

Digitale Souveränität aus theologisch-ethischer Perspektive

Alexander Filipović

1. Einleitung

Digitale Souveränität ist ein Schlagwort der digitalen Ethik, es spielt in Bildungspapieren und im pädagogischen Alltag eine immer größere Rolle. Souveränität verheißt Sicherheit, Autonomie und Freiheit. Wer möchte nicht souverän umgehen mit digitalen Technologien und Angeboten? Was so leicht gefordert werden kann und schon vom Namen her gerechtfertigt erscheint, soll hier ethisch hinterfragt werden. Ist digital souverän zu sein immer gut und richtig? Unter welchen Voraussetzungen gilt dies, wie kann man Souveränität als moralisch wertvoll qualifizieren?

Der Beitrag nimmt sich vor, digitale Souveränität auf den (sozial-)ethischen Prüfstand zu stellen, hier vor allem in grundsätzlicher und prinzipieller Weise. Ich nehme dafür die theologisch-(sozial-)ethische Perspektive ein, die ich zunächst skizziere (Abschnitt 2) und in einem weiteren Abschnitt anhand des Personbegriffs technikethisch präzisiere (3). Im Mittelpunkt steht dann ein Konzept digitaler Souveränität im Kontext der Beteiligungsgerechtigkeit (4).

2. Welche »theologisch-ethische Perspektive«?

Viele Menschen identifizieren die *religiöse* mit einer *ethischen* Perspektive. Sicher sind mit (fast) jeder Religion auch ein Ethos und spezifische Vorstellungen vom Guten und Gerechten verbunden. Allerdings geht Religion nicht in Ethik auf und innerhalb der Religionen gibt es durchaus Debatten über die Stellung der Ethik im Rahmen des eigenen Selbstverständnisses. Indem aus theologi-

scher Perspektive heraus die Annahme einer Identität von Ethik und Religion abgewehrt wird, stellt sich für die Religion¹ Ethik *als ein Problem* dar. Von daher darf es nicht verwundern, dass in der Theologie als wissenschaftliche Disziplin Ethikkonzepte in der eigenen Tradition problematisiert werden oder um das richtige Verhältnis von Theologie und Ethik gerungen wird. Die folgende Kurzdarstellung der »theologisch-ethischen Perspektive« ist daher *eine Möglichkeit*, auf das Problem der Ethik zu antworten.

In der Alltagssprache werden Ethik und Moral austauschbar verwendet, wobei oft der Begriff Ethik gewählt wird, weil Moral als repressiv, einengend oder bloß traditionell verstanden wird. In der Wissenschaft wird eine wichtige Differenzierung gebraucht und beide Begriffe erhalten ein je eigenes Verständnis:

»Ethik meint demnach die Reflexionsform der Moral oder die theoretische Beschäftigung mit moralischen Fragen, während Moral das gelebte Ethos von Individuen oder gesellschaftlichen Gruppen bezeichnet. Fragestellungen der Ethik beziehen sich dieser Unterscheidung zufolge von einer Metaebene aus auf Fragestellungen der Moral; die Ethik verhält sich zur Moral und zum Ethos dann ebenso wie die Germanistik zur deutschen Literatur, die Musikwissenschaft zur Musik oder die Religionsphilosophie zur Religion.« (Schockenhoff 2014, 23)

Aus dem Begriff der Theologie als einer Glaubens- und Offenbarungswissenschaft und der Differenzierung von Ethik und Moral ergibt sich der Begriff der theologischen Ethik: Theologische Ethik ist

»eine Theorie der menschlichen Lebensführung unter dem Anspruch des Evangeliums. Sie fragt nach dem guten Leben und richtigen Handeln in der Perspektive des christlichen Glaubens und bedenkt die Konsequenzen für dieses Leben und Handeln, die sich daraus ergeben, dass die Frage nach seinem letzten Ziel im Lichte einer bestimmten, nämlich einer der biblischen Offenbarung entnommenen Vorstellung menschlicher Erfüllung beantwortet wird.« (24)

1 Im Folgenden nehme ich die Perspektive des Christentums ein. Ich folge hier durch die Auswahl von Autor:innen einer katholischen Version einer christlich-theologischen Ethik, wobei ich protestantische Entwürfe hinzuziehe und im Übrigen nicht davon ausgehe, dass sich beide Varianten in Grundfragen wesentlich unterscheiden.

