

Prolog zu einer Kritik der künstlichen Vernunft

מִנְא מִנְא תְּקֵל וְפָרֵסִין – *Mene mene tekel u-parsin*

Der Geist spricht hier aus dem Ehemal und macht der Gegenwart die Vergangenheit zur Zukunft. – Dieses aus dem fünften Kapitel des *Buches Daniel* stammende, mit Geisterhand an die Palastwand geschriebene Diktum, welches der Prophet Daniel dem König Bel-schazzar kurz vor dessen Ermordung wörtlich mit „gezählt, gewogen, geteilt“ übersetzt, erhält im Zeitalter der digitalen Transformation neue Bedeutung. Nicht nur erinnert uns der seinem Ursprung nach vermutlich akkadische Mahnruf in zunächst frappierender Weise an das Wesen des Digitalen, das vom lateinischen *digitus* – dem Finger – die quantifizierende Logik des zählenden Fingers bezeichnet, sondern auch ruft uns das Wort den verhängnisvollen Götzenkult und die Hybris des Belschazzar lebendig ins Gedächtnis. Die Sprengkraft des Diktums ist dabei von ambivalenter Natur: Zum einen liegt sie in ihrem allgemeinen Charakter, als warnendes Vorzeichen für ein drohendes Unheil zu fungieren. Mit Blick auf mögliche Szenarien einer dereinst entfesselten Digitalisierung dienen das tödliche Ende des Königs Belschazzar und die dafür verantwortlichen Gründe so als bitterernstes Menetekel für unsere zunehmend von technologischer Megalomanie und neopaganen Aberrationen gezeichneten Welt. Zum anderen liegt die Brisanz im beinah performativen Charakter

ihres Warnrufes, der in drei bedrohlich digitalen Verben einen ganzen Gefahrenkomplex der digitalen Transformation zusammenfaßt: *Gezählt* haben die Algorithmen dein Leben und machen deiner Freiheit ein Ende. *Gewogen* wurdest du durch die Maschinen und für zu leicht befunden. *Geteilt* werden deine Daten und der Technokratie des Transparenten übergegeben. – Rembrandt van Rijns Gemälde *Das Gastmahl des Belsazar* vor Augen, stürzt auch uns der Wein aus den Kelchen und zeichnet Entsetzen unsre Antlitze.

An den Wassern von Siloah

Was mehr ist als nur Rhetorik und niemals weniger als Furcht, bedarf der Klärung. Was heute vorrangig not tut, ist deshalb eine nicht nur philosophische, sondern auch theologisch konsequente Konfrontation der *Logik des Göttlichen* mit der digitalen Transformation. Diese Rigorosität ist von allen Religionen gefordert, im vorliegenden Fall aber in concreto vom Christentum. In diesem konzentriert sich die Weisheit des Abend- und Morgenlandes auf inkommensurable Weise und so obliegt es auch vorzüglich der „Würde des Gesalbten“, den Menetekeln des Digitalen die Stirn des Überirdischen zu bieten – gleichsam stellvertretend für Akropolis, Kapitol und Golgota, aber auch für Gizeh, Mekka und Varanasi. Wir sagen Christentum und meinen Wesentlichkeit – für jeden Menschen. An den stillen Wassern von Siloah trinken wir alle gegen den Durst der Blindheit.² Eine solche techniktheologische Auseinandersetzung muß über einen bloß darstellenden, lediglich theoretischen oder nur ethischen Charakter hinausgehen und den Phänomenkomplex des Digitalen von den Grundlagen des Christentums her kritisch, umfassend und fundiert beleuchten. Zweck einer solchen Untersuchung soll dabei eine

