

LATOURS HYBRIDE SCHÖPFUNG: TRANSFORMATIONEN EINER THEOLOGIE DER DIGITALITÄT

Michael Schübler

Die Theorie darf nicht schlüssiger auftreten als die Gesellschaft, der sie gilt.¹

Dirk Baecker

Die digitalen Revolutionen in Technologie, Biologie und medialer Kommunikation gehören neben Klimakrise und globaler Gerechtigkeit zu den großen Zeichen der Zeit. Technikbasierte Innovationen verändern Kultur und Gesellschaft so epochal wie in der Menschheitsgeschichte bisher wohl nur die Erfindung der Sprache, der Schrift und des Buchdrucks.² Dass wir nicht nur selbstverständlich durch, sondern auch mit Maschinen und Künstlicher Intelligenz kommunizieren, führt zu »*qualitativen* Veränderungen gesellschaftlicher Komplexitätslagen«³, so Armin Nassehi. Im Ergebnis stehen damit »die Erfahrungs- und Sprachlandschaften des Menschen«, also die humane Basis von Theologie selbst in Frage. Denn was ist der Mensch, wenn Natur und Kultur, Mensch und Maschine, Technologie und Biologie nur noch in ihrer Relation Sinn machen, wenn deren moderne kategoriale Trennung also kollabiert? Als kulturelle Bewertungsfiguren stehen dabei aktuell transhumanistische Optimierungsutopien neben apokalyptischen Zukunftsbildern vom Ende

1 D. Baecker, 4.0 oder die Lücke, die der Rechner lässt, Berlin 2018, 12. Für wertvolle Hinweise danke ich den Teilnehmenden der Tübinger Latour-Tagung 2018 sowie Sybille Trawöger.

2 Vgl. ebd.

3 A. Nassehi, Muster. Theorie der digitalen Gesellschaft, München 2019, 63. Er betont die Geräuschlosigkeit dieser gegenwärtigen Umwälzungen, die unter anderem auszeichnet, dass Technik einfach darin überzeugt, dass sie funktioniert.

der Arbeit, vom Ende menschlicher Freiheit durch totalitäre Überwachungsregimes und letztlich dem Ende der Spezies Mensch überhaupt.

Die Texte von Bruno Latour werden in diesem Kontext immer wieder als wegweisende Beiträge zu einem erneuerten intellektuellen Framework für die digitale Gesellschaft angeführt. Dass Latour dabei bewährte Unterscheidungen wie die zwischen Natur und Kultur, zwischen Menschen und Dingen, aber auch die zwischen Religion und Wissenschaft programmatisch einreißt, löst zwar anhaltende Irritationen und heftigen Widerspruch aus.⁴ Zugleich sollte das eine gegenwartssensible Theologie aber nicht daran hindern, das Denken von Latour auf seine theologiegenerativen und innovationsträchtigen Impulse hin zu befragen. Womöglich erleichtert es der für die Praktische Theologie konstitutive Praxis- und Erfahrungsbezug hier sogar, die hybriden Grenzverwischungen seiner Schriften erst richtig wertschätzen zu können.⁵

Der Beitrag geht dieser Innovationsvermutung auf fundamentalpastorale Weise nach, mit einem christlich-theologischen Kompass in der Hand, aber in explorativ-tastender Haltung. Der interdisziplinäre Zugang zwischen Theologie und Sozial- bzw. Kulturwissenschaften folgt dabei nicht primär der naheliegenden Brücke über kirchliche Handlungsfelder oder Religion, sondern versucht das Grenzgängerische Latours für digitale Existenzfragen produktiv zu machen und dabei theologisch lernbereit zu bleiben.

Diese Positionierung findet sich schon in der wissenschaftstheoretischen Grundlegung nachkonziliarer Praktischer Theologie bei Helmut Peukert.⁶ Be-

-
- 4 Vgl. dazu sozialwissenschaftlich G. Kneer, Hybridizität, zirkulierende Referenz, Ammodernität? Eine Kritik an Bruno Latours Soziologie der Assoziationen, in: ders./M. Schorer/E. Schüttelz (Hg.), Bruno Latours Kollektive, Frankfurt a.M. 2016, 261-305, sowie die theologische Einschätzung von Gregor Hoff zu Latours »Jubilieren«, dessen »Imperativ der Weltakzeptanz bleibt [...] ohne Gründe blass und bietet wenig Anlass zum Jubilieren«, G. M. Hoff, Ein anderer Atheismus. Spiritualität ohne Gott?, Kevelaer 2015, 88.
- 5 Während der theologische Mainstream in Latours Sinne traditionell modern denkt, fragt Heather Walten mit ihm: »perhaps practical theologians might be rather different? [...] We are the people whose vocation is to deal with the fact that in life is complicated, ambiguous, and impure – and our challenge is to respond to this in *faith*. Maybe instead of binding ourselves to nostalgia for what is lost in secularism, we should enthusiastically embrace the challenges of ambivalent postsecularism/nonmodernity. A state beyond binaries«, H. Walten, We have never been theologians: postsecularism and practical theology, in: Practical Theology 11 (2018), 218-230, 224.
- 6 »Wenn Theologie nicht diese Herausforderungen menschlicher Praxis insgesamt mit ihren Bedrohungen, Widersprüchen und Pathologien im Blick behält, dann [...] verfehlt sie im Ansatz ihren Gegenstand, weil Theologie sich nicht von vornherein nur

sinnt sich Theo-Logie auf ihr begrifflich eingeschriebenes Thema, nämlich Gott, dann entgrenzt sich die Weite dessen, was von Interesse ist: »Gott ist ein universelles Thema, ein Menschheitsthema – oder es ist überhaupt kein Thema. Nie ist Gott das Privateigentum der Kirche oder auch der Theologie. Und nicht einmal das des Glaubens: Mit dem Blitz Gottes ist in allen Erfahrungs- und Sprachlandschaften des Menschen zu rechnen.«⁷ Auch in der digitalen, mit Latour amodern werdenden Gegenwart. Nur wo, auf welche Weise und mit welchen Folgen?

I. Latours Denken: An Digitalität entlang theologisch neu versammelt

Bruno Latour gilt nicht nur als (Mit-)Begründer der Science Studies und Erfinder der mittlerweile zum Konzept pluraler Existenzweisen weiterentwickelten Akteur-Netzwerk-Theorie (ANT). Seine Texte ähneln selbst einem hybriden Netzwerk an Themen und Beobachtungen, an Kategorien und Theorien. Ich durchforste dieses immer etwas unüberschaubare und driftende Material deshalb recht streng entlang der thematischen Leitfrage, also der Suche nach innovativ Brauchbarem für eine christliche Theologie der Digitalität. Nun ist Latour weder Theologe, noch entwickelt er eine ausdrückliche Theorie der Digitalität. Trotzdem lässt sich ein Diskurs um diese beiden thematischen Achsen herum versammeln. Es finden sich Anleihen bei und konzeptionelle Überlegungen zu (christlicher) Theologie⁸ und zugleich wichtige Grundintuitionen, die für digitalisierte Weltverhältnisse wegweisend geworden sind.

Als konzeptionelle Sehhilfe für Formen des Digitalen haben sich die drei Vorschläge von Felix Stalder bewährt: Referenzialität, Algorithmizität und Ge-

ein Segment oder eine Region menschlicher Praxis gesellschaftlich verordnen lassen oder als Rückzugsgebiet wählen darf. Die Universalität einer praktisch-theologischen Fragestellung darf nicht hinter dem alltäglichen Problembewusstsein eines normalen Zeitungslesers zurückbleiben«, *H. Peukert*, Was ist eine praktische Wissenschaft?, in: O. Fuchs, *Theologie und Handeln*, Düsseldorf 1984, 64-79, 77.

7 J. B. Metz, *Memoria passionis*, Freiburg/Basel/Wien 1992⁵, 110.

8 Vgl. dazu etwa die originelle, religionsphilosophische Darstellung, A. S. Miller, *Speculative Grace. Bruno Latour and Object-Oriented Theology*, New York 2013. Das bewegt sich in der Spur objektorientierter Philosophie, wie sie Levi R. Bryant und vor allem Graham Harman im Anschluss an Latour entwickeln. Den Hinweis auf Miller verdanke ich Stefan Altmeyer. Vgl. auch dessen Beitrag in vorliegenden Band.

meinschaftlichkeit. Sie dienen im Folgenden als Referenzpunkte, an denen entlang die Verbindung von digitalen und theologieaffinen Aspekten bei Latour nachgezeichnet wird.

Referenzialität: Bedeutung durch Verknüpfung

In der Kultur der Digitalität, so Stalder, entsteht Bedeutung aus dem relationalen Bezug auf Vorhandenes (Referenz). Wichtig ist nur »die Erkennbarkeit der Quellen und der freie Umgang mit diesen«⁹. Die ereignisbasierte Referenz auf Bisheriges, das prinzipiell gleichberechtigt ist und erst in der Verknüpfung neue Bedeutung erhält, wird entscheidend – immer weniger aber eine metaphysisch vorgegebene Ordnung oder die Hermeneutik eines Ursprungs. Vor allem Letzteres galt in der verblassenden Gutenberg-Galaxie als Standard. Das Paradebeispiel für moderne Buchdruck-Kultur ist die »historisch-kritische Methode, welche bestrebt ist, eine Quelle in ihrem ursprünglichen Kontext einzubetten, und so deren Bedeutung neu bestimmen zu können«¹⁰. So funktionierte die moderne Bibel-Exegese auf der Suche nach dem historischen Jesus. Heute dagegen montieren verschiedenste Akteure aus Altem permanent Neues, das dann bekannte und innovative Züge zugleich trägt. »In den gegenwärtigen referentiellen Verfahren werden die Teile [...] ineinandergefügt, indem sie verändert, angepasst und transformiert werden. Nicht die Brüche zwischen den Elementen der alten Ordnung stehen im Vordergrund, sondern deren Synthese in der Gegenwart. Conchita Wurst, die bärtige Diva, ist nicht zwischen widerstreitenden Polen zerrissen. Sie präsentiert vielmehr [...] etwas Neues, in sich stimmiges, das sich gerade dadurch auszeichnet, dass die Elemente der alten Ordnung (Mann/Frau) sichtbar sind und gleichzeitig transzendiert werden.«¹¹

Dieser Switch von der historischen Tiefenhermeneutik des Ursprungs zur performativen Neuerfindung von Bedeutung in einer flachen Welt ist eine der Entdeckungen Latours. Und er hat diese für moderne theologische Epistemologie irritierende Positionierung tatsächlich aus dem religiösen Feld heraus entwickelt, nämlich in Auseinandersetzung mit der genannten historisch-

9 F. Stalder, *Kultur der Digitalität*, Berlin 2016, 97.

10 Ebd.

11 Ebd., 99.

kritischen Bibelexegese.¹² Der katholische Latour hat in seiner Dissertation unter anderem über Rudolf Bultmann gearbeitet. Von dem protestantischen Entmythologisierer lernt er die komplexe Text- und Literarkritik, stellt diese aber »auf seine katholischen Füße«¹³. Bultmanns Exegese ist im Original quasi Gutenberg-Galaxie par excellence. Denn er »versuchte, Authentizität dadurch zu erreichen, dass er nach und nach jede sukzessive Ergänzung beseitigte, die durch lange Ketten christlicher Autoren in wilder Erfindung hinzugefügt worden waren«.¹⁴ Als Wahrheit gilt einzig der historische Ursprung, alles andere ist mythologische Verfälschung durch Tradition (*sola scriptura*). Latour fasziniert die akribische Arbeit der Exegese am Text, an den vielen Übersetzungen und Tradierungen und Überschreibungen. Aber er zieht daraus den zu Bultmann genau umgekehrten Schluss: *Das Netzwerk immer neuer Referenzen auf die christliche Tradition ist nicht Entstellung, sondern Ermöglichungsbedingung christlicher Wahrheit*. Latour kommt zu der Überzeugung, »dass die Wahrheitsbedingungen des Evangeliums genau in diesen langen Ketten fortgesetzter Erfindungen lagen. Allerdings nur, sofern diese Erfindungen sozusagen in der richtigen Tonart erfolgten«¹⁵.