Damit hat Theologie eine doppelte Aufgabenstellung, einmal »Ethik als vernunftgeleitete Reflexion auf die Bedingungen und Strukturen menschlicher Lebensführung«, und weiterhin »als praktische[...] Selbstvergewisserung des christlichen Glaubens aus den Quellen der Offenbarung« (24). Je nachdem, welche der beiden miteinander verbundenen Aufgabenteile man priorisiert, eine reflexiv-theoretische oder eine glaubensorientierte Aufgabenstellung, ergeben sich auch unterschiedliche Profile theologischer Ethik.

Mit diesen Perspektiven können zudem große Unterschiede zwischen den sich ergebenden Entwürfen verbunden sein, etwa hinsichtlich der Frage, wer von einer solchen Ethik eigentlich angesprochen werden soll, z.B. Glaubende oder Mitglieder einer Gesellschaft generell. Daher ist es wichtig und entscheidend, die Wahl für eine der beiden Alternativen im Sinne einer »Richtungsentscheidung« (25) zu begründen und transparent zu machen: Ich gehe hier von den »Bedingungen und Strukturen menschlicher Lebensführung« (24) aus, weil dieser Ansatz mit seiner Ausrichtung auf anthropologische Problemstellungen nicht nur gut zum Thema »digitale Souveränität« passt, sondern überhaupt zum problem- und anwendungsorientierten Denken im Bereich der Ethik eine Affinität aufweist.

Es ist hier nicht der Platz, die Existenz und spezifische Form theologischer Ethik gerade im Vergleich zur philosophischen Ethik zu thematisieren. Festgehalten werden soll aber als Startpunkt das anthropologische Zentrum und die gesellschaftliche Kontextualität (als Bedingungen und Strukturen menschlicher Lebensformen) theologischer Ethik einerseits und der Bezug auf die Bibel als Heilige Schrift andererseits.

Mit dem Fokus auf die theologische Gestalt christlicher Sozialethik hat Marianne Heimbach-Steins (2022a) drei theologische Profile Christlicher Sozialethik in Auseinandersetzung mit der Heiligen Schrift rekonstruiert. Sie sind exegetisch abgesichert und ergeben sich aus Sinnlinien biblischer Gotteserfahrung durch die ganze Bibel hindurch: Heimbach-Steins hebt die biblischen »Signalwörter« (71) bzw. Motive (74) Schöpfung, Befreiung und Prophetie hervor, die verbunden sind mit den Formen Ordnung, Veränderung und Kritik. Sie ergeben drei unterschiedliche, aber zusammenhängende biblisch-theologische Profile. Ich fokussiere für das Thema »digitale Souveränität« auf das Profil »Befreiung und Veränderung«.

Befreiung und Veränderung als biblisches Profil theologischer Ethik ist ein Gegengewicht zu dem mehr statischen Profil der Schöpfung und Ordnung. Anlass für ethisch qualifizierte Veränderungen menschlichen Lebens und von Gesellschaftsstrukturen in den Texten der Heiligen Schrift sind »Erfahrungen

des Leidens, der Ungerechtigkeit und der Unterdrückung« (74), die aus spezifischen Verletzlichkeiten des Menschen herrühren. Kernreferenz ist die biblische Exodus-Tradition: »Den Weg in die Freiheit verdankt Israel dem Gott, der sich durch das Leiden ›seines Volkes‹ zum befreienden Handeln bewegen lässt. Indem Gott seine Option für die Armen trifft, macht er sich die Perspektive der Unterdrückten zu eigen [...].« (74) Gottes Handeln ermächtigt das Volk, in die Freiheit zu gelangen. Damit aber diese Wirklichkeit der Befreiung auch auf Dauer wirksam werden kann, muss diese Freiheit geschützt und gestaltet werden in der Lebenswirklichkeit des Volkes:

