, im Modus der Überschreitung Teil eines durch gesellschaftliche Kommunikation bestimmten Prozesses. Ihr Standpunkt lässt sich nur um den Preis der Ausblendung der eigenen Transformation *als wahr* auszeichnen, aber von eben diesem Standpunkt aus nicht mehr durchschauen, weil man sich zu ihm relativierend verhalten müsste. Die so erreichte Religionswahrheit bleibt sich selbst gegenüber blind und unterkomplex. Aber ihre Sicherheitsversprechen wirken umso lukrativer, als keine Theorie diese Versprechen einzulösen vermag.

Die Bestimmung und Bearbeitung konstitutiver Unsicherheit erweist sich damit als wesentliche Herausforderung der Fundamentaltheologie. Disziplingeschichtlich hat sie als Apologetik bis in das 20. Jahrhundert nach sicheren Glaubensgründen gesucht. Sie hat dafür verschiedene Ausgangspunkte bereitgestellt: Offenbarung und Schrift, Kirche und Tradition, die transzendente Grammatik des autonomen Subjekts oder freiheitsanalytische Formulare. Jeder Ansatz war mit dem Anspruch auf seine Unhintergebarkeit verbunden. Keiner fand allgemeine Akzeptanz. Jeder Ort der Rechtfertigung des Glaubens blieb partikular. Die Sicherheit eines unbezweifelbaren Standpunktes, von dem aus sich die Wahrheit des christlichen Glaubens erreichen und kommunizieren ließe, hat sich im Zuge der Kritik an den evidenzgebundenen Voraussetzungen aufgelöst. Damit zeichnet sich eine andere *fundamentaltheologische Wissensform* ab, die um die eigene *Ortlosigkeit* weiß. Präziser: um die Übergängigkeit im Ausweis ihrer Standpunkte und der geschichtlich entstandenen Perspektiven und gesellschaftlich eingespeisten Gründe.

Dafür steht wiederum ein Modell der fundamentaltheologischen Theoriebildung zur Verfügung: die Lehre von den *loci theologici*. Katholisch wurde sie die längste Zeit im Rahmen einer epistemisch gehaltvollen Ekklesiologie eingesetzt – als Vollzugsform der Kirche als *societas perfecta*. Dabei weist dieses Modell schon von Melchior Cano her, der es im 16. Jahrhundert methodologisch präzisierte, Bruchmomente auf, die es erkenntnistheoretisch zur Geltung brachte. Gemeint sind die *loci theologici alieni*, die

¹⁸ Ein Beispiel ist die Entstehung einer *Religion ohne Gott* bzw. einer religionsanalogen Spiritualität für Atheist_innen. Vgl. Gregor Maria Hoff, Ein anderer Atheismus. Spiritualität ohne Gott?, Kevelaer 2015.

fremden Orte, über die Kirche in ihrem Wahrheitswert nicht verfügt (Geschichte, Vernunft, Philosophen). Gemeint sind aber auch die internen Differenzierungsmomente zwischen *konstitutiven* und *interpretierenden* Orten der Wahrheitsbestimmung sowie die Pluralisierungseffekte, die vom Prozess der diskursiven Darstellung von Wahrheitspositionen ausgehen. Sie hängen wiederum mit einem Moment zusammen, das Cano nicht mehr zum Thema machte: der zeichengebundenen Kommunikation, mit der die Referenz der jeweiligen Orte ermittelt wird.

Dass die Bedeutung der Sprache von Cano übersehen wird, hängt mit dem Ort zusammen, den die Kommunikationsgemeinschaft *Kirche* in diesem kommunikativen Prozess des Gebens und Nehmens von Gründen einnimmt. Sie ist konstitutiv und interpretativ gleichermaßen. Sie stellt den Rahmen für das Modell, insofern sich *in ihr* die Zeichen entwickelt haben, die zum Ausweis *heiliger Schriften* und ihrer Kanonisierung geführt haben wie dem Material der *loci theologici interpretativa* zugrunde liegen. Die Kirche wird bei Cano in ihren verschiedenen Bezeugungsinstanzen in seine Erkenntnistheorie eingetragen, während er blind gegenüber der Tatsache bleibt, dass sich ihr epistemischer Standpunkt bereits der Durchsetzung kirchlicher Wissensmacht verdankt. Sie lässt sich über die konstituierende Wirkmacht des Heiligen Geistes ausweisen, aber wiederum nur im komplexen Bezugsfeld jener *loci*, die emergent in diesem Prozess der Einrichtung kirchlichen Glaubens entstanden sind und weiter – nämlich als lebendige Tradition – entstehen.

Die Kirche nimmt in diesem Modell einen *ortlosen Ort* ein, der als Rahmen begründend wirkt, sich aber im Vollzug des Gebens und Nehmens von Gründen durch seine Referenzorte *relativierend* thematisieren lässt. Cano etabliert eine diskursive kirchliche Erkenntnistheorie, die unter den Bedingungen digitalisierter Wissensformen fundamentaltheologisch anschlussfähig erscheint, weil sie eine *Ratio im Übergang* präsentiert: eine komplexe geschichtliche Logik. Jeder Ort, auf den man sich bezieht, um einer theologischen Aussage Autorität *zusprechen* zu können, muss mit dem Standpunkt und den von ihm her entwickelten Argumenten rechnen. Auf diese Weise entsteht ein *repräsentativer Rahmen* für eine Darstellung von Glaubenspositionen, die auf komplexe Lösungen geeicht ist.