christlich basierte *éducation digitale* sein, die zu einer gleichermaßen begründeten sowie souveränen Praxis im Umgang mit der Digitalisierung inspiriert, um nicht zu sagen beruft. Das Kriterium für eine solche „ars digitalis“ muß die Folgerichtigkeit sein. Das Christentum ist in seinem Wesen keine Theorie, sondern ein existentielles Bekenntnis des Glaubens. Was also aus dem *Credo*³ richtigerweise folgt, muß der Maßstab sein für die christliche Pflege der digitalen Transformation. Zu diesem elementaren Prüfstein zählen ferner die Essentialen der Feier des christlichen Mysteriums, also die Liturgie inklusive der Sakramente; die Ideale des Lebens in Christus, also die göttlichen Gebote; und das christliche Gebet, also vor allem das Vaterunser sowie das innere Gebet. Aus diesen vier Quellen – dem Credo, dem Mysterium, der Nachfolge und dem Gebet – nährt sich nicht nur jede christlich relevante Theologie, sondern schöpfen sich auch die Normen einer christlichen *éducation digitale*. Eine solche Bildung re-agiert nicht auf die neusten technologischen Entwicklungen, sondern agiert responsiv aus der Mitte ihres kanonischen Wissens. Das heißt, sie prüft ihre heilige Lehre am Kontext des Digitalen, indem sie auf dessen provokante Fragen antwortet und so daran wächst. Vorsicht ist dabei geboten, auch ausreichend Phronesis, nicht aber Zaghaftigkeit oder falsche Scheu. Dafür steht das geglaubte Christentum auf zu solidem Felsengrunde.

Die Paradigmen der Humanität und Trans-Humanität

Einer Verschärfung dieser Responsionskultur bedarf es insbesondere dort, wo die gegenwärtigen Prozesse der digitalen Transformation in trans- und posthumanistische Tendenzen umschlagen und ihre Verfechter die Künstliche Intelligenz als die radikalste Veränderung seit

der neolithischen Revolution feiern, die uns angeblich in ein neues *χρύσεον γένος* (*chryseon genos*) – ein Goldenes Zeitalter – überführen werde; oder aber in eine dystopische Zukunft entfesselter Maschinenintelligenz, welche den Untergang unserer Spezies besiegen könnte, wie ihre Kritiker entgegnen. Das herausfordernde, mithin bedrängende Potential dieser Entwicklungen für das Christentum dürfte offenkundig sein, darf jedoch nicht länger verkannt oder aufgeschoben werden. Wir stehen heute an der Zeitmauer, welche die Epochen teilen wird, wie Ernst Jünger schon Ende der 1950er Jahre wegweisend erkannte.⁴ Noch versagt sie uns den Blick in die nahe Zukunft, ragt aber jetzt schon wie das Auspizium einer Zäsur vor uns auf, die den kolossalen Einschnitt in unsere bisherige Denk- und Lebensweise ahnen lässt. Anstelle eines *Paradigmas der Humanität*, welches über eine Dauer von etwa sechstausend Jahren mit unterschiedlichen Kolorierungen den philosophischen, kulturellen, wissenschaftlichen, religiösen sowie politischen Natur-, Welt- und Selbstbezug des Menschen bestimmt hat⁵ – gewissermaßen von der Erfindung der Schrift bis in die Postmoderne –, bahnt sich heute ein neues *Paradigma der Trans-Humanität* an, welches mit technologischen, ökonomischen, szientistischen, neoreligiösen sowie postpolitischen Mitteln ein differenzielles Verständnis von Natur, Welt und Mensch zu etablieren trachtet. Das rein Menschliche wird darin grosso modo durch das Technische ersetzt oder in eine fluide Fusion beider versetzt. Anstelle von Metaphysik tritt so eine materialistische Machbarkeit, anstelle der Kultivierung die Optimierung, anstelle des Verstehens die Information, anstelle des alten Schöpfergottes ein neuer Gott, anstelle der Urteils- kraft die Automatisierung. Charakterisiert wird diese Wende heute mit Begriffen wie Hightech, Human Enhancement, Big Data, Singularität und Künstliche Intelligenz. Trotz ihres revolutionären Charakters ist diese Kehre, welche die Technik zum Schicksal unserer