»Gemeinsam als Befreite leben zu können (vgl. Gal 5,1 u. ö.), impliziert deshalb als zweiten Schritt den Imperativ, dem gemeinsamen Leben eine die Freiheit für alle sichernde, gerechte Ordnung zu geben. Befreiung bildet die zentrale biblische Erinnerungsfigur, die einem Ethos der Freiheit für alle zur Durchsetzung verhelfen soll, wie es die Präambel zum Dekalog (Ex 20,1-17; Dtn 5,6-21) mit der Erinnerung an Gottes Befreiungshandeln repräsentiert.« (74)

Gesellschaftliche Ordnungen im Lichte des Evangeliums müssen sich aus dieser Perspektive dem Anspruch der Freiheit stellen. Biblische Quellen und Motive und ihre theologischen Interpretationen wie der Fokus auf Veränderung, die Option für die Armen (Bedford-Strohm 1993) oder die Bedeutung der gesellschaftlichen Kontextualität der Freiheit gewinnen aus diesem biblischen Motiv der Befreiung ihre Kraft. Sie laufen alle auf eine verändernde Gestaltung gesellschaftlicher Strukturen und Lebensbedingungen für mehr Freiheit aller hinaus, also für mehr Gerechtigkeit. Diese biblische Verbindung von Freiheit und Gerechtigkeit auf struktureller Ebene und der Fokus auf die Armen (Unfreien) sollen hier im Weiteren als theologisch-ethischer Anker dienen, auf den ich bilanzierend am Ende zurückkomme.

3. Der Mensch als Person und die Technik

Um diese Freiheits- und Gerechtigkeitsperspektive im Kontext von (digitaler) Technik auf den Begriff zu bringen, bietet sich der Begriff der Person an (ausführlich Filipović 2021; Puzio und Filipović 2021). Damit knüpfen wir unmittelbar an das skizzierte Verständnis christlich-theologischer Ethik an, das bei »einer Analyse der Grundbedingungen des Menschseins« bzw. »mit der Rück-

frage des Menschen nach sich selbst« (Schockenhoff 2014, 27) beginnt. Der Personbegriff ist ein Brennpunkt dieser menschlichen Selbstverständigung und sollte meines Erachtens auch von den konkreten Selbstverständigungen aus konzipiert werden.

Zunächst wurzelt das Personverständnis im Gottesbezug des Menschen, der spezifisch gefasst wird. Im theologischen Begriff der Person kommen die Unvertretbarkeit und Unvergleichlichkeit jedes Menschen sowie seine Autonomie zum Ausdruck: »Person ist der Mensch nicht aufgrund bestimmter Eigenschaften, die er mit allen Menschen gemeinsam hat, sondern weil er von Gott zur Freiheit berufen ist und aus innerer Selbstbestimmung seinen eigenen Lebensweg gehen kann.« (Schockenhoff 2013, 192) Es geht also nicht darum, Kriterien-Listen oder Eigenschaften aufzustellen, nach denen Menschen Personstatus haben oder nicht. In diesem theologisch-ethischen Ansatz markieren die göttliche Berufung des Menschen zur Freiheit und die sich daraus entwickelnden Konsequenzen das einzige Kriterium für den Personenstatus des Menschen.

In einem klassischen christlich-sozialethischen Gedankengang beurteilt man gesellschaftliche Institutionen und Strukturen nach deren Personengerechtigkeit (Heimbach-Steins 2022b, 175–178) und macht auf diese Weise die Freiheitsperspektive als gesellschaftliches Kriterium stark. Als ein theologisch-ethischer Leitbegriff kommt dem menschlichen Personsein in christlicher Perspektive also eine wichtige Kritikfunktion zu: Sie »deckt die faktischen Zwänge der gesellschaftlichen Lebensbedingungen, aber auch die Verkürzungen seines eigenen Selbstverständnisses auf, die den Menschen daran hindern, seiner Würde als Person zu entsprechen und im geschöpflichen Gegenüber zu Gott zu leben (Schockenhoff 2013, 192). Dieses kritische Potential steht in einer Linie mit dem oben biblisch erschlossenen Befreiungsmotiv, dessen Veränderungsimpuls und Option für die Armen eine mehrfache Dynamik mitbringen.