Latours ganzes Werk, die Science Studies, die ANT und die Existenzweisen, basieren auf dieser These. Man kann sagen, er hat seine Theorie einer vernetzten und hybriden Gegenwart an der Theologie abgelesen und entwickelt, allerdings nicht als Adept, sondern als kreativer Dissident.¹⁶ Die wichtige Erkenntnis lautet, dass der scheinbar künstliche Erfindungs- und Konstruktionscharakter Bedeutung nicht zerstört, sondern sie erst ermöglicht.

12 Vgl. dazu L. Gertenbach/H. Laux, Zur Aktualität von Bruno Latour. Einführung in sein Werk, Wiesbaden 2019, 10-12.

13 B. Latour, Selbstportrait als Philosoph. Rede anlässlich der Entgegennahme des Siegfried Unseld Preises 2008, <https://www.bruno-latour.fr/sites/default/files/downloads/14-UNSELD-PREIS-DE.pdf> [26.03.2020], 4.

14 Ebd., 3.

15 Ebd.

16 Er schreibt: »als ich das kalifornische Biogielabor betrat, [...] war ich dafür gerüstet, in der gewaltigen Komplexität der wissenschaftlichen Praxis die exegetische Dimension zu entdecken. [...] Wie in der Arbeit der Bibelexegese wurde auch hier Wahrheit nicht dadurch gewonnen, dass man die Anzahl der Vermittlungsschritte verringerte, sondern indem man im Gegenteil die Anzahl der Vermittlungen vermehrte. Sofern natürlich jeder Schritt in der richtigen Tonart erfolgt.« Ebd., 4.

Algorithmizität: Hybride Wirklichkeiten jenseits der Natur/Kultur-Bifurkation

Kein Mensch ist heute mehr in der Lage, die großen Datenmengen (Big Data) und die Komplexität des Wissens auch nur für einen Teilbereich des Lebens allein zu überblicken, geschweige denn zu ordnen. Menschen sind zu langsam und in der Verarbeitungskapazität zu begrenzt. Technologie hilft, die durch Technologie explodierten Möglichkeiten zu sortieren und handhabbar zu machen: Ohne Suchmaschinen keine Bedeutung der Datenflut im Netz, ohne die vielen Smartphones mit GPS kein Google Maps Navigator mit Routenberechnung und Stauanzeige. Menschliche Wirklichkeitswahrnehmung kommt immer weniger ohne algorithmisch-technische Mustererkennung aus, die einem die Welt aber nicht »objektiv« repräsentiert, sondern personalisiert zugeschnitten kuratiert. Daraus folgt mit Stalder: »Streng genommen ist eine kategoriale Unterscheidung zwischen sozialen Prozessen, die sich [...] durch technologische Infrastrukturen vollziehen, und technischen Prozessen, die sozial konstruiert sind, nicht aufrechtzuerhalten. [...] Die technologischen Ressourcen schreiben sich die Formatierung der Ziele ein. Diese öffnen Felder der Imagination und des Begehrens, die wiederum die technische Entwicklung inspirieren.«¹⁷ Kultur und Natur, Technologie und Mythologie können nur noch um den Preis analytisch getrennt werden, dass man deren Ineinander aus den Augen verliert und deshalb von vorn herein unterschätzt. Das Tablet ist eine realisierte Idee aus dem Star-Trek-Universum. Die Roboter-Ethik ist inspiriert von den Sci-Fi-Roman Isaac Asimovs. Und wenn wir den Arm ausstrecken, um ein Selfie zu schießen, ist unentscheidbar, ob wir die Technik beherrschen oder nicht vielmehr der Aufforderungscharakter von Technik unser Verhalten.

Genau das ist die große These von Latour seit »Wir sind nie modern gewesen«¹⁸. Das Merkmal der Modernen besteht für Latour (mit Alfred N. Whitehead) im Narrativ der großen Bifurkation zwischen Natur und Kultur. Präzise formuliert im berühmten Satz von Wilhelm Dilthey: »Die Natur erklären wir, das Seelenleben verstehen wir«¹⁹, der die bis heute gültige Trennung von Science und Humanics be- und festschreibt. Die Kritik von Latour

17 F. Stalder, Digitalität, 167.

18 Vgl. B. Latour, Nie modern gewesen, Berlin 1995.

19 W. Dilthey, Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie, in: Gesammelte Schriften, Bd. V., Leipzig 1985, 144.

hängt an der empirischen Beobachtung, dass diese kategoriale Trennung an der Lebenswirklichkeit scheitert. Es ist die Pointe seiner Laborstudien, dass auch naturwissenschaftliche Fakten »gemacht« sind, weil sie in langen Referenzketten entstehen und von vielen verteilten Faktoren abhängen. Oder besser, die Pointe liegt darin, dass die Konstruktion von Laborergebnissen diese in ihrem empirischen Realitätsgehalt gerade nicht entwertet, sondern begründet, eben wenn es »gut gemacht« ist. Pure Fakten gibt es dagegen nur, wenn man die komplizierten Prozesse ihrer Entdeckung und Formulierung ausblendet.

Tatsächlich haben wir es immer schon mit Hybriden zu tun, so Latour bereits 1991. »Die moderne Verfassung [...] wurde überschwemmt von Mischwesen [...] von Embryonen im Reagenzglas, [...] digitalen Maschinen, Robotern mit Sensoren, hybridem Mais, Datenbanken, Drogen auf Rezept, Wahlen mit Funksendern, synthetischen Genen, Einschaltmeßgeräten etc.«²⁰ Klimawandel und Digitalisierung heißt, dass die Natur/Kultur-Hybride sich so weit vermehrt haben, dass die moderne Sortierung der Welt kippt. »Die vermeintlich beherrschte Natur kehrt in Form von schmelzenden Gletschern, tödlichen Flutwellen, künstlichen Viren oder vergifteten Atmosphären in die Gesellschaft zurück, während die Technik in Form von Datenbanken, Smartphones, Algorithmen, Implantaten, Börsentiteln oder Apps bis zur Unkenntlichkeit mit der Alltagspraxis verschmilzt. Nichtmenschliche Entitäten erscheinen angesichts dieser Entwicklungen nicht länger als Gegenpart der Gesellschaft, sondern als ›Symbiont‹ (Serres).«²¹

Die weiblich konnotierte Cyborg, der die mit Latour befreundete Donna Haraway ein techno-feministisches Manifest²² gewidmet hat, gilt als Ikone der Grenzverwischungen und des Hybriden überhaupt.²³ »Im späten 20. Jahrhundert, in unserer Zeit, einer mythischen Zeit, haben wir uns alle in [...]

20 B. Latour, Nie modern gewesen, 67.

21 L. Gertenbach/H. Laux, Einführung, 97.

22 Vgl. D. Haraway, Ein Manifest für Cyborgs, in: dies., Die Neuerfindung der Natur. Primaten, Cyborgs und Frauen, Frankfurt a.M. 1995, 33-72. Es handelt sich um eine alternative Utopie zu den Utopien des Silicon Valley, das in seiner Suche nach Perfektionierung und Selbstoptimierung weiter an westlichen Identitätsvorstellungen hängt: ewiges Leben im Virtuellen, Eroberung des Alls, Erlösung durch perfekte KI und der ganze Homo-Deus-Diskurs (Y. Harari).

23 Ein Verweis auf Haraway im Kontext des theologischen Nachdenkens über Digitalität findet sich bei J. Caputo, Hope against hope. Confessions of a postmodern pilgrim, Minneapolis 2015, 143.

Hybride aus Maschine und Organismus verwandelt, kurz, wir sind Cyborgs. Cyborgs sind unsere Ontologie. Sie definieren unsere Politik. [...] Dieser Essay ist ein Plädoyer dafür, die Vermischung dieser Grenzen zu *genießen* und *Verantwortung* bei ihrer Konstruktion zu übernehmen.«²⁴ Genau das beschreibt auch Latours Programmatik: Vermischungen unaufgeregt und genau analysieren und Verantwortung für die Realität neuer Konstruktionen von Wirklichkeit übernehmen.²⁵

Latour versteht Wirklichkeit insofern amodern. Sie wird von vielen Dingen, Wesen, Vorstellungen, Techniken bevölkert, denen alle der gleiche ontologische Status zugesprochen wird. Er will sowohl »den nichtmenschlichen Entitäten eine Ontologie«²⁶ als auch »Glaubensvorstellungen ontologischen Gehalt geben«²⁷. Wobei er zugibt, dass das »der ganzen Deontologie der Sozialwissenschaften zuwiderläuft«²⁸. Im Requisit der Moderne war für Technik wie für Gott und Glauben nur die Rolle »Entfremdung vom Humanen« vorgesehen. Latour holt beides wieder zurück in die Arena des Realen. »Die Rolle der Intellektuellen besteht dann nicht darin, nach einem Hammer zu greifen und Glaubensvorstellungen mit Fakten zu zerschlagen [...], sondern [...] *die Diversität* des ontologischen Status zu *schützen*«²⁹. Damit ist keine Rückkehr zu antiker Metaphysik des Einen oder zu archaischen Stammesgesellschaften gemeint. »Die Situation ist viel interessanter geworden. Jetzt sehen wir uns

-
- 24 D. Haraway, Manifest, 34-35. Verantwortung für die neue Konstruktion von Grenzen zu übernehmen, das bedeutet, sich in den Kampf um die Verschiebung und Verflüssigung von Grenzen einzuschalten. Haraway schreibt: »Die umkämpften Territorien diesen Grenzkrieg sind Produktion, Reproduktion und Imagination.« (35) Das gilt offenbar bis heute.
- 25 Im amerikanischen Diskurs zur Pastoral Care benutzt etwa Richard Coble die Figur der Cyborg von Haraway, um Spielräume für seine Rolle als Krankenhausseelsorger im durchökonomisierten Gesundheitssystem der USA zu gewinnen. Statt sich nur als Rädchen in der Mechanik des Neoliberalismus zu verstehen, geht die Cyborg (immerhin!) von unhintergebar Ambivalenz aus, nämlich getakteter Teil der Krankenbett-Maschinerie zu sein und darin zugleich aber Momente zutiefst menschlicher Begegnung und des Gebets zu ermöglichen. Vgl. R. Roble, From Web to Cyborg: Tracing Power in Care, in: Journal of Pastoral Theology 26 (2016), 3-16.
- 26 B. Latour, Die Hoffnung der Pandora. Untersuchungen zur Wirklichkeit der Wissenschaft, Frankfurt a.M. 2002, 353.
- 27 Ebd., 351.
- 28 Ebd.
- 29 Ebd., 357.

vielen verschiedenen praktischen Metaphysiken gegenüber, vielen verschiedenen praktischen Ontologien.«³⁰