Epochen erhebt, aber prozessual zu verstehen, wenngleich sie von einer gegenwärtig beachtlichen Beschleunigungsdynamik gezeichnet ist. Auch treten viele ihrer Elemente nicht etwa *ex nihilo* auf, sondern sind bereits in antiken oder neuzeitlichen Kontexten verwurzelt. Das Novum der digitalen Transformation liegt so vielmehr in der immer stärkeren Plausibilisierung ihrer Paradigmatik des Technischen, in welcher die Natur und der Mensch in zunehmendem Maße nur noch als Ressource verstanden werden für eine technologisch zu dominierende Welt *über* den Menschen hinaus oder *nach* dem Menschen. Das Digitale übertönt darin das vormalig Reale, das Artifizielle das ursprünglich Natürliche, das Virtuelle das primär Physische und auch die Ehrfurcht vor dem Leben weicht einer Verfügbarkeit der Materie. Wo der „Mensch“ in all seiner Vielfalt also einst paradigmatisch wurde, weil er einen umfassenden Begriff seiner selbst *als* Mensch zu entwickeln begann, erhebt sich nunmehr ein Unbegriff seines Wesens zur neuen Norm. Das Bewußtsein seiner Selbstbewußtheit weicht einer Verunbewußtung seiner eigenen Seinsstrukturen – und zunehmend zergeht die Humanitas wie Schnee an der sengenden Sonne fingernder Fertigkeiten. Daß dieser möglichen Wende ein Ungeheuerliches anhaftet, dürfte niemand bezweifeln, ebensowenig wie die Tatsache, daß die digitale Transformation, zumindest in ihren Grundzügen, auch nicht mehr einzudämmen ist. Sie kommt schon jetzt mit der Wucht schreiender Mänaden und der Immensität eines vermeintlich neuen Gottes über uns. Und sollten sich auch nur die Hälfte ihrer Prognosen bewahrheiten, so wäre dies allein umwälzend genug, daß kein Christentum im Angesicht dieser Kollision der Paradigmen indifferent bleiben kann. Was die Topographie von Klima, Geschlecht und Geopolitik unserem Jahrhundert an praktischer Präzision abverlangt, gilt deshalb auch für den menschlichen Konnex zur Technik: Unsere gefährdete Spezies steht gegenwärtig auf einer Schwelle, von

welcher aus sie scheinbar irreversibel den weiteren Gang ihres Geschicks entscheiden muß.

Die Frage der Kompatibilität

Im Angesicht des *Paradigmas der Trans-Humanität* lautet unsere grundlegende Frage deshalb: Ist das Christentum in Einklang zu bringen mit den technologischen Entwicklungen unserer Tage? Oder anders gefragt: Ist das Christentum *kompatibel* mit der digitalen Transformation und deren Folgen? Es bieten sich hier drei Möglichkeiten an:

Nein, das Christentum ist nicht kompatibel mit der digitalen Transformation und muß so den *defensor fidei* auf den Plan rufen, wie dies seit den apostolischen Vätern, vor allem aber den Kirchenvätern der Fall war, wo immer das Christentum sich mit einer Häresie konfrontiert sah. In diesem Sinne erweisen sich die aktuellen technologischen Entwicklungen als eine Bedrohung für das Christentum, sind die Künstliche Intelligenz sowie der Trans- und Posthumanismus als eine Versuchung, ja eine Gottlosigkeit zu interpretieren. Für die Propheten der Technik, aber auch alle Christen, die ihnen blind folgen werden, gilt dann das Wort aus Röm 1, 22: „Sie behaupteten, weise zu sein, und wurden zu Toren.“

Ja, das Christentum ist kompatibel mit der digitalen Transformation, und mehr noch, es verwirklicht sich auf vermeintlich paradoxe Weise erst durch die zukünftig entfesselten Technologien. Denn das Christentum ist im Kern selbst transhumanistisch, insofern es, wie Paulus betont, auf eine radikale Metamorphose gen einen neuen Menschen zielt⁶ und sich die Versprechen Gottes erst in einer technologischen Singularität erfüllen könnten, wie dies etwa die poetische

Theologie von Pierre Teilhard de Chardin ahnungsvoll andeutet. Es ist ohnehin unabwendbar, das visionäre Werk Teilhards aus christlicher Perspektive genauer zu bedenken und auf die Zukunft eines auch technologischen Christentums hin neu zu interpretieren, damit sich im Lichte der technologischen Singularität ein anderes paulinisches Wort aus 1 Kor 15, 28 erfülle: „Gott alles in allem.“