Als gemeinsamer qualitativer Bestimmungsbegriff von Personalität zeigt sich also hier (und in einschlägigen Texten Christlicher Sozialethik) die Forderung nach freien Entfaltungsbedingungen des Menschen in gesellschaftlichen, wir fügen hier hinzu: technischen, Kontexten. Dies ist rekursiv zu präzisieren durch den Aspekt der Handlungsmöglichkeit: Menschen sollen gesellschaftliche und technische Strukturen frei gestalten können, damit Gesellschaft und Technik ihnen diese Entfaltungsmöglichkeiten bieten. Zu was hin ein Mensch entfalten kann, ist dabei zunächst offen. Seine Entfaltung findet zwar in einem »Unbeliebigkeitsraum« (Filipović 2015, 201) statt und muss sich

auch der Kritik stellen, etwa ob und inwiefern mit dieser Entfaltung Potentiale für gelingendes Leben verschenkt werden. Aber sie ist dennoch offen in dem Sinne, dass wir heute nicht wissen, was Menschen aus sich machen können, wofür sie ihre Gestaltungsmacht und -fähigkeit nutzen und in welcher Hinsicht sie auch moralische Lernprozesse realisieren.

4. Digitale Souveränität, Literacy und Beteiligungsgerechtigkeit

Welche Sichtweise ermöglicht uns nun die theologisch erschlossene sozial-ethische Forderung nach freien Entfaltungsbedingungen in gesellschaftlichen und technischen Kontexten Perspektiven für das Thema der *digitalen Souveränität*?

4.1 »Digitale Souveränität« als unkritische Anpassung?

»Als »digitale Souveränität« wird die Möglichkeit verstanden, digitale Medien selbstbestimmt und unter eigener Kontrolle zu nutzen und sich an die ständig wechselnden Anforderungen in einer digitalisierten Welt anzupassen.« (Aktionsrat Bildung 2018, 12) Wenn wir zunächst das kritische Potential des Personbegriffs anlegen, fällt auf: Aus der Perspektive christlicher Sozialethik ist das eine bedenkliche Verkürzung, weil hier Selbstbestimmung im Licht von Anpassung und nicht im Licht von Gestaltungsmacht interpretiert wird, also eigentlich keine Freiheit ist. Das ist typisch: Eine individualistische Sicht des Kompetenzdiskurses tendiert dazu, Menschen »fit« machen zu wollen für gesellschaftliche Kontexte, die auch ausbeutend, vermachend, gewinnorientiert etc. sein können oder sind. Konkret: Die Rede von »digitaler Souveränität« und »digitaler Kompetenz« angesichts von Big Tech und Influencer-Mega-Marketing-Business und der psychologischen Verführungsmechaniken nicht nur von TikTok etc. ist zynisch. Selbstbestimmung ist in dieser Hinsicht eine geschickt produzierte Chimäre der Digitalkonzerne: Wir haben durch unsere Alltagspraxis allen Anlass zu glauben, selbstbestimmt in digitalen Kontexten zu agieren. Es stellt sich aber heraus, dass wir alle fleißige Zulieferer für die Gewinne politisch zweifelhaft agierender Unternehmen sind, die uns immer mehr und geschickter ausbeuten. In Überwachungsgesellschaften sind personengerechte Strukturen kaum möglich (Puzio und Filipović 2021, 102–106).

Um diesem falschen Verständnis im Umfeld der *digitalen Souveränität* zu begegnen, das darin liegt, Souveränität unkritisch als Anpassung an vorge-

gebene Strukturen zu verstehen, ist ein Konzept notwendig, das die Forderung nach Souveränität in digitalen Kontexten eng mit einer gesellschaftskritischen Perspektive verbindet. Es bietet sich der Rückgriff auf die Option für die Armen an, das ein Gerechtigkeitskonzept in dem Sinne ist, dass es nicht »die Armen« (ungebildeten, unsouveränen etc. Menschen) fit machen möchte, sondern Gesellschaft so verändern will, dass wir alle als freiheitssuchende, entwicklungsoffene, verletzbare und in unserer Identität dauernd zur Debatte stehende Menschen zu unserem Recht kommen und entsprechende Entwicklungsmöglichkeiten haben. Daraus ergibt sich die Forderung nach einem kritischen, politisch ausgerichteten Konzept für die personengerechte Gestaltung digitaler Umwelten.