Dabei zieht die Darstellungsform besonderes fundamentaltheologisches Interesse auf sich. Sie erlaubt es, auf die *Bedeutung ortloser Orte* in der Konstitution theologischer Erkenntnis zu achten. Die Kirche, wie sie Cano in seiner Methodologie einführt, kann gerade, weil sie als *ortloser Ort* in der Theoriearchitektur erscheint, nicht *analog repräsentiert* werden, sondern muss im Erkenntnisprozess diskursiv erreicht werden. Auch wenn Cano vor allem auf die Sicherheit theologischer Erkenntnis abzielte (und zwar nicht zuletzt im konfessionellen Konflikt des 16. Jahrhunderts), hat er doch gegenüber dem später vor allem von Bellarmin eingesetzten Rahmen der Kirche als *societas perfecta* eine komplexere Problemlösung eingeführt. Sie verlässt sich nicht

auf analoge Lösungen, sondern nimmt die verschiedenen Orte ernst, an denen sich theologische Erkenntnis festmacht.

Diese transformative Repräsentationsgrammatik stößt kirchlich bis heute auf Widerstände. Gerade die Konzepte der Kirche als *Leib Christi* und die Wissensformen der *repraesentatio Christi*, die die Ekklesiologie bestimmen und sich sowohl in der Theologie des Amtes wie auch damit zusammenhängend in Pastoral und Liturgie durchsetzen, scheinen eine analoge Wissensform kirchlicher Repräsentationsmacht nahezu legen. Sie stellt personal verbürgte Sicherheit zur Verfügung und ist imstande, konfrontiert mit den *ortlosen Orten* digitalisierter Lebensräume, feste Standpunkte zu beziehen und sicher zu orientieren. Indes bleibt der Ort dieser Religionswahrheit hinsichtlich seiner Erreichbarkeit ortlos, förmlich utopisch. Er wirkt gespenstisch insofern, als er als Negation jener komplexen Episteme wirkt, die auf die eigene Existenz einwirkt. So treten katholische Jugendbewegungen wie z. B. Loretto mit einer scheinbar digitalisierten Kirchenbildungsform auf. Aber die Digitalisierung betrifft nur ihre Performance. Ihre Präsenz ist theologisch und ekklesiologisch sowohl mit den dogmatischen Inhalten als auch mit ihren eucharistischen Präsenzkulturen an die Wissensformen einer *repräsentativen Ekklesiologie* gebunden. Im Raum einer Theorie der *Gesellschaft der Gegenwart* erscheint diese neue Kirchenform selbst als transformativ, ohne dass dies reflektiert würde: pentekostal in der Spiritualitätsform, charismatisch transversal und zugleich kirchenkonservativ. Damit lassen sich klare Zugehörigkeiten formulieren, die den eigenen Wahrheitsort zum Verschwinden bringen.

Für die Kirche stellt sich von daher das epistemologische Problem der Repräsentation neu. Ihr Körperdiskurs ist auf das analoge Sichtbarmachen ihres unsichtbaren Herrn angelegt. Dafür nutzt die Kirche körperliche Inszenierungen, die aber christologisch an einer digitalen Grammatik des Leibes Christi hängen: der Koordination der ungetrennt und unvermischt aufeinander bezogenen göttlichen und menschlichen Wirklichkeit Jesu Christi, die Sagbares an Unsagbares koppelt, das Aussprechen dieser Wahrheit des Glaubens mit negativ-theologischen Formularen verfügt.¹⁹

Fundamentaltheologisch ist von daher eine Grammatik des (kirchlichen) Glaubens gefordert, die dem Herausforderungsniveau der komplexen Konstitutionsbedingungen digitalen Wissens entspricht. Dazu zählt in besonderer Weise der Blick auf die Einrichtung und Funktionsform *ortloser Orte*, die sich in ökonomischer und politischer Hinsicht als Bedingungsräume *flüchtiger Existenz* auswirken. Das kann faszinierend wirken für den, der es sich leisten kann, auf dem Sprung zu sein, sich unsichtbar zu machen. Frank Ahearn kann davon jedenfalls gut leben. Aber für den größten Teil der Menschheit, der an ortlosen Orten unsichtbar gemacht wird, erweist sich dies als tödliche Herausforderung. Insofern wird eine fundamentaltheologische Epistemologie *ortloser Orte* im digitalisierten Zeitalter am Ende *politisch*.

¹⁹ Vgl. Gregor Maria Hoff, Chalkedon im Paradigma negativer Theologie. Zur aporetischen Wahrnehmung der chalkedonensischen Christologie, in: ThPh 70 (1995) 355–372.

Univ.-Prof. Dr. Gregor Maria Hoff
Fundamentaltheologie und Ökumenische Theologie
Fachbereich Systematische Theologie
Katholisch-Theologische Fakultät
Universität Salzburg
Universitätsplatz 1
A-5020 Salzburg
gregor-maria.hoff@sbg.ac.at