Fallweise oder eventuell ist das Christentum kompatibel mit der digitalen Transformation, denn insgesamt spielt sich das Verhältnis beider in einer nur indirekten oder zumindest ambivalenten Mehrdeutigkeit ab und liefert daher schwerlich eindeutige Antworten. Letztlich ist die Frage der Technik für das Christentum eine Frage des Maßes oder lässt sich immer nur situationsweise, immer nur relativ entscheiden. In unserer pluralistischen, vieldeutigen und in fortwährendem Wandel begriffenen Welt gilt es deshalb diplomatisch und flexibel vorzugehen. Rein dogmatische Beschlüsse sind heikel geworden.

Eine Kritik der künstlichen Vernunft

Nein, ja oder *fallweise* – pauschale Antworten vorzulegen müht unsere Geister. Gegen den wachsenden Tenor eines okkasionellen Vielleicht aber fragen wir: Was ist dann mit der geforderten Folgerichtigkeit und den erhofften Konsequenzen aus einer rigorosen Auseinandersetzung mit der Thematik für eine christliche *ars digitalis* geworden? Sollte die christliche Lehre, anstatt befangen zu sein von der dialektischen Ambivalenz der Welt, sich nicht vielmehr ihrer nichtrelativistischen Stellung als Fels in der Brandung innerhalb des allgemeinen *Panta Rhei* besinnen? Sollte sich das lebendige Christentum so nicht vielmehr auf das Wort in Offb 3, 15 f. berufen? „Ich kenne deine Werke. Du bist weder kalt noch heiß. Wärest du doch kalt oder heiß! /

„Weil du aber lau bist, weder heiß noch kalt, will ich dich aus meinem Mund ausspeien.“ – In der Tat, doch muß dafür zunächst ein Boden der Differenzen bereitet werden, der auch im Angesicht der digitalen Transformation den Weg frei macht für die christliche Zucht der Liebe.⁷ Erst aus einer solchen techniktheologischen Grundlegung kann die anvisierte souveräne Praxis im Umgang mit der Digitalisierung entwachsen. Die nachfolgende Untersuchung versteht sich als eine solche Fundierung. Wir nennen sie „Kritik der künstlichen Vernunft“, denn sie versucht – dem griechischen Verb *κρίνειν* (*krinein*) gemäß – die künstliche von der natürlichen Vernunft zu *scheiden*, wie diese den *Paradigmen der Humanität* sowie *Trans-Humanität* jeweils zugrunde liegen. Aus christlicher Warte soll so eine Unter-scheidung, Prüfung und Ent-scheidung der Rationalitäten, es ließe sich auch sagen der *Logoi* möglich werden, die im christlichen Umgang mit der digitalen Transformation Kriterien der Differenz, Identität und Ähnlichkeit zeitigt. Es gilt deshalb zunächst die natürliche Vernunft von der künstlichen Vernunft zu separieren. Unter „Vernunft“ lässt sich dabei, um ein einschlägiges Wörterbuch zu zitieren, das „Vermögen, Zusammenhänge zu erkennen, zu beurteilen, zu überschauen und sich dementsprechend sinnvoll und zweckmäßig zu verhalten“⁸ verstehen. Etwas präzisiert, lässt sich dieses Vermögen in eine Formation von sieben verschränkten Komponenten unterteilen: Erstens das Erfassen oder Verzeichnen von Sachverhalten; zweitens die Verarbeitung dieser erfaßten Sachverhalte; drittens das Schlußfolgern innerhalb dieser Verarbeitungen; viertens das Erkennen, Identifizieren oder Begreifen von diesen Schlußfolgerungen her; fünftens das Ordnen und In-einen-Zusammenhang-Stellen des Erkannten; sechstens das Fällen von Urteilen danach; und siebentens das Handeln gemäß diesen Urteilen.