Für ein solches hier zu skizzierendes Konzept knüpfe ich an zwei Konzepte an, die ich an anderer Stelle entwickelt habe: Literalität (*literacy*) und Beteiligungsgerechtigkeit.

4.2 Literacy als allgemeine kommunikative Teilhabemöglichkeiten

Der Begriff der *literacy* (dt. Literalität) ist heute als Synonymbegriff für Kompetenzen breit etabliert. »Digital literacy« oder »media literacy« meinen digitale bzw. mediale Kompetenzen. Ein intensiverer Blick auf die Geschichte des Literacy-Konzeptes prononciert aber die schriftsprachlichen, kommunikativen und funktionalen Elemente besonders und lässt vermuten, dass sich hinter *literacy* mehr verbirgt als eine bloße Gleichsetzung mit dem Kompetenzbegriff (Filipović 2007, 61–90). Ich kann das an dieser Stelle nicht umfänglich darstellen, aber ein kontextueller, funktionaler *literacy*-Begriff kann verstanden werden als ein Konzept, das *allgemeine kommunikative Teilhabemöglichkeiten im Kontext spezifischer Gesellschaftsformationen*² problematisiert.

Es ist möglich, digitale Souveränität im Sinne einer digitalen Literacy als *allgemeine kommunikative Teilhabemöglichkeit im Kontext digitaler Gesellschaftsformationen* zu verstehen. Ohne eine solche spezifische und funktionale Schrift-Sprachkompetenz (Lesen, Schreiben, Symbolverwendung, Übersetzen usw.), beispielsweise in technischen Umwelten, ist die Teilhabe an gesellschaftlichen Prozessen (Kommunikation, Arbeit, Weiterbildung, Kultur usw.), die auf technischen Bedingungen aufbauen, nicht möglich. Entfaltungsmöglichkeiten als

2 Hier und im Folgenden lege ich keinen speziellen Wert auf die semantischen Unterschiede zwischen Teilhabe, Teilnahme und Partizipation, die ungefähr das Gleiche bezeichnen. Vgl. dazu genauer Filipović 2008.

Freiheiten bieten sich nur denjenigen, die die Vorausbedingungen für eine selbstbestimmte Gestaltung erfüllen, die die Gesellschaft in ihrer jeweiligen Verfassung implizit erfordert, also denjenigen, die digital souverän sind. Hier begegnet uns wieder das angesprochene Dilemma: Ist die erforderliche Kompetenz zur Teilhabe eine Anpassung an (unter Umständen) ungerechte und vermachtete Gesellschaftsformen, deren erforderliche Kritik nicht durch die Teilnahme an ihr realisiert werden kann?

4.3 Beteiligungsgerechtigkeit als kritisches Konzept sozialer Gerechtigkeit

Ein Ausweg und die angekündigte gesellschaftskritische Absicherung eines Kompetenzmodells bietet das Konzept der Beteiligungsgerechtigkeit. Wenn *literacy* im Lichte der Beteiligungsgerechtigkeit verstanden wird, so das Argument, verfügt man über ein hinreichend kritisches und freiheitsorientiertes Konzept, in dessen Licht digitale Souveränität auch aus theologisch-ethischer Perspektive vertreten werden kann. Beteiligungsgerechtigkeit umfasst drei Elemente (Filipović 2022)³:

- 1.) (Politische) Mitbestimmung: Personengerechte Verhältnisse lassen sich in je aktuellen sozialen Zusammenhängen nur durch gerechte Beteiligung im Sinne von Mitbestimmung sicherstellen. Personen sollen teilnehmen können an der Gestaltung sozialer Strukturen, in denen sie leben. Es handelt sich um ein individuelles Recht oder einen moralischen Anspruch auf Mitbestimmung, worauf z.B. der Staat reagieren muss, etwa indem er Wahlen entsprechend organisiert, oder worauf z.B. Unternehmen reagieren sollen, etwa indem sie betriebliche Mitbestimmung ermöglichen und unterstützen.
- 2.) Teilhabe an Gütern: Neben dieser Mitbestimmungsperspektive betrifft der Beteiligungsgedanke auch den Zugang zu Gütern. Die Teilhabe am Wohlstand einer Gesellschaft, die Teilhabe an Kultur und sozialem Miteinander ist eine Frage der Gerechtigkeit, die auch menschenrechtlich durch die Ausformulierung und Einforderung sozialer Rechte betont wird. Auch hier handelt es sich um individuelle Rechte oder moralische Ansprüche, auf die durch Verteilung von Gütern oder die Schaffung realer Zugangsmöglichkeiten, z.B. staatlicherseits, reagiert werden kann. Teilhabe an digitalen