Gemeinschaftlichkeit: Singularitätsdynamik und granulare Sozialformen

Als drittes Kennzeichen von Digitalität nennt Stalder veränderte Kommunikations- und Sozialformen. Felix Stalder beobachtet verflüssigte Formen von »Gemeinschaftlichkeit« und grenzt diese vom normativ aufgeladenen und unbrauchbar gewordenen Begriff »Gemeinschaft« ab. Es entstehen »Communities of practice« als »epistemische Gemeinschaften, die sich um gewisse Sichtweisen auf die Welt und das eigene Handeln darin bilden.«³¹ An den immer neuen Social-Media-Dynamiken abgelesen geht es darum, eine singularität einzigartige Identität zu performen, die zugleich auf Anerkennung durch relevante Communities angewiesen ist. »Auf der alltäglichen Ebene der kommunikativen Selbstkonstitution [...] – in unzähligen Streams, Updates und Timelines in den sozialen Massenmedien – ist die wichtigste Ressource die Aufmerksamkeit der anderen, deren Feedback und die daraus resultierende gegenseitige Anerkennung«³². Dabei verlieren traditionelle Institutionen an Wert, während sehr individuell verteilte Anerkennungslandschaften entstehen. Flankiert von Big Data, also einer hochauflösenden Vermessung von Welt, Biografie und Körper, spricht Christoph Kucklick auch von der granularen Gesellschaft. »Die bisherige Gesellschaft war wie aus Billardkugeln zusammengesetzt, die wir im Lauf der Zeit gelernt haben, zu einem belastbaren Gebilde zu arrangieren. Nun werden diese Kugeln nach und nach durch winzige Schrotkugeln ersetzt. Das verändert radikal den sozialen Aggregatzustand und die gesellschaftliche Statik – und zwingt uns dazu, neue Wege zu finden, aus den feineren Partikeln eine stabile Ordnung zu bauen.«³³

Genau das ist die Absicht von Bruno Latour. Mit der Akteur-Netzwerk-Theorie und der Analyse pluraler Existenzweisen geht es ihm darum, »den interessierten Forschern zu helfen, das Soziale wieder zusammensetzen, wieder zu versammeln (*reassembling the social*)«.³⁴ Doch sein Ziel ist gerade kein

30 Ebd., 352.

31 F. Stalder, Digitalität, 135-136.

32 Ebd., 139.

33 C. Kucklick, Die granulare Gesellschaft. Wie das Digitale unsere Wirklichkeit auflöst, Berlin 2015, 16.

34 B. Latour, Eine neue Soziologie für eine neue Gesellschaft. Einführung in die Akteur-Netzwerk-Theorie, Frankfurt a.M. 2010, 22.

großer neuer Container und auch nicht die eine neue große Erzählung. Statt eine prästabilisierte Ordnung zu unterstellen, folgt Latour den Akteuren und zeichnet auf, wie diese immer neu eine übergangsweise Stabilität herstellen. »Auch wir sollten unseren festen Grund finden: auf Treibsand. Anders als oft gesagt, besteht der Relativismus darin, auf Daten zu schwimmen, nicht in ihnen zu ertrinken.«³⁵ Wie Stalder interessieren Latour deshalb »keine Gruppen, nur Gruppenbildungen«³⁶.

Die Plastizität dieses neuen Sozialen ist bei Latour aber nicht auf menschliche Kommunikation beschränkt. »Ein neues Impfmittel kommt auf den Markt, ein neues Tätigkeitsprofil taucht auf dem Arbeitsmarkt auf, eine neue politische Bewegung wird geschaffen, ein neues Planetensystem wird entdeckt, ein neues Gesetz wird verabschiedet, eine neue Katastrophe ereignet sich. In all diesen Fällen müssen wir unsere Konzeption von dem, was miteinander assoziiert werden kann, umkrepeln, denn die frühere Definition ist in irgendeiner Hinsicht irrelevant geworden. Wir sind nicht länger sicher, was »wir« bedeutet.«³⁷

Latour erweitert damit die soziale Welt um Dinge, Objekte und technische Artefakte. Er beschreibt menschliche Akteure und nichtmenschliche Akteure in Netzwerken aus Belebtem und Unbelebtem. Christoph Kucklick hält Latours ANT deshalb für eine treffende Analyse der digitalen Gegenwart: »Es ist die granulare Welt schlechthin: Sie besteht aus winzigen humanen und nichthumanen Partikeln, die in ständiger Veränderung sind und sich immer wieder neu kombinieren. Der Mensch darin ist ein verteiltes Wesen. Verteilt über viele Dinge, Zustände Gefühle. In dieser Variante ist also nicht nur sein Denken verteilt, sondern gewissermaßen seine gesamte Existenz.«³⁸ Mit Latours »Theorien des verteilten Denkens und Handelns können wir erkennen, dass diese Netzwerke uns überhaupt erst hervorbringen und dass wir darin nur leben können, weil wir uns verteilen«³⁹, so Kucklick.

35 Ebd., 47. Dazu kritisch etwa Bernhard Gill: »Wir benötigen Fiktionen der Regelmäßigkeit in der Natur und der Verlässlichkeit in der Gesellschaft als Handlungsgrundlage – auch wenn diese Fiktionen natürlich nur »bis auf Weiteres« gelten, also brüchig sind«, B. Gill, Über Whitehead und Mead zur Akteur-Netzwerk-Theorie, in: G. Kneer/M. Schroer/E. Schüttpelz (Hg.), Kollektive, 47-75, 49.

36 Vgl. B. Latour, Neue Soziologie, 50-75.

37 Ebd., 17-18.

38 C. Kucklick, Granulare Gesellschaft, 202.

39 Ebd., 204-205.

Das hat einerseits Auswirkungen auf religiöse Vergemeinschaftungsformen wie die Kirchen. Aus der »imaginierten Tradition« einer 2000-jährigen kompakten Kontinuität wird ein Netz an Communities of practice.⁴⁰ Die heterogene Diversität einer katholischen, globalen Weltkirche wie die Pluralisierung des (Glaubens-)Lebens in lokalen Pfarrbezirken zwingt auch die Theologie zu einem Practical Turn: Es gilt den Akteur*innen des Glaubens zu folgen, um das verstreute Hoffen, Glauben und Zweifeln in offenen Netzwerken neu zu versammeln. Und dabei ist nicht nur mit einem subjektiven (Glaubens)Bewusstsein zu rechnen, sondern mit in Relationen, in Materialitäten und in digitalen Schnittstellen verteilten Erfahrungen und Identitäten.

Andererseits ergeben sich auch fundamentalpastorale Anregungen in Richtung einer ereignisbasierten Schöpfungs- und Prozesstheologie. Kritisch zu den Versprechungen der Digitalkonzerne, die oft von Drohungen nicht zu unterscheiden sind, nämlich Big Data und KI ermöglichten eine kausale Vorhersage und Beherrschung des Lebens, basiert Latours erfahrungsgesättigtes Denken auf unhintergehbaren Unbestimmbarkeiten von Natur/Kultur. Mit Latour gibt es »kein Subjekt, kein Objekt, [...] keine Beherrschung, [...] keinen objektiven Geist, keine Entfremdung. Aber es gibt Ereignisse.«⁴¹ Darin liegt eine Unverfügbarkeit, die das Risiko einer passenden Konstruktion, einer passenden Beschreibung oder eines zufälligen Funds nie ganz eliminieren kann. »Newton ›ereignet sich‹ für die Schwerkraft, Pasteur ›geschieht‹ den Mikroben. ›Sich vermischen‹, [...] ›sich ereignen‹, [...] ›Gelegenheit für etwas sein‹ – das sind einige der Verben, die auf die Verschiebung der Aufmerksamkeit von der modernistischen zur nicht-modernistischen Redeweise hindeuten.«⁴² Damit lässt sich Schöpfung und Offenbarung nicht-metaphysisch und nicht-hermeneutisch konzipieren. Die Idee, Schöpfungstheologie wäre göttlich-kausales Ordnungsdenken, sagt vielleicht mehr über die moderne Verfassung christlicher Theologie denn über die Möglichkeiten Gottes. Latour schreibt: »Wie Whiteheads wunderbarer Vorschlag lautet, wird auch Gott von seiner Schöpfung leicht überrascht, d.h. von allem, was verändert und modifiziert wird, wenn es ihm begegnet.«⁴³ Diese prozesstheologische

40 Vgl. dazu M. Schüßler, Den Kontrollverlust erforschen. Theologische Archäologie der Kirche als Institution, Organisation und Netzwerk, in: M. Seewald (Hg.), Ortskirche. Bausteine zu einer künftigen Ekklesiologie (FS Gebhart Fürst), Ostfildern 2018, 147-165.

41 B. Latour, Pandora, 345.

42 Ebd., 347.

43 Ebd.

Verflüssigung ermöglicht eine kritische Haltung zu den nomothetischen Narrativen digital-naturalistischer Weltbeherrschung. »Ja, wir sind in der Tat nach dem Bilde Gottes geschaffen, d.h. auch *wir* wissen nicht, was wir tun. [...] Selbst eine Software-Programmiererin ist nach dem Verfassen von zweitausend Zeilen Softwarecode von ihrer Schöpfung überrascht. Warum sollte Gott es nicht sein, wenn er ein sehr viel größeres Paket zusammengesetzt hat?«⁴⁴

Zwischenhalt: Digitale Kultur ist religionsproduktiv und fordert theologische Kriteriologien heraus.

1. *Religionsproduktivität*: Latour geht grundsätzlich davon aus, dass an Kommunikation nicht nur menschliche Akteure, sondern auch nichtmenschliche Aktanten einflussreich teilnehmen. Vielleicht wird durch Spracherkennungssysteme wie Alexa, Pflegeroboter oder medizinische Implantate erst jetzt wirklich klar, dass wir immer schon konstitutiv mit nichtmenschlichen Dingen und Objekten in Kontakt standen. Wenn die Steine jetzt (digital) sprechen können, nehmen wir sie auch als Kommunikationspartner wahr, könnte man sagen. Das verändert womöglich die Plausibilitäten religiöser Kommunikation. Wie Latour meint Dirk Baecker: »Es können sich demnach, wenn sie die entsprechenden Voraussetzungen erfüllen, nicht nur die Geister, Teufel, Tiere und Pflanzen wieder beteiligen, die der Humanismus so erfolgreich aus der Kommunikation unter Menschen vertrieben hat, sondern auch Maschinen.«⁴⁵ Deshalb ist von einer andauernden Religionsproduktivität auszugehen, wenn sich digitalisierte Bedingungen durchsetzen. *Wer selbstverständlich damit rechnet, dass man mit dem Kühlschrank oder dem Auto sprechen kann, warum dann nicht auch mit einem brennenden Dornbusch?*⁴⁶ Die Frage einer kritischen Theologie wird aber bei beiden sein: Wozu wird das dienen, wird es das Leben auf der

44 Ebd., 348.

45 D. Baecker, Wie verändert die Digitalisierung unser Denken und unseren Umgang mit der Welt? Ausgangspunkte einer Theorie der Digitalisierung, in: R. Gläß/B. Leukert, Handel 4.0. Die Digitalisierung des Handels – Strategien, Technologien, Transformation, Berlin, Heidelberg 2017, 3-24, 15.

46 John Caputo vergleicht die Informationstechnologie mit der Angeologie (unter Bezug auf Michel Serres). Er schreibt: »When God issues his fiat in Genesis, or when Jesus cures the paralytics with a word, we have here early prototyp models of ›voice activation‹«, J. Caputo, Hope, 143. Zur Bibelhermeneutik im Digitalen vgl. C. Clivaz, Die

Erde tatsächlich »besser« machen? Und wenn ja: für wen und wen nicht? Man muss es deshalb nicht gut finden, dass, wie Harari schreibt, »der aus religiöser Sicht interessanteste Ort auf dieser Welt nicht der Islamische Staat oder der Bible Belt, sondern Silicon Valley«⁴⁷ ist. Aber Latour würde wohl sagen: Man muss es überaus ernst nehmen.