Die natürliche Vernunft

Als „natürliche Vernunft“ können wir die uns vertraute, genuin menschliche Rationalität in ihren verschiedensten Ausprägungen festhalten, d.h. die geistigen Vermögen des *Menschen* zu den oben genannten Tätigkeiten qua seiner Natur, insofern er, erstens, durch Erfahrungen Tatsachen erfassen kann; zweitens, diese durch Denkprozesse verarbeitet; drittens, darin verschiedentlich schlußfolgert, etwa induktiv, deduktiv, abduktiv, aber auch intuitiv; viertens, darin Bedeutungen, Prinzipien und Regeln erkennt; fünftens, diese in holistische Gefüge zu integrieren vermag; sechstens, daraus selbst gebildete Standpunkte ableitet; und siebentens, daraus schließlich praktische Handlungen folgen lassen kann. Innerhalb dieser vielschichtigen Struktur agiert die menschliche Rationalität existentiell, hermeneutisch, phänomenologisch, taxierend, glaubend, leiblich, emotional, transzental, spontan, offen, spielerisch, kreativ, dialektisch, intuitiv, instinktiv, zweifelnd, wollend, hoffend und so fort. Sie lässt sich kaum auf einen Nenner bringen, impliziert auch das Irrationale, Absurde, Diffuse und Kontraintuitive.

Ihr erstes wesentliches Kriterium ist dabei die *Lebendigkeit*, denn sie ist eine Kraft, die selbstbewegt und darin frei ist. Die natürliche Vernunft vermag es, sich ihre Zwecke selbst zu setzen, auch im auto-poietischen, also selbsthervorbringenden Sinne, wodurch sie in ihrer konkreten Ausprägung immer auch *subjektiv* ist. Ihr zweites wesentliches Kriterium ist die *Ambivalenz*, denn die natürliche Vernunft ist sowohl in ihrer Praxis als auch in ihren Ergebnissen oftmals viel- und mehrdeutig, fernerhin paradox, zeigt sich als gespannt inmitten eines Nebeneinanders von Gegensätzlichem und entfaltet sich in ihrer Subjektivität bewußt, selbstbewußt sowie unbewußt. Authentisch und originär ist die natürliche Vernunft für den Menschen, insofern

sie vom Menschen her das Menschliche gerade auch *ungedacht* exprimiert. Diese Ungedachtheit bezeichnet den primär welteingebetteten und immersiven Vollzug vieler Strukturelemente der natürlichen Vernunft, vor allem in deren Einflechtung in die Leiblichkeit der Erfahrung. Viele ihrer Eigenschaften wiederum zeigen sich – ihrer Naturalität gemäß – auch im Verhalten höherentwickelter Tiere.

Die künstliche Vernunft

Zur „künstlichen Vernunft“ indes können wir die maschinelle Rationalität zählen, d.h. die rechnenden Vermögen der *Maschine* zu den obengenannten Tätigkeiten qua ihrer Herstellung, insofern diese, erstens, durch Messungen Sachverhalte festhalten, zweitens die Sachverhalte durch Rechenprozesse verarbeiten, drittens durch Regelmäßigkeiten Ableitungen vornehmen; viertens, darin Muster und Prinzipien aufdecken; fünftens, diese Muster und Prinzipien in festgelegte Ordnungen einfügen; sechstens, daraus Schlüsse ziehen; und siebentens, daraus wiederum Outputs generieren können. Innerhalb dieser Struktur operiert die maschinelle Rationalität technisch, abstrakt, formal, berechnend, faktisch, körperlich, emotionslos, programmiert, automatisiert, algorithmisch, instrumentell, uniform, statistisch, digital, imitierend, verwaltend, funktional, effektuierend und so fort. Ihre Vorgehensweise ist – auch ungeachtet von Blackbox-Algorithmen – immer determiniert und lässt sich eindeutig festhalten, sofern sie einsichtig wird. Abweichungen ihrer Struktur sind erratischer oder kontingenter Natur und nicht Ausdruck von Irrationalität oder Spontaneität. Ihr erstes wesentliches Kriterium ist deshalb ihre *Unlebendigkeit*, die allerdings immer schon aufgehoben ist in ihrer *Funktionalität*, welche es ihr zwar nicht erlaubt, frei Zwecke zu setzen,

aber doch die von außen in sie gelegten Zwecke zu erfüllen. Darin ist sie in ihrer Konkretion *objektiv*. Ihr zweites wesentliches Kriterium ist die *Pragmatik*, denn sie ist handlungsorientiert, sachlich und dient einem Nutzen. Darin ist sie in ihrer Objektivität weder bewußt noch selbstbewußt, sondern ein nichtbewußtes Vollzugsgeschehen, wengleich kein welteingebettetes und immersives, aber ein kontextgebundenes und partikuläres ihrer unautonomen Selbstwirksamkeit.