3 In den folgenden Absätzen greife ich zum Teil wörtlich auf meinen Text zurück.

Informations- und Kommunikationsmöglichkeiten sind ein weiteres Beispiel für diese Güter.

- 3.) Verbunden ist dieser Gedanke mit der Idee, dass soziale Güter nicht von selbst entstehen, sondern (kooperative) Leistungen der Gesellschaftsmitglieder darstellen. Insofern ist auch der Beitrag (Kontribution) zu diesen sozialen Gütern, von denen alle profitieren, eine Frage der Gerechtigkeit und kann, in Relation zu den Fähigkeiten der Personen, von der Gemeinschaft rechtlich oder moralisch eingefordert werden, z.B. durch Steuern. Bei diesem Beteiligungsaspekt stehen rechtliche oder moralische Pflichten der Einzelnen gegenüber der Gesellschaft im Vordergrund, die etwa auch im Kontext Digitalität deutlich werden: Ein zur Partizipation einladender, sicherer digitaler Raum (Soziale Medien) entsteht auch durch die achtsame Kommunikationsweise aller direkt Beteiligten und liegt damit auch in der Verantwortung der Nutzer:innen

Beteiligung kann mithin als Grundforderung der Gerechtigkeit gelten, die allen anderen Gerechtigkeitsanliegen vorgeordnet ist. Denn Gerechtigkeit verlangt nicht nur, dass alle Betroffenen bei Fragen von Verteilung, Ausgleich etc. berücksichtigt werden, sondern dass sie an den Aushandlungsprozessen über die Gerechtigkeitskriterien selbst mitwirken können. Schließlich zeigt sich im Begriff der Beteiligung der Zusammenhang von Gerechtigkeit und Freiheit: Selbstbestimmung lässt sich nur durch Mitbestimmung realisieren, und die ist grundsätzlich allen in gleicher Weise zu gewähren.

Hier zeigt sich die Bedeutung der Option für die Armen: Armut kann als fehlende materielle, kulturelle und politisch-institutionelle Teilhabe, als Exklusion, Abkoppelung und soziale Ausgrenzung verstanden werden. In den Texten kirchlicher Soziallehre begegnet uns dieser Aspekt ebenfalls, insofern auch hier Armut breit als Exklusion und als Abgeschnittensein vom Reichtum der Welt/der Nationen verstanden wird.

Christlich-sozialethisch ist die politisch-gesellschaftliche Dimension der Armut augenfällig, die durch eine Veränderung der gesellschaftlichen und politischen Strukturen beseitigt (nicht verringert!) werden soll. Mit einem solchen zutiefst (gesellschafts-)kritischen Veränderungswillen verbinden sich unbequeme Machtkritik, insofern soziale Ausgrenzung im Sinne der biblischen Option für die Armen die Mächtigen zur Verantwortung zieht. Zudem steckt darin ein starker Appell an die Solidarität der teilnehmenden Gesellschaftsglieder, Beteiligung der Ausgegrenzten aktiv zu ermöglichen. Die christlich-sozialethische Option für die Armen in ihrer Fassung im Kon-

zept der Beteiligungsgerechtigkeit kennzeichnet somit die besondere Form sozialer Gerechtigkeit als umfassende Gerechtigkeit mit einem spezifischen Zuschnitt.

Wie jeder sozialen Gerechtigkeit geht es der Beteiligungsgerechtigkeit letztlich um personale Entfaltungsmöglichkeiten. Sozial gerecht ist ein Zustand, wenn alle mitmachen können, alle ihre gesellschaftliche Umwelt mitgestalten können, die Früchte der gemeinsamen Arbeit und des Engagements auch gleich genießen können und wenn alle beitragen zum gemeinsamen Wohl. Kritisch ist dieses Konzept, indem es ein Kriterium an gesellschaftliche Strukturen anlegt und im Sinne seines Veränderungsimpulses mangelnde Beteiligung und Exklusion nicht akzeptiert und ausgleichen möchte.