2. »Was für ein Akteur ist ein Algorithmus?« Eine von Latour weniger thematisierte Frage stellt sich heute durch die Innovationen von Künstlicher Intelligenz und Machine Learning. Je »intelligenter« digitale Objekte werden und je mehr sie ehemals dem menschlichen Bewusstsein vorbehaltene Funktionen übernehmen, desto dringender lautet die Frage: »Was für ein Akteur ist ein Algorithmus?«⁴⁸. In den modernen Kognitionswissenschaften wird meist mit der »Theory of mind« gearbeitet. Im Alltag unterstellen wir anderen Menschen Bewusstsein und Motive, obwohl faktisch niemand in das Innenleben der Anderen hineinschauen kann. Im Digitalisierungsdiskurs spricht man von der »Mentalisierung« des Computers, also seiner Vermenschlichung. »Göttern, Engeln, Tieren, sogar den Sternen lassen sich Intentionen unterstellen – und so liegt es gerade aufgrund der Unsichtbarkeit der Computertechnik nahe, einer entsprechend intransparenten Technik Mentalität zu unterstellen, also Handlungsspielräume und Entscheidungskompetenz, womöglich Intentionen und vielleicht sogar Bewusstsein.«⁴⁹ Genau das aber sei eines der größten Probleme im Umgang mit Künstlicher Intelligenz, so der Technikphilosoph François Chollet, »dass menschliche Intelligenz anhand von mentalen Analogien beschrieben werde, die sich an den jeweiligen Stand der Technik anlehnt«⁵⁰.

Wenn ich Latours Perspektive hier richtig weiterdenke, dann entdramatisiert sie die Konkurrenzsituation von Mensch und KI.⁵¹ Man muss Algorithmen, KI und Machine Learning gerade nicht vermenschlichen, um de-

Bibel im digitalen Zeitalter. Multimodale Schriften in Gemeinschaften, in: Zeitschrift für Neues Testament 20 (2017), 35-57.

47 Y. Harari, Homo Deus. Eine Geschichte von Morgen, München 2017, 475.

48 A. Nassehi, Muster, 248

49 Ebd.

50 F. Chollet, zitiert nach B. Glanz, Sonnenaufgang im Uncanny Valley, in: Armin Nassehi/Peter Felixberger (Hg.), Unglaubliche Intelligenzen (Kursbuch 199), 47-61, 48.

51 Ähnlich schreibt Baecker, es sei bemerkenswert, dass heute »der Vergleich von Maschinen mit Menschen an Interesse verliert« und es stattdessen darum geht »wie die spezifische Intelligenz der Maschinen mit der anders gearteten Intelligenz der Kör-

ren Relevanz für den Menschen zu betonen. Es reicht, genauer zu verstehen, welche Rolle Technologien auf welche Weise in den hybriden Handlungsnetzwerken zukommt: »Ob diese Maschinen ›denken‹, tut wenig zur Sache. Sie funktionieren.«⁵² Das macht es nicht einfacher, verschiebt aber die Aufmerksamkeit von Substanzfragen zu Funktionsfragen: Was passiert mit welchen Folgen an den Mensch-Maschine-Schnittstellen?⁵³

3. *Herausgeforderte Krieteriologie*: Größere Aufmerksamkeit als die Verklärung oder Dämonisierung digital-intelligenter Technologien zu einer »Superintelligenz« bräuchte das faktische Schnittstellendesign von Mensch und Maschine. Die Sorge geht weniger in die Richtung, dass Roboter zu Menschen werden, sondern umgekehrt, wie sich Mensch, Gesellschaft und Kultur verändern, indem digitale Artefakte zu gleichberechtigten Akteuren werden und wir mit ihnen unsere Biografien und das Zusammenleben gestalten. Umso wichtiger wäre deshalb, so die Literaturwissenschaftlerin Berit Glanz, ein neu situiertes Erfahrungswissen im Umgang mit Mehrdeutigkeiten, mit Texten, Bildern, Imaginationen, die heute immer auch technisch produziert, reproduziert und möglicherweise manipuliert sind. »Wer die Resultate maschineller Intelligenz kritisch einordnen möchte, muss über grundlegendes kultursemiotisches Handwerkszeug verfügen und erkennen, welche gesellschaftlichen Strukturen von Technik reproduziert und bestätigt werden.«⁵⁴ Theologie bietet ein historisch wie existenziell tiefes Erfahrungswissen im Umgang mit Heilsversprechen, mit Mehrdeutigkeiten, mit Optimierungs- und Selbsterlösungssehnsüchten, überhaupt mit den Möglichkeiten und Ambivalenzen von Schöpfungsprozessen. Das Denken von Latour bietet Anregungen, dieses Erfahrungs-

per, Gehirne, des Bewusstseins und der Gesellschaft vernetzt und verschaltet werden kann«, D. Baecker, *Die Lücke*, 17.

- 52 B. Dotzler, zitiert nach A. Nassehi, *Muster*, 256.
- 53 Trotz Entdramatisierung bleibt die Frage nach dem Unterschied von Mensch und Maschine legitim. Nassehi akzeptiert Latours symmetrische Neukonstellation, vermutet aber einen markanten Unterschied in der unterschiedlichen Situietheit. »*Die Urteilskraft des Menschen ist situiert*. [...] Vielleicht ist es die Unverfügbarkeit, die die menschliche Existenz [...] ausmacht. [...] Vielleicht ist es schlicht das Leben als Grundlage, das die beiden Maschinen unterscheidet, nicht die Intelligenz«, A. Nassehi, *Muster*, 261, 262. Auch wenn heute weiter offen scheint, was sich in Zukunft an diesem Unterschied entscheidet.
- 54 B. Glanz, *Sonnenaufgang*, 60.

wissen in digitalisierten Kontexten neu zu versammeln und ins Spiel zu bringen.

II. Erneuerte Theologie für eine digitale Gesellschaft?

Im Folgenden geht es jetzt um das konstruktive Veränderungspotenzial, das sich aus dem Gespräch mit Latour für eine Theologie der Digitalität herauskristallisiert. Das Terrain wird dabei nicht übersichtlicher. Auch wenn immer wieder Studien zu Einzelfragen und Überblicksartikel veröffentlicht werden: Zu unterschiedlich und fragmentarisch sind die Ansätze einer kommenden Theologie der Digitalität, sodass man mit dieser Bezeichnung wohl noch sehr vorsichtig sein muss. Ich folge deshalb einer Verdichtung eigener Leseindrücke und verkürze das Mapping der Landschaft auf drei axiale Themenpfade.

Erstens gibt es einen pastoral-instrumentellen Diskurs in der Praktischen Theologie und bei den Kirchenleitungen. Digitalisierung wird hier als die Frage behandelt, wie pastorale Akteure die neuen digitalen Möglichkeiten nutzen können, um Kirchencontent katechetisch zeitgemäß an ein großes Publikum zu vermitteln: Facebook-Auftritt, digitale Beichte, Online-Predigten, Web-Katechese und so weiter.

Zweitens entsteht ein fundamentaltheologisch-defensiver Diskurs, der sich als Kritik an Digitalutopien versteht, am Transhumanismus und den biotechnischen und KI-basierten Optimierungsvorstellungen eines »Homo Deus« (Harari). Hier argumentieren Theolog*innen zusammen mit aufgeklärter Philosophie für die Grenzen und unaufgebbaren Eigenheiten des Menschen: Geist, Vernunft und Emotionen sollen weiterhin die Grenze zwischen Mensch und Maschine bleiben.

Und drittens gibt es einen theologisch-ethischen Diskurs, der Gefahrenabschätzung betreibt und um eine angemessene Gestaltung der digitalen Gegenwart ringt. Dieser differenziert sich mindestens dreifach. Einmal in einen eher bioethisch-technologischen Bereich, also Bioethik, Roboterethik in der Pflege, in militärischer Anwendung oder die ethische Einbettung von Machine Learning. Daneben entsteht ein gerechtigkeitsorientierter Bereich, in dem die Auswirkungen digitaler Technik auf die Gesellschaft reflektiert werden, etwa die Umwälzungen in der Arbeitswelt oder demokratische Beteiligungsprobleme. Und dann hat sich die Medienethik zu einem Digitalisierungs- bzw. Mediatisierungsdiskurs weiterentwickelt, die den digitalen Struktur-

wandel der Öffentlichkeit und veränderte Kommunikationsverhältnisse bearbeitet.⁵⁵

Im Folgenden werden diese drei Diskursstränge äußerst verknüpft skizziert und dann von einer an Latour inspirierten Perspektive her kritisch betrachtet bzw. neu versammelt.

Pastoral-instrumenteller Diskurs: Kirchencontent performen?

Im Blogbeitrag einer evangelischen Hamburger Kirchengemeinde wird Digitalisierung so verstanden: »Für uns als Kirchengemeinde heißt es angepasst, dass wir unser ›analoges‹ Signal auch digital ausstrahlen. Aber es geht nicht um ersetzen, sondern um ergänzen. Es geht darum, dass wir unsere Daten und Informationen (Angebote und Werbung für diese) auch digital darstellen.«⁵⁶ Dazu gibt es dann einige Praxistipps, etwa für eine aufgeräumte Website oder zum Thema »Digital spenden«. Das ist insofern exemplarisch, als Digitalisierung in der Pastoral primär als Herausforderung für die Glaubenskommunikation verstanden wird, also auf den Selbstvollzug der Martyria hin interpretiert. So hat etwa das Bistum Essen 2017 die Ostergeschichte in kleinsten Whatsapp-Botschaften auf vernetzte Endgeräte verschickt. Zu den Wirksamkeitserwartungen heißt es: »Wenn man [...] mitten im Alltag, ob im Supermarkt oder auf dem Weg zur Arbeit die Nachricht bekommt: ›Petrus hat Jesus gerade zum dritten Mal verraten‹, reißt einen diese Botschaft zuerst aus dem Alltagstrott und dann integriert man sie vielleicht in seinen Alltag.«⁵⁷ Diese wenigen Beispiele sind nicht zu entwerten, aber sie dokumentieren einen recht engen Blick bei der pastoralen Bewältigung des digital durchformten Alltags.

Herausgearbeitet hat das mein Tübinger Kollege Gerald Kretzschmar in einer kleinen Studie zur Inszenierung von Evangelischer Kirche im Kontext ihrer Digitalisierungsinitiativen. Prägend sind demnach drei kirchliche Selbstbeschreibungen. Kirche wird erstens überwiegend als Gegenwelt

55 Vgl. dazu *W. Beck*, Die katholische Kirche und die Medien. Einblick in ein spannungsreiches Verhältnis, Würzburg 2018, sowie *A. Filipovic*, »Die Medien« unter Beobachtung. Aktuelle Herausforderungen medienvermittelter öffentlicher Kommunikation, in: *ThGl* 108 (2018), 321-334.

56 <https://www.juhopma.de/9-merkmale-einer-digitalisierten-gemeinde/> [06.03.2020].

57 *M. Hertl*, In der digitalen Subkultur, *HK* 6/2017, 37-39, 38.

zur digitalen Gesellschaft verstanden. Im Gegenüber zur Kultur der Digital Natives »inszeniert sich Kirche als starke Organisation, die mit einer Art Richtlinienkompetenz in Bezug auf ethische Bewertungen sowie die Steuerung und inhaltliche Profilierung religiöser Kommunikation ausgestattet ist«⁵⁸. Damit wird zweitens ein missionarisches Selbstverständnis kirchlicher Akteure betont, wenn nicht sogar angemahnt. »Phänomene des Digitalen sind aus dieser Perspektive Objekte, die den Vorstellungen der starken Organisation Kirche entsprechend missionarisch zu bearbeiten sind.«⁵⁹ Drittens erlebt sich die Kirche im digitalen Bereich verstärkt als konkurrierende Anbieterin auf einem umkämpften Markt. Und Wettbewerbslogiken legen ökonomisierte Handlungsstrategien nahe. Zwar gibt es in den kirchlichen Dokumenten auch andere Tendenzen, etwa »Kirche als konziliare Diskursgemeinschaft«. Doch obwohl immer wieder erwähnt wird, dass im Digitalen jede(r) prinzipiell Empfänger und Sender zugleich sein kann, »wird die Bedeutung dieser Tatsache für die kirchliche Kommunikation an keiner Stelle näher erläutert«⁶⁰.

Ähnliches ist wohl für den katholischen Bereich zu vermuten. Auch wenn mittlerweile vieles differenzierter betrachtet wird⁶¹, so findet sich weiter die Grundintention, man sollte »diese bemerkenswerte Technologie in verschiedenen Bereichen der kirchlichen Mission anwenden« und dabei »den Internetnutzern eine verlässliche Führung anbieten zu dem, was der authentischen Position der Kirche entspricht«⁶².

Mit Latour erweist sich »Digitalisierung« dagegen als nächster Schritt in einer tiefgehenden Transformation unserer Lebensbedingungen. Eine theologisch verantwortete Reaktion auf die digitalen Revolutionen kann sich deshalb nicht auf den rein instrumentellen Umgang mit neuen Technologien beschränken. In Zukunft wird es immer wichtiger, dass pastorale Handlungsweisen über die Maxime »Kirchencontent performen« hinausgelangen. Digitalität bedeutet für Kirche und Theologie mehr, als den Webauftritt zu opti-

58 G. Kretzschmar, *Digitale Kirche. Momentaufnahmen und Impulse*, Leipzig 2019, 42.

59 Ebd.

60 Ebd., 43.

61 Vgl. P. Tighe, Die theologische Dimension sozialer Medien, in: ZPTh 39 (2019), 95-105.

62 Päpstlicher Rat für die sozialen Kommunikationsmittel, *Kirche und Internet*, Vatikanstadt 2002, https://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/pccs/documents/rc_pc_pccs_doc_20020228_church-internet_ge.html [27.03.2020]. Den Hinweis auf dieses Papier entnehme ich A. Keller, *Devotio moderna digitalis*, in: *Stimmen der Zeit* 11/2017, 757-767.

mieren, einen Twitteraccount zu bespielen oder die Vorlesung vom Tablet abzulesen. Es bedeutet auch anderes, als einfach neue »Kanäle« der Glaubens- oder Gerechtigkeitskommunikation zu nutzen, um das, was immer schon galt, einfach digital zu performen. Das alles unterschätzt die grundlegende Veränderung von Kultur und Gesellschaft durch Digitalität. Es gibt nicht einfach ein paar neue Wege – die ganze Landschaft hat sich verändert. Sie bringt nicht nur mediale »Christfluencer*innen« hervor, sondern stellt darin und darüber hinaus Grundsätze modernen Lebens und Glaubens in Frage. Mit Viera Pirker steht eine Theologie der Digitalität »vor netzpolitischen Herausforderungen, vor allem aber auch in der Pflicht, die unübersichtlichen Phänomene und Praktiken der digitalen Nutzeroberfläche zu durchdringen und auf eine grundsätzliche Ebene vorzudringen«⁶³.

Fundamentaltheologischer Grundlagendiskurs: Den Menschen vor dem Digitalen retten?

Nachdem die christlichen Theolog*innen in erbitterten Auseinandersetzungen endlich zu religiösen Humanist*innen geworden sind, lautet die kommende Herausforderung mit Ted Underwood: »Dear Humanists: Fear not the Digital Revolution«.⁶⁴ Aber was kann das heißen?

In einer flachen Welt voll hybrider Mischwesen stellt sich die Frage, ob sich theologisches Denken an der von Latour kritisierten Reinigungsarbeit der Moderne beteiligen soll, die Menschliches vom Nicht-Menschlichen säuberlich trennt, Materielles vom rein Mythologischen und oft auch Theologisches von Technologischen. Bisher scheinen große Teile des christlichen Dis-

63 V. Pirker, Das Geheimnis im Digitalen. Anthropologie und Ekklesiologie im Zeitalter von Big Data und Künstlicher Intelligenz, in: Stimmen der Zeit 2/2019, 133-141, 134.

64 Zitiert nach B. Glanz, Sonnenaufgang, 61.

kurses im Gefolge der anthropologischen Wende genau das zu tun⁶⁵ – den Menschen in seinem Wesen verteidigen gegen seine technologische Entfremdung, gegen die informationstechnologische Entmündigung und gegen die biotechnische Entstellung.

Mit Blick auf das Silicon-Valley-Setting scheinen Latours Vermischungen zunächst keine gute Idee zu sein. Schwächen sie doch die Waffen der Kritik an dessen ideologischem Überbau der Selbstoptimierung: »Dort bauen High-Tech-Gurus schöne neue Religionen zusammen, die wenig mit Gott und alles mit Technologie zu tun haben. Sie versprechen die alten Gewinne – Glück, Frieden, Wohlstand und sogar ewiges Leben –, nur eben hier auf Erden.«⁶⁶ In dieser neuen »Datenreligion«⁶⁷ geht es aber, anders als bei Latour, nicht um plurale Ontologien, sondern um die jetzt naturalistische Reduktion des Seins auf (genetisch-biologische oder algorithmische) Informationseinheiten.⁶⁸ Was etwa der bekannte Digital-Philosoph Nick Bostrom bietet, ist letztlich Geschichtsphilosophie pur, technobasiert-stochastische Heilsgeschichte angesichts apokalyptischer Bedrohungslagen.⁶⁹ Gegen die Erzählungen vom

65 Vgl. für den englischsprachigen Bereich die Einschätzung von Heather Walten. Sie schreibt mit Bezug auf Latour, dass »many contemporary theologians remain deeply attached to the modern project of purification; they [...] still remain key actors in the business of defining and separating through their work of placing Creator and creation in correct relations. Theologians, indeed, could be seen as the archetypical moderns«, *H. Walten*, never been, 224. Deshalb kritisiert Elaine Graham in der Theologie eine »ontological hygiene« [...], refusing to recognize how the very distinctions between the organic and technological, nature and artefact, humans and machine are coming under pressure«, *E. Graham*, Post/Human Conditions, in: *Theology & Sexuality* 10 (2004), 10-32, 18.

66 *Y. Harari*, *Homo Deus*, 475. Vgl. zum Transhumanismus als Techno-Religion auch *A. Schussler*, Transhumanism as a new Techno-Religion and Personal Development: In the framework of a future technological Spirituality, in: *Journal for the Study of Religions and Ideologies* 18 (2019), 92-106.

67 Vgl. *Y. Harari*, *Homo Deus*, Kapitel 10 und 11, 475-537.

68 Latour ironisiert diese »durchschnittlichen Versionen der wissenschaftlichen Kosmologie«, die »nacheinander Atome, Quanten, Planeten, Gene, Zellen, Organismen bemüht [...], welche sie stets auf eine große Erzählung zurückfallen lässt, die vom Big Bang zur menschlichen Evolution führt«, *B. Latour*, Existenzweisen. Eine Anthropologie der Modernen, Berlin 2014, 157. Grundlage der Wirklichkeit »ist sicher nicht die »NATUR«, diese voreilige Vereinheitlichung aller Existierenden, die vermutlich politischen Ursprungs ist«, ebd., 158.

69 Bostrom erzeugt narrativ, was sozialstrukturell nicht mehr möglich ist: die Vorstellung eines linear gerichteten Geschichtsverlaufs. »Die technologische Entwicklung hat der

Menschen als Datenpaket und seiner transhumanistisch optimierten Erlösung von fehlbarer biologischer Hardware, dagegen wendet sich der fundamentaltheologisch-defensive Diskurs.⁷⁰ So hat etwa Johannes Hoff zusammen mit Georg Franck, Sarah Spiekermann und anderen 2017 in der NZZ ein Manifest »Gegen den Transhumanismus« verfasst. Der Fokus liegt auf der Verteidigung des Menschen in seinem phänomenal-leiblichen Bewusstsein (Qualia) gegenüber der Reduktion auf pure Informationsverarbeitung.⁷¹

Ähnlich meint Hans-Dieter Mutschler, der »Computer ist [...] ein vom Menschen gesteuertes Hilfsmittel«, er »hat keine Urteilskraft, weil er blind ist für Innovation.«⁷² Deshalb gehe es darum, »nüchtern zu fragen, wo die konstruktionsbedingten Grenzen dieser Maschinen liegen«⁷³, nämlich in den spezifisch menschlichen Bereichen von kultureller Kreativität, Urteilskraft und sprachlichem Bewusstsein. Hartes Unterscheidungskriterium bleibt die ontologische Grenze zwischen Mensch und Maschine.⁷⁴

Menschheitsgeschichte eine Art von Richtung gegeben. [...] Die Geschichte des Kosmos hat ihre eigene Richtung, die durch den unvermeidlichen Anstieg der Entropie gekennzeichnet ist.« N. Bostrom, *Die Zukunft der Menschheit*. Aufsätze, Berlin 2018, 17, 20.

70 Benedikt Paul Göcke meint, »dass in Bezug auf künstliche Intelligenz und synthetische Biologie zumindest implizit bereits wieder geschichtsphilosophisch und -theologisch argumentiert wird«, und fordert »alte philosophisch-theologische Fragen nach dem guten und gelingenden Leben neu zu stellen und dadurch Ideale zu spezifizieren, die bestimmen, welcher Gebrauch der Technologien dem Erreichen dieser Ideale der Menschheit zuträglich ist, und welcher nicht«, B. P. Göcke, *Die Ideale der Menschheit im Lichte von synthetischer Biologie und künstlicher Intelligenz*, in: *Concilium* 55 (2019), 259-266, 265. Aus der hier entwickelten Perspektive stimmt diese Analyse. Aber die Vorstellung von Göcke, dann einfach die klassische metaphysische Tradition als Lösung beerben zu können, scheitert daran, dass Digitalisierung und Biotechnologie zugleich auch die normativen »Ideale« in ihrer Plausibilität und Brauchbarkeit für die Gegenwart verändert. Dass aktuell der »Weg vorwärts [...] auch ein Weg zurück zur Geschichtsphilosophie ist« (ebd.), scheint mir eher Teil des Problems als Teil einer theologisch verantworteten Lösung.

71 Vgl. dazu klassisch T. Nagel, *What is it like to be a bat?*, Stuttgart 2016.

72 H. Mutschler, *Kritik der Künstlichen Intelligenz*, in: *Theologie und Philosophie* 94 (2019), 411-418, 417, 418.

73 Ebd., 413.

74 Um es an einem Beispiel konkret zu machen: In der Pflege wird gerade viel diskutiert, ob und wie demente Patienten mit der robotischen Kuschel-Robbe »Paro« in Beziehung treten sollten. Die theologische Ethik ist zwar davon geleitet, »ob und inwiefern die Technik im Dienste der Pflegebedürftigen steht« (366). Doch wichtiger als die faktische Pflegequalität scheint in der Argumentation, »dass die Pflegenden sich über die

Das stellt sich mit Latour ein wenig anders dar. Es stellt sich die Frage, inwiefern in den theologischen Grundlagendiskursen, bei aller berechtigter Kritik an ökonomistischen und naturalistischen Digitalutopien, die theologische Herausforderung durch neue Bedingungen des Weltverhältnisses wirklich verstanden und bearbeitet wird. Wenn ich recht sehe, nimmt Latour hier eine weiterführende Mittelposition ein. Er bestreitet erkenntnistheoretisch sowohl die exzeptionelle Rolle des Menschen, indem Dinge und Objekte als Aktanten ontologisch gleichgestellt werden. Aber er ironisiert auch eine überzogen naturalistische Position, also ob die Wirklichkeit (samt dem Menschen) umgekehrt nur aus vermeintlichen Naturgesetzen und Informationsverarbeitung besteht und nicht auch aus Gefühlen und Stimmungen und Hoffnungen und praktischen Unstimmpunkten.