5. Fazit: Digitale Souveränität aus theologisch-ethischer Perspektive

Im Lichte des gerade beschriebenen theologisch-ethischen Konzepts der Beteiligungsgerechtigkeit und im Kontext des Begriffs *literacy* kann digitale Souveränität in vielfacher Hinsicht ethisch ausgezeichnet werden:

- Digitale Souveränität ist eine Voraussetzung für allgemeine kommunikative Teilnahme- und Teilhabemöglichkeiten in digitalen sozialen Umwelten. Digitale Souveränität bedeutet, in digitalen Kontexten aktiv-kommunikativ dabei sein zu können. Wer nicht digital souverän ist, kann nicht mitgestalten. Ein Mangel an digitaler Souveränität verstößt gegen Rechte und moralische Ansprüche von Individuen auf gesellschaftliche, organisatorische und politische Mitbestimmung und kulturelle Teilhabe.
- Digitale Souveränität ist in digitalen Umwelten eine Voraussetzung für individuelle Entfaltungsmöglichkeiten. Das bedeutet, dass sie freiheitsrelevant ist: Freiheit basiert auf realisierten Entwicklungsmöglichkeiten – in diesem Fall auf Entwicklungsmöglichkeiten im digitalen Raum. In der Digitalität gilt: Entfaltung ist nur möglich, wenn man selbstbestimmt digitale Möglichkeiten in Anspruch nehmen kann.
- Digitale Souveränität ist, wo sie fehlt, ein Marker nicht unbedingt gleich für mangelnde Erziehung oder Bildung, sondern auch ein Hinweis darauf, dass digitale Umwelten so strukturiert sind, dass Menschen Entfaltungsmöglichkeiten verwehrt werden. Bevor digitale Souveränität gefördert und von Bildungseinrichtungen als Ziel eingefordert wird, ist zu prüfen, ob di-

gitale Strukturen (Social Media, proprietäre App-Stores, Überwachungs-kapitalismus, algorithmenbasierte Nachrichtenfeeds usw.) ungerecht sind und politisch entsprechend reguliert werden müssen. *Die Verletzlichkeitsstruktur des Menschen* ist so angelegt, dass digitale Souveränität uns nicht vor Schaden schützen kann; oft kann das nur politische Regulierung.

- Digitale Souveränität bedeutet auch eine individuelle oder kollektiv-politische Freiheit, digitale Umwelten so umgestalten zu können, dass sie gerechter sind und unseren Bedürfnissen nach Demokratie und Menschenrechten besser entgegenkommen. Insofern ist digitale Souveränität kritisch, weil sie ethisch nicht nur freie Entfaltung in digitalen Kontexten bedeuten kann, sondern auch in Anspruch nimmt, digitale Umwelten so gestalten zu können, dass diese freiheitsförderlich sind. Digitale Souveränität ist also Fähigkeit, (digital-)politisch zu denken und zu handeln.
- Digitale Souveränität ist als Möglichkeitsbedingung dafür zu sehen, wie Menschen sich in kulturelle Prozesse mit einbringen können. Je mehr Menschen digital souverän sind, desto mehr Menschen können ihren politischen, kulturellen, religiösen usw. Beitrag leisten für eine gerechte Gesellschaft.

Damit digitale Souveränität als ethisch qualifiziertes Konzept verstanden werden kann, muss es so ausgezeichnet werden, dass damit auch die Kritik an digitalen Umwelten mit ins Auge gefasst wird. Mehr noch: Digitale Souveränität darf nicht eine vermachtete, digital-technokratische Gesellschaft affirmieren, sondern muss ebenso auf eine Politik zielen, die solche digitalen Umwelten durch Regulierung erschafft, in denen digitale Souveränität keine Bedingung für ein glückliches Leben ist. Digitale Räume sind so zu gestalten, dass auch die verletzlichen, nicht-souveränen Menschen ein gutes Leben führen können. Erst dann wird das Konzept zu einem wertvollen Konzept allgemeiner kommunikativer Teilhabe in der digitalen Gesellschaft.