Angesichts der technologischen Revolutionen, so meint Gregor Hoff hier weiterführend, müsse etwa die katholische Theologie ihre nachkonziliar vertrauten Formate überprüfen. Das II. Vatikanum überwindet zwar eine neuscholastische Stockwerkstheologie und stellt die hohe Berufung des Menschen (GS 3) ins Zentrum. Das ist seine Leistung. »Aber was der Mensch ist, setzt das Konzil voraus«⁷⁵. Genau diese moderne Stabilität steht in digitaler Gegenwart in Frage. »Der technologische Übergang, der den Diskurs über das Humane erreicht hat [...], fordert der Theologie derzeit vor allem den Umgang mit Formen radikaler epistemischer Unsicherheit in einem Bereich ab, über den sie theologisch verfügbares, sicheres Wissen zu besitzen glaubte«⁷⁶. Latours hybrides Denken bringt diese Irritation der modernen Episteme wie wenig andere auf den Punkt. Er wendet sich dabei gegen jede Art des Reduktionismus (des Naturalismus wie einer religiösen Metaphysik⁷⁷), und darin

fundamentalontologische und ethische Differenz von Mensch und Roboter im Klaren sind« (ebd.). Bei der Abgrenzung von Mensch und Technik »darf es keine Verwischungen geben« (ebd.), weil sonst prinzipiell Autonomie und Würde des Menschen gefährdet seien. (Alle Zitate: E. Gräß-Schmidt/C. P. Stritzelberger, Ethische Herausforderungen durch autonome Systeme und Robotik im Bereich der Pflege, in: Zeitschrift für medizinische Ethik 64 (2018), 357-372).

75 G. M. Hoff, Herausforderungen künstlicher Intelligenz und des Posthumanismus. Säkularität als Herausforderung des christlichen Menschenbildes und dessen Wandlungsfähigkeit oder -notwendigkeit im Horizont aktueller Diskurse, in: J. Rahner/T. Söding (Hg.), Kirche und Welt – ein notwendiger Dialog. Stimmen katholischer Theologie, Freiburg/Basel/Wien 2019, 309-320, 311.

76 Ebd., 316.

77 Das ist eine Konsequenz seiner symmetrischen Anthropologie von Natur und Kultur, die diese Differenz einfach beiseitelässt.

liegt vielleicht seine größte theologiegenerative Kraft, nämlich in der Wirklichkeit immer mehr zu sehen und zu erwarten, als dort vermeintlich Platz hat.⁷⁸ Und damit, theologisch gesprochen, Gottes Schöpfung tatsächlich als hybriden Prozess des je größeren Gottes zu verstehen.

Für die Grundlagendiskurse der Theologie könnte man formulieren: *Um eine humane Wirklichkeit zu bewahren, darf Theologie erkenntnistheoretisch nicht mehr allein vom Menschen ausgehen.* Der aufgeklärte Humanismus hatte Gott und die unbelebten Dinge aus dem Bereich der Gesellschaft gestrichen. Der Mensch war im Zentrum, als Krone der Schöpfung, der nicht-menschliche Rest dagegen Um- und Dingwelt, Objekt seiner Verantwortungstätigkeit. Heute aber muss man mit Transzendenz und intelligenten Maschinen als Teil der Lebenswelt rechnen.⁷⁹ Was heißt das dann für eine moderne, anthropologisch gewendete Theologie, die Gott als Anwalt des (rein?) Menschlichen und seiner (und nur seiner?) Freiheit bekennt?

Eine erste Intuition geht in die Richtung, den Humanismus als Orientierung nicht vorschnell aufzugeben, den Anthropozentrismus als Erkenntnisprinzip aber zu verabschieden.⁸⁰ Um der Rolle des Menschen in der Schöpfung gerecht zu werden, braucht es deshalb auch theologisch einen posthumanen Diskurs. Ernst zu nehmende Vertreter*innen wie Karen Barad haben dabei »kein Interesse an postmodernen Siegesfeiern (oder Dämonisierungen) des Posthumanen als [...] Tod des Humanen oder als nächstes Stadium des Menschen«⁸¹, wie bei Nick Bostrom oder Yuval Harari. In Barads Diskurs geht es wie bei Latour darum, »den Ausnahmestatus des Menschen aufs Korn zu nehmen, wobei er zugleich die Rolle erklären soll, die wir bei der unterschiedlichen Konstitution und [...] Positionierung des Menschlichen inmitten anderer Geschöpfe (sowohl der belebten als auch der unbelebten) spielen«⁸².

78 Latour spricht in den Existenzweisen von einem »Prinzip der IRREDUKTION«, das sich im Zentrum seines Denkens befinde, B. Latour, Existenzweisen, 73.

79 »Die Zeiten sind vorbei, in denen wir nur mit Menschen rechnen mussten. Heute müssen wir überdies Maschinen kontrollieren, die uns kontrollieren«, D. Baecker, Nachwort, in: N. Luhmann, Die Kontrolle von Intransparenz, Berlin 2017, 121-148, 146f.

80 Insofern bestätigt die Digitalisierung die berühmte Prognose von Michel Foucault, dass der Mensch als Zentrum der Erkenntnis verschwinden wird wie ein Gesicht am Meeresstrand.

81 K. Barad, Agentieller Realismus. Über die Bedeutung materiell-diskursiver Praktiken, Berlin 2012, 13.

82 Ebd.

Die anthropologische Wende wird also im Sinne von Latours symmetrischer Anthropologie um eine *schöpfungstheologische Wende* erweitert werden müssen. Diese umfasst den Bereich der materiellen Dinge und Objekte und damit auch all die hybriden Phänomene, in denen sich die Grenze zwischen natürlich-menschlich und technisch-maschinell ebenso schwer ziehen lässt wie die zwischen Gott und Mensch in Christus. Deshalb sind wohl auch *Panentheismus* und *Prozesstheologie* heute auf neue Weise bedeutsam, weil beide den Menschen überschreiten und mit Gottes Wirken in der ganzen Schöpfung rechnen.⁸³

Eine derart von Latour inspirierte Theologie findet sich bereits ab den Nullerjahren bei Elaine Graham. Ihre Antwortperspektive auf die »Post/human Conditions«⁸⁴ liegt im antidualistischen Schöpfungsdenken christlicher Tradition. »What a theology of technologies bestows in terms of nature is therefore a concept of the ›common sociality‹ of nature and humanity«⁸⁵, so die an Latour geschulte Einschätzung von Graham. Weder ist der Mensch der Natur und den von ihm geschaffenen Technologien (als das ganz Andere) völlig ausgeliefert, noch ist er umgekehrt mit jenen Fähigkeiten ausgestattet, welche die christliche Tradition Gott zuschreibt. Im Digitalen weiter mit Gott zu rechnen relativiert manche Verabsolutierung und Idealisierung der kreativen Möglichkeiten des Menschen, »what means that god is never reducible to this world«⁸⁶. Theologie thematisiert mit Graham den bleibenden Fehlbarkeitsvorbehalt, die bleibende Kontingenz im technologischen Fortschritt als Treue zur Realität. Das aber wäre alles missverstanden, so der Hinweis von Latour, wenn es als göttliche Verteidigung des Menschen gegen entfremdende Techniken und Dingwelten interpretiert würde. Graham schreibt entsprechend: »God as the ›radically other‹ does not necessarily imply a flight from the material.«⁸⁷ Mit Gott ist nicht nur im rein menschlichen Bereich zu rechnen und auch nicht allein in romantischen Vermenschlichungen des »Natürlichen«: »the ›divine horizon‹ of talk about God serves to orientate us to the view, that

83 Vgl. dazu im Kontext Digitalisierung A. Reinders, Den Roboter fragt niemand, ob er einen Mord begehen will. Vom Menschen als Algorithmus und der Disruption der Theologie, in: *Communicatio Socialis* (3/2019), 384-394.

84 Vgl. E. Graham, *Conditions*.

85 E. Graham, *Being, Making, Imagining. Toward a practical theology of technology, Culture and Religion* 10 (2/2009), 221-236, 234.

86 E. Graham, *Conditions*, 25.

87 Ebd.

humans are part of a wider web of creation and relatedness that is not, ultimately, of their making.«⁸⁸ Gnade und Kreativität, so Graham, sind in den Genesiserzählungen nicht auf den Menschen beschränkt: »a necessary corrective to this is God's prior acts of creation and ordering from which human technological/cultural/co-creative activity is derived«⁸⁹. Wenn von Transzendenz, der Weiterentwicklung des Menschen und unserer Zukunft im Universum die Rede ist, dann bietet ein an Latour geschulter hybrider Materialismus die christentumsnähere Perspektive als die aktuell erfolgreichen, gnostisch-idealistischen Erlösungsnarrative. Unseren neuen Platz im Universum zu verstehen, so Graham, das heißt »realising [...] our common cause with our tools and environment, the hybridity of our cyborg nature, [...] but at the same time, a willingness to hold back from practices of hubris, appropriation and idolatry, by letting the otherness of nature and the transcendence of the divine set the limits [or horizons] for the articulation of true humanity.«⁹⁰

Mit Latour kann es der Theologie gelingen, den depotenzierten Ort des Menschen im granularen Netzwerk der Welt (in der Schöpfung) theologisch ernst zu nehmen, ohne die menschliche Kontingenz und Verletzbarkeit mit dem Bade auszukippen, wie in den Silicon-Valley-Utopien eines ideologischen Transhumanismus.

Theologisch-ethischer Diskurs: Veränderte Horizonte im Digitalen?

Wenn Mensch und Maschine nicht mehr ohne einander verstehbar und handlungsfähig sind, stellen sich Fragen nach Moral und Gerechtigkeit nicht mehr allein im Bereich des Menschen, sondern in hybriden Handlungs- und Entscheidungsnetzwerken. Frank Adloff schreibt dazu in »Politik der Gabe«: »Eine posthumane Ethik bedeutet nicht, gleichgültig gegenüber den Menschen zu sein, sondern eine Ausweitung der ethischen Verbindungen durch ein neues Verständnis von Gemeinschaft und Relationalität zu stiften. [...] Unsere Verwobenheit mit anderen [nichtmenschlichen, M. S.] Wesen anzuerkennen bedeutet, zu sehen, wie wir von ihrer Aktivität, von ihren Gaben abhängen.«⁹¹

Ein guter Startpunkt ist das erste Technikgesetz von Malvin Kranzberg (1917-1995): »Technik ist weder gut, noch böse; noch ist sie neutral.« Das ist

88 Ebd.

89 E. Graham, *Being*, 234.

90 Ebd., 235.

91 F. Adloff, *Politik der Gabe*. Für ein anderes Zusammenleben, Hamburg 2018, 216, 217.

auch für die theologische Analyse von Digitalität eine wichtige Einsicht. Es geht im ersten Schritt nicht darum, technische Innovationen als prinzipiell gut oder schlecht zu bewerten. Aber jede technische Innovation hat Auswirkungen, die man verstehen und ethisch verantwortet gestalten muss. Fürs Erste könnte man sagen: Technik ist weder gut noch böse, aber sie produziert neue Gewinner und neue Verlierer, ist damit beteiligt an der Zuweisung von Lebenschancen und verändert den ganzen normgenerativen Kontext. Mit Haraway und Latour lautet der Fragehorizont: Wie übernehmen wir Verantwortung für unsere Konstruktionen – und zwar für unsere technologischen Konstruktionen (Geräte, Objekte) ebenso wie für die damit verbundenen sozialen Konstruktionen von Sinn und Bedeutung, einschließlich der religiös aufgeladenen Narrative?

Wie beides hybrid, also untrennbar, zusammenhängt, das erklärt Latour ganz vordigital in seinem berühmten Schusswaffen-Beispiel. Wer ist für einen tödlichen Schuss verantwortlich: Mensch oder Waffe? Um die Handlung zu verstehen, dürfen beide nicht isoliert betrachtet werden. Eine Waffe im Museum oder in der Schublade ist etwas anderes als die Waffe in der Hand. Im Vollzug entsteht etwas Neues, das vorher nicht eindeutig festgelegt ist. »Wenn wir versuchen Technik zu verstehen in der Annahme, dass das psychische Vermögen von Menschen für immer festgelegt ist, werden wir weder erfolgreich verstehen können, wie Technik geschaffen, noch wie sie verwendet wird. Man ist eine andere Person mit einer Waffe in der Hand. Sein ist Existenz, und Existenz ist Handeln.«⁹² Wer vorher nur jemanden bedrohen wollte, wird mit der Waffe in der Hand womöglich doch töten. Und aus dem bisherigen Sportgerät wird eine tödliche Waffe. »Wir müssen lernen, Handlungen vielen Agenten zuzuschreiben – auf sie zu verteilen –, als es weder für die materialistische noch für die soziologische Darstellung akzeptabel ist. Agenten können menschlich oder (wie die Waffe) nicht-menschlich sein, und jeder kann Ziele (oder Funktionen, wie Ingenieure es bevorzugt ausdrücken) haben.«⁹³

Diesen Aufforderungs- und Angebotscharakter von Dingen und Objekten, Latour spricht von Aktanten, nennt er mit Bezug auf James J. Gibson »affor-

92 B. Latour, Über technische Vermittlung. Philosophie, Soziologie und Genealogie, in: A. Ziemann (Hg.), Grundlagentexte der Medienkultur. Ein Reader, Wiesbaden 2019, 425-429, 427.

93 Ebd., 428.

dance«. ⁹⁴ In der theologischen Zeitschrift »Concilium« denkt Paul Dumouchel das Konzept der »Affordanz« in digital-technologische Verhältnisse weiter. *Affordanzen* beschreiben »keinen Stuhl, sondern einen Platz zum Sitzen, keine Tür, sondern eine Öffnung oder einen Ausweg, keinen überhängenden Felsen, sondern Schutz vor dem Regen.« ⁹⁵ Dinge, Objekte und Technologien stehen dem Menschen nicht einfach als starres »Zeug« gegenüber. Menschen nehmen vor allem wahr, was diese an Handlungsoptionen oder Verhaltensbeschränkungen anbieten. Affordanzen liegen sowohl in der menschlichen Wahrnehmung als auch in den faktischen Bedingungen: Ein Handy kann nur dann einen Notruf absetzen, wenn es noch Akku hat. Dumouchel schreibt, dass »Affordanzen [...] nur an der Schnittstelle, also dort zustande kommen, wo sich ein Organismus, seine Fähigkeiten und Ziele und seine Umgebung überschneiden. In diesem Sinne ähneln *Affordanzen* eher Ereignissen als Objekten: Wenn ich an einer Abzweigung vorbeilaufe, ist meine Fluchtmöglichkeit nicht mehr existent. Sie ist einfach nicht mehr da.« ⁹⁶

Wie Latour ⁹⁷ bezieht sich Dumouchel dabei zentral auf die Technikphilosophie von Gilbert Simondon. »Technologien sind seltsam hybride, disparate Gefüge aus menschlichen Aktivitäten, den auf sie bezogenen Gegenständen, Hilfsmitteln, Gebäuden und Vehikeln sowie den zu ihrer Durchführung erforderlichen Kenntnissen.« ⁹⁸ Digitalisierung wird uns deshalb weder zerstören noch erlösen, aber die (Über-)Lebensbedingungen stark verändern. »Daraus folgt, dass es so etwas wie *ein Ding*, das die Technologie *ist*, das in sich existiert, seine eigenen, besonderen Merkmale hat und das uns entweder retten oder zerstören wird, nicht gibt. Dieser Götze existiert nicht.« ⁹⁹ Eine rein ethische Herangehensweise an die Veränderungen durch neue Technologien greift damit aber grundsätzlich zu kurz. Sie reduziert strukturell-vernetzte Problemlagen auf individuelle Entscheidungsfragen, etwa wie der Einzelne von den destruktiven Auswirkungen der Techniknutzung geschützt werden kann. Die Erste-Person-Perspektive ist in digitalen Verhältnissen nicht irrelevant, aber oft unterkomplex. »Ein politischer Ansatz dagegen betrachtet die

94 B. Latour, *Eine neue Soziologie*, 124, FN 16.

95 P. Dumouchel, *Die Auswirkungen der Technologie. Anthropologische Grundlagen*, in: *Concilium* 55 (2019), 250-258, 255.

96 Ebd.

97 Vgl. B. Latour, *Existenzweisen*, 298-303.

98 P. Dumouchel, *Auswirkungen*, 254.

99 Ebd.

betreffenden Fragen als wesentlich relational. Technologische Veränderungen betreffen nie das einzelne Individuum, sondern eine relationale Struktur, innerhalb derer Akteure immer in Abhängigkeit von anderen handeln.«¹⁰⁰

Das bedeutet, die Frage nach den durch Technologie veränderten Machtstrukturen zu stellen. »Nicht die Dinge, nicht die Objekte, sondern die Handlungen bedürfen der Regulierung.«¹⁰¹ Das führt zu Fragen einer politischen Theologie der Digitalisierung, die technikaffin ist, aber sozialkritisch bleibt.¹⁰² Technik und Digitalisierung bedeuten nicht per se instrumentelle Entfremdung, wie die Kritische Theorie bis zu Hartmut Rosas resonanztheoretischer Neuformulierung unterstellt.¹⁰³ Aber es bleibt entscheidend zu sehen, in welche sozioökonomischen Produktions- und Verwertungsweisen digitale Technik heute eingebettet ist. Technik ist mit Kranzberg eben nicht neutral und kann in chinesische Bevölkerungspolitik oder kalifornische Wachstums- und Erlösungsnarrative ebenso eingebaut werden wie in genossenschaftlich-konviviale Realutopien des guten Lebens für alle¹⁰⁴. »Das Problem liegt nicht in den Algorithmen generell, sondern im spezifisch kapitalistisch-postdemokratischen Setting ihrer Implementierung«, schreibt Felix Stalder für unseren Kontext und fügt mit Rosa von Praunheim markant hinzu: »Nicht der Algorithmus ist pervers, sondern die Situation, in der er lebt.«¹⁰⁵

III. Das Cochlea-Implantat: Exemplarischer Ausblick in ein Konfliktfeld

Um das sogenannte Cochlea-Implantat gibt es eine kontroverse Debatte, in der biologisch-medizinische und technisch-digitale Argumente von sozialen, biografischen, pädagogischen und glaubensbezogenen Aspekten nicht mehr zu trennen sind. Das hat sich Februar 2020 im theologischen Web-Feuilleton

100 Ebd., 255.

101 Ebd., 254.

102 Vgl. dazu anregend *F. Adloff*, Politik, 201-209.

103 »Wenn man Mensch und Natur als diametral gegenüberstehend auffasst, tappt man in die Falle, jede Technik als instrumentell abzulehnen und stattdessen auf eine anschmiegende Weltverwandlung zu setzen, die völlig ohne Technik auskommen soll«, ebd., 206.

104 Vgl. dazu *F. Stalder*, Digitalität, 245-279 und *F. Adloff*, Politik der Gabe.

105 *F. Stalder*, Digitalität, 233.

»feinschwarz.net« präzise abgebildet¹⁰⁶. Lara Hielscher erklärt, worum es geht: »Bei einer minimal-invasiven Operation wird ein Silikonfaden mit Elektroden in die Gehörschnecke, die Cochlea, eingeführt. Ein Mikrofon, das wie ein Hörgerät hinter dem Ohr getragen wird, nimmt die Schallwellen auf und leitet sie zum Sprachprozessor weiter. Dort wird der Schall dank moderner Computertechnik in elektrische Impulse umgewandelt. Diese werden durch die Haut an das Implantat geleitet, wo die Elektroden in der Cochlea den Hörnerv elektrisch reizen. Ein Höreindruck entsteht. Dass es medizinisch möglich ist, den gesamten Schalleitungsvorgang des Ohres zu ersetzen, ist beeindruckend.«¹⁰⁷

Was dieses Stück digitale Technologie für Gehörlose oder Familien mit gehörlosen Kindern jetzt aber bedeutet, das ist höchst umstritten. Das intensive Engagement um Inklusion von Menschen mit unheilbaren Handicaps, der Kampf von Betroffenen und ihren Angehörigen um Gleichstellung (etwa der Gebärdensprache als eigenständige Sprache), hat eine Gehörlosenkultur entstehen lassen, die durch das Cochlea-Implantat (CI) als überholt, wenn nicht sogar überflüssig erscheint. Daraus ist eine polarisierte Normativität entstanden, die betroffene Eltern unter höchsten Druck bringt: Wer sich für das CI entscheidet, verrät die Gehörlosenkultur und schwächt die Ethik der Inklusion. Wer sich gegen das CI entscheidet, unterlässt eine mögliche Heilung und gefährdet das Kindeswohl.

Lara Hielscher ist aus christlicher Perspektive skeptisch gegenüber der technischen Lösung CI und empfiehlt, »dass die Eltern lernen, die Gehörlosigkeit ihres Kindes zu akzeptieren, anstatt sie mit allen Mitteln bekämpfen zu wollen. Deshalb halte ich selbst die bilinguale Förderung für einen fraglichen Kompromiss«, wobei Bilingualität hier Lautsprache und Gebärdensprache meint. Denn »in einer Gesellschaft, die auf christlichen Werten beruht und die Inklusion als Leitbild ihrer Politik ausgerufen hat, muss es möglich sein, dass Eltern sich gegen den Normalisierungsdruck und stattdessen für die Akzeptanz der Gehörlosigkeit ihres Kindes entscheiden können, ohne dass sie [...] wegen Kindeswohlgefährdung angezeigt werden.« CIs seien eben keine Wunder.

106 Die kleine Feinschwarz-Reihe zum Thema Inklusion wurde redaktionell von Katharina Peetz kuratiert.

107 L. Hielscher, Warum Cochlea-Implantate keine Wunder sind, in: <https://www.feinschwarz.net/warum-cochlea-implantate-keine-wunder-sind/> [27.03.2020].

Dagegen schreibt die selbst von Taubheit betroffene Roswita Rother in einem kritischen Leser*innen-Brief: »zumindest für mich [sind] Cochlea Implantate ein modernes medizinisches Wunder, seit 24 Jahren kann ich damit wieder hören und an der hörenden Welt teilhaben.«¹⁰⁸ Wie kann man diese Option also überhaupt ablehnen? Das berichtet Stefan Goßner von seinen tauben Eltern (Jahrgang 1940 und 1938): »Ich wusste, dass für meine Eltern ein Cochleaimplantat niemals in Frage kommen würde. Ich nahm an, wegen des Risikos des (damals noch) sehr invasiven Eingriffs und der Vorstellung, quasi ein cyborgähnliches Wesen zu werden. Als meine Eltern schon deutlich über sechzig Jahre alt waren, habe ich sie einmal gefragt, ob sie sich unmedizinisch, quasi durch ein Wunder würden heilen lassen, wenn sie diese Möglichkeit bekämen. Sehr überrascht erfuhr ich, dass beide kein Interesse an einer Heilung hätten. Sie hatten ihre Behinderung angenommen, sie war fest zu einem Teil ihrer Identität geworden, von dem sie sich nicht trennen wollten.«¹⁰⁹

Wer glaubt, dieser Konflikt von technologisch ermöglichter Heilung und Identitätsdynamiken sei ein Generationenproblem, täuscht sich. Gegenwartskulturell wird genau diese Frage etwa in einem Erzählstrang der brasilianischen SciFi-Netflix-Serie »3 %« durchgespielt. Im Alter von 20 Jahren können sich Slumbewohner*innen einer Reihe von Tests unterziehen, um als eine*r von 3 % in den sagenhaften, technisch weit überlegenen Teil der Gesellschaft aufgenommen zu werden. Am Beginn der Serie wird ein junger Mann im Rollstuhl durch die technischen Möglichkeiten der elitären Gesellschaft unverhofft geheilt. Er spürt seine Beine wieder, bleibt aber weiterhin im Rollstuhl sitzen. Als er sich einer Freundin anvertraut und diese sein Verhalten nicht verstehen kann, offenbart er seine Gefühle: »Ich brauchte Jahre, um meine Behinderung zu akzeptieren. Aber ich habe es geschafft. Ich saß ein Leben lang in diesem Rollstuhl. So bin ich. Jetzt heißt es [...] ich soll anders sein? Dass die ganze Mühe, die ich mir machte, umsonst war?«¹¹⁰

Aus christlicher Perspektive zentral bleibt wohl die Frage nach der Treue zum verletzbaren und unverfügbaren Leben. Wenn neue technische Möglich-

108 Leser*innenbriefe. Cochlea Implantate sind moderne Wunder, <https://www.feinschwarz.net/cochlea-implantat-modernes-wunder/> [27.03.2020]

109 S. Goßner, Die Relevanz tauber Weltzugänge, <https://www.feinschwarz.net/die-relevanz-z-tauber-weltzugaenge-leserinnenbriefe/> [27.03.2020]

110 Netflix-Serie »3 %«, Staffel 1, Folge 2: Münzen (Minute 23.00-23.50), Brasilien 2016.

keiten auftauchen, die ein bisheriges Handicap überwindbar machen, stehen ganze biografische Identitäten auf dem Spiel. Im Fall des CI scheint eine technikferne Gehörlosenkultur den neuen technischen Möglichkeiten diametral entgegenzustehen. Die Vorstellung, ein cyborgähnliches Wesen zu sein, macht den einen Angst, während andere das medizinisch-digitale Implantat als Segen für ihre Existenz begreifen.