Literatur

- Aktionsrat Bildung, Hg. 2018. *Digitale Souveränität und Bildung: Gutachten*. Münster: Waxmann.
- Bedford-Strohm, Heinrich. 1993. *Vorrang für die Armen: Auf dem Weg zu einer theologischen Theorie der Gerechtigkeit*. Öffentliche Theologie 4. Gütersloh: Kaiser.

- Filipović, Alexander. 2007. *Öffentliche Kommunikation in der Wissensgesellschaft: Sozialethische Analysen*. Forum Bildungsethik 2. Bielefeld: W. Bertelsmann.
- Filipović, Alexander. 2008. »Elemente einer kritischen Theorie der Beteiligungsgerechtigkeit: Christlich-sozialethische Sondierungen.« In *Bildungswege als Hindernisläufe: Zum Menschenrecht auf Bildung in Deutschland*, hg. von Marianne Heimbach-Steins, Gerhard Kruip und Katja Neuhoff, 173–189. Forum Bildungsethik 5. Bielefeld: W. Bertelsmann.
- Filipović, Alexander. 2015. *Erfahrung – Vernunft – Praxis: Christliche Sozialethik im Gespräch mit dem philosophischen Pragmatismus*. Gesellschaft – Ethik – Religion 2. Paderborn u.a.: Schöningh.
- Filipović, Alexander. 2021. »Der Mensch als Person und die Technik: Christlich-sozialethische Perspektiven im Anschluss an Romano Guardinis ›Das Ende der Neuzeit‹.« In *Wer bist Du, Mensch? Transformationen menschlichen Selbstverständnisses im technischen Fortschritt*, hg. von Armin Grunwald, 196–215. Freiburg: Herder.
- Filipović, Alexander. 2022. »Synthese: [zu ›normative Orientierungen‹].« In *Christliche Sozialethik. Grundlagen – Kontexte – Themen. Ein Lehr- und Studienbuch*, hg. von Marianne Heimbach-Steins, Michelle Becka, Johannes Frühbauer und Gerhard Kruip, 232–238. Regensburg: Pustet.
- Heimbach-Steins, Marianne. 2022a. »Sozialethik und Theologie.« In *Christliche Sozialethik. Grundlagen – Kontexte – Themen. Ein Lehr- und Studienbuch*, hg. von Marianne Heimbach-Steins, Michelle Becka, Johannes Frühbauer und Gerhard Kruip, 62–80. Regensburg: Pustet.
- Heimbach-Steins, Marianne. 2022b. »Sozialprinzipien.« In *Christliche Sozialethik. Grundlagen – Kontexte – Themen. Ein Lehr- und Studienbuch*, hg. von Marianne Heimbach-Steins, Michelle Becka, Johannes Frühbauer und Gerhard Kruip, 170–86. Regensburg: Pustet.
- Heimbach-Steins, Marianne, Michelle Becka, Johannes Frühbauer und Gerhard Kruip, Hg. 2022. *Christliche Sozialethik: Grundlagen – Kontexte – Themen. Ein Lehr- und Studienbuch*. Regensburg: Pustet.
- Puzio, Anna und Alexander Filipović. 2021. »Personen als Informationsbündel? Informationsethische Perspektiven auf den Gesundheitsbereich.« In *Digitalisierung im Gesundheitswesen: Anthropologische und ethische Herausforderungen der Mensch-Maschine-Interaktion*, hg. von Alexis Fritz, Christof Mandry, Ingo Proft und Josef Schuster, 89–113. Jahrbuch für Moraltheologie 5. Freiburg/Basel/Wien: Herder.
- Schockenhoff, Eberhard. 2013. *Ethik des Lebens: Grundlagen und neue Herausforderungen*. 2., aktualisierte Aufl. Freiburg: Verlag Herder.

Schockenhoff, Eberhard. 2014. *Grundlegung der Ethik: Ein theologischer Entwurf*. 2., überarb. Aufl. Grundlagen Theologie. Freiburg i.Br./Basel/Wien: Herder.