Ein veränderter Horizont wäre es, und mit Latour verliert er womöglich ein wenig das mitlaufende Unbehagen, sich mit den Menschen zu freuen, die durch entsprechende Technik auf neue Weise am sozialen Leben teilnehmen können. Theologie muss eben das exklusiv Humane nicht gegen hilfreiche Technik verteidigen. Sie macht vielmehr sensibel für die Kontingenzen in beiden Bereichen. Die Erwartung, dass mit den Implantaten jetzt jede Art des Handicaps durch Taubheit ein für alle Mal aus der Welt wäre, die wäre einerseits utopisch und naiv. Eine grundsätzliche Verpflichtung zu Technologie macht da wenig Sinn, wenn jeweils situativ abgewogen werden muss. Genauso problematisch ist es aber, andere prinzipiell aus glaubensgrundierter Technikfeindlichkeit quasi »künstlich« auf eine vermeintlich »natürliche« Gehörlosigkeit festzulegen. Man könnte Cochlea-Implantate dann auch als Teil dessen verstehen, was uns Menschen in der Schöpfung an Möglichkeiten von Gott geschenkt ist.

Literatur

- Anonym, Cochlea Implantate sind moderne Wunder! Leserinnenbriefe, in: Feinschwarz.net vom 15.02.2020, <https://www.feinschwarz.net/cochlea-implantat-modernes-wunder/> [27.03.2020].
- Anonym, 9 Merkmale einer digitalisierten Gemeinde, in: <https://www.juhopma.de/9-merkmale-einer-digitalisierten-gemeinde/> [06.03.2020].
- Adloff, F., Politik der Gabe. Für ein anderes Zusammenleben, Hamburg 2018.
- Baecker, D., 4.0 oder die Lücke, die der Rechner lässt, Berlin 2018.
- , Nachwort, in: Luhmann, N., Die Kontrolle von Intransparenz, Berlin 2017, 121-148.
- , Wie verändert die Digitalisierung unser Denken und unseren Umgang mit der Welt? Ausgangspunkte einer Theorie der Digitalisierung, in: Gläß, R./Leukert, B., Handel 4.0. Die Digitalisierung des Handels – Strategien, Technologien, Transformation, Berlin/Heidelberg 2017, 3-24.

- Barad, K., *Agentieller Realismus. Über die Bedeutung materiell-diskursiver Praktiken*, Berlin 2012.
- Beck, W., *Die katholische Kirche und die Medien. Einblick in ein spannungsreiches Verhältnis*, Würzburg 2018.
- Bostrom, N., *Die Zukunft der Menschheit. Aufsätze*, Berlin 2018.
- Caputo, J., *Hope against hope. Confessions of a postmodern pilgrim*, Minneapolis 2015.
- Clivaz, C., *Die Bibel im digitalen Zeitalter. Multimodale Schriften in Gemeinschaften*, in: *Zeitschrift für Neues Testament* 20 (2017), 35-57.
- Coble, R., *From Web to Cyborg. Tracing Power in Care*, in: *Journal of Pastoral Theology* 26 (2016), 3-16.
- Dilthey, W., *Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie*, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. V., Leipzig 1985.
- Dumouchel, P., *Die Auswirkungen der Technologie. Anthropologische Grundlagen*, in: *Concilium* 55 (2019), 250-258.
- Filipovic, A., »Die Medien« unter Beobachtung. Aktuelle Herausforderungen medienvermittelter öffentlicher Kommunikation, in: *ThGl* 108 (2018), 321-334.
- Gertenbach, L./ Laux, H., *Zur Aktualität von Bruno Latour. Einführung in sein Werk*, Wiesbaden 2019.
- Gill, B., *Über Whitehead und Mead zur Akteur-Netzwerk-Theorie*, in: Kneer, G./Schroer, M./Schüttpelz, E. (Hg.), *Kollektive*, 47-75.
- Glanz, B., *Sonnenaufgang im Uncanny Valley*, in: Nassehi, A./Felixberger, P. (Hg.), *Unglaubliche Intelligenzen (Kursbuch 199)*, 47-61.
- Göcke, B. P., *Die Ideale der Menschheit im Lichte von synthetischer Biologie und künstlicher Intelligenz*, in: *Concilium* 55 (2019), 259-266.
- Goßner, S., *Die Relevanz tauber Weltzugänge. LeserInnenbriefe*, in: *Feinschwarz.net* vom 18.02.2020, <https://www.feinschwarz.net/die-relevanz-tauber-weltzugaege-leserinnenbriefe/> [27.03.2020].
- Gräb-Schmidt, E./Stritzelberger, C. P., *Ethische Herausforderungen durch autonome Systeme und Robotik im Bereich der Pflege*, in: *Zeitschrift für medizinische Ethik* 64 (2018), 357-372.
- Graham, E., *Being, Making, Imagining. Toward a practical theology of technology*, in: *Culture and Religion* 10/2 (2009), 221-236.
- , *Post/Human Conditions*, in: *Theology & Sexuality* 10 (2004), 10-32.
- Harari, Y., *Homo Deus. Eine Geschichte von Morgen*, München 2017.
- Haraway, D., *Ein Manifest für Cyborgs*, in: dies., *Die Neuerfindung der Natur. Primaten, Cyborgs und Frauen*, Frankfurt a.M. 1995, 33-72.

- Hertl, M., In der digitalen Subkultur, in: Herder Korrespondenz 6 (2017), 37-39.
- Hielscher, L., Warum Cochlea-Implantate keine Wunder sind, in: Feinschwarz.net vom 14.02.2020, <https://www.feinschwarz.net/warum-cochlea-implantate-keine-wunder-sind/> [27.03.2020].
- Hoff, G. M., Ein anderer Atheismus. Spiritualität ohne Gott?, Kevelaer 2015.
- , Herausforderungen künstlicher Intelligenz und des Posthumanismus. Säkularität als Herausforderung des christlichen Menschenbildes und dessen Wandlungsfähigkeit oder -notwendigkeit im Horizont aktueller Diskurse, in: Rahner, J./Söding, T. (Hg.), Kirche und Welt – ein notwendiger Dialog. Stimmen katholischer Theologie, Freiburg i.Br./Basel/Wien 2019, 309-320.
- Keller, A., Devotio moderna digitalis, in: Stimmen der Zeit 11 (2017), 757-767.
- Kneer, G., Hybridizität, zirkulierende Referenz, Amodernität? Eine Kritik an Bruno Latours Soziologie der Assoziationen, in: ders./Schroer, M./Schüttelpelz, E. (Hg.), Bruno Latours Kollektive, Frankfurt a.M. 2016, 261-305.
- Kretzschmar, G., Digitale Kirche. Momentaufnahmen und Impulse, Leipzig 2019.
- Kucklick, C., Die granuale Gesellschaft. Wie das Digitale unsere Wirklichkeit auflöst, Berlin 2015.
- Latour, B., Die Hoffnung der Pandora. Untersuchungen zur Wirklichkeit der Wissenschaft, Frankfurt a.M. 2002.
- , Eine neue Soziologie für eine neue Gesellschaft. Einführung in die Akteur-Netzwerk-Theorie, Frankfurt a.M. 2010.
- , Existenzweisen. Eine Anthropologie der Modernen, Berlin 2014.
- , Nie modern gewesen, Berlin 1995.
- , Selbstportrait als Philosoph. Rede anlässlich der Entgegennahme des Siegfried Unseld Preises 2008, <https://www.bruno-latour.fr/sites/default/files/downloads/114-UNSELD-PREIS-DE.pdf> [26.03.2020].
- , Über technische Vermittlung. Philosophie, Soziologie und Genealogie, in: Ziemann, A. (Hg.), Grundlagentexte der Medienkultur. Ein Reader, Wiesbaden 2019, 425-429.
- Metz, J. B., Memoria passionis, Freiburg i.Br./Basel/Wien 1992.
- Miller, A. S., Speculative Grace. Bruno Latour and Object-Oriented Theology, New York 2013.
- Mutschler, H.-D., Kritik der Künstlichen Intelligenz, in: Theologie und Philosophie 94/3 (2019), 411-418.
- Nagel, T., What is it like to be a bat?, Stuttgart 2016.

- Nassehi, A., *Muster. Theorie der digitalen Gesellschaft*, München 2019.
- Päpstlicher Rat für die sozialen Kommunikationsmittel, *Kirche und Internet*, Vatikanstadt 2002, https://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/pccs/documents/rc_pc_pccs_doc_20020228_church-internet_ge.html [27.03.2020].
- Peukert, H., *Was ist eine praktische Wissenschaft?*, in: Fuchs, O., *Theologie und Handeln*, Düsseldorf 1984, 64-79.
- Pirker, V., *Das Geheimnis im Digitalen. Anthropologie und Ekklesiologie im Zeitalter von Big Data und Künstlicher Intelligenz*, in: *Stimmen der Zeit* 2 (2019), 133-141.
- Reinders, A., *Den Roboter fragt niemand, ob er einen Mord begehen will. Vom Menschen als Algorithmus und der Disruption der Theologie*, in: *Communicatio Socialis* 3 (2019), 384-394.
- Schussler, A. E., *Transhumanism as a new Techno-Religion and Personal Development: In the framework of a future technological Spirituality*, in: *Journal for the Study of Religions and Ideologies* 18/53 (2019), 92-106.
- Schüßler, M., *Den Kontrollverlust erforschen. Theologische Archäologie der Kirche als Institution, Organisation und Netzwerk*, in: Seewald, M. (Hg.), *Ortskirche. Bausteine zu einer künftigen Ekklesiologie* (FS Gebhart Fürst), Ostfildern 2018, 147-165.
- Stalder, F., *Kultur der Digitalität*, Berlin 2016.
- Tighe, P., *Die theologische Dimension sozialer Medien*, in: *ZPTh* 39/1 (2019), 95-105.
- Walten, H., *We have never been theologians: postsecularism and practical theology*, in: *Practical Theology* 11/3 (2018), 218-230.

Weitere Quellen

- Netflix-Serie »3 %«, Staffel 1, Folge 2: Münzen (Minute 23.00-23.50), Brasilien 2016.