Dianoia und Noesis

Wiewohl nun der Mensch qua seiner Lebendigkeit primär durch die natürliche Vernunft bestimmt ist, eignen ihm offenkundig auch viele Vermögen der künstlichen Vernunft. Auch der Mensch rechnet, verwaltet und denkt abstrakt. Ebenso finden sich in der menschlichen Rationalität automatisierte, algorithmische, funktionalistische und pragmatische Anteile. Viele Elemente der künstlichen Vernunft sind vorerst also Teil der menschlichen Rationalität und damit in gewisser Hinsicht auch natürlich. Außerdem ist es augenscheinlich niemand anderes als der Mensch selbst, welcher komplexe Maschinen baut und deren maschinelle Rationalität aus seinem eigenen Denken entwickelt hat. *Künstlich* ist die maschinelle Rationalität somit nicht, insofern sie in grundlegender Hinsicht nicht auch menschlich wäre, sondern insofern sie gewisse Verstandesanteile des Menschen übersteigert *imitiert* und in einseitige Extreme treibt, welche die Natürlichkeit der Vernunft verdrängen oder ganz ausblenden. Diese Unnatürlichkeit, implementiert in die Künstlichkeit der Technik, geht so immer auch mit einem Verlust an Lebendigkeit und damit an Vielfalt einher. Der nachahmende Zug der künstlichen Vernunft, der sowohl für einfache Algorithmen als auch das *deep learning*

gilt – und im übertragenen Sinne für die Funktion aller Maschinen – nimmt seinen Anfang also stets in der natürlichen Vernunft. Der gemeinsame Boden der *Ratio*, welche die künstliche Vernunft in ihrer Funktionalität zu imitieren vermag, ist das *Dianoetische* – vom griechischen *διάνοια* (*dianoia*), „Verstand, Vernunft“ – betrifft somit jene Verstandesanteile im Menschen, die es ihm erlauben, diskursiv, definitorisch und schlußfolgernd zu denken. Das *Noetische* der natürlichen Vernunft hingegen – vom griechischen *νοῦς* (*noûs*), „Geist, Intellekt“ –, also das geistig bewußte Erdenken, Verstehen und gerade auch spontane Erfassen von Sinnzusammenhängen, entzieht sich einer funktionalen Nachahmung. Dies gilt offenkundig nicht für die Outputs der künstlichen Vernunft, in welchen diese auch noetische Gehalte *simulieren* kann, wie Chatbots vom Format GPT deutlich zeigen. Die Differenz der beiden Ebenen von Imitation können wir daher mit der Differenz von *Verstand* und *Vernunft* markieren, insofern wir mit dem Verstand das *diskursiv Dianoetische* und mit der Vernunft das *geistig Noetische* bezeichnen, wobei der Verstand insgesamt mit der Vernunft verschränkt ist. Die *Dianoia* erfaßt das Konkrete. Sie zerstückelt und folgert logisch. Die *Noesis* erkannt das Ganze. Sie ahnt und versteht intuitiv. Mit Martin Heidegger können wir vereinfacht auch vom rechnenden Denken und vom besinnlichen Denken sprechen.⁹ Die künstliche Vernunft ahmt in ihrer Funktionalität folglich den Verstand der natürlichen Vernunft nach, suggeriert in gewissen ihrer Outputs aber, daß sie auch über eine natürliche Vernunft verfüge. Letzteres unterliegt allerdings stets einem noetisch-bewußten Urteil eines Menschen, das dieses Vermögen der Maschine zugesteht oder nicht. Was beide Rationalitäten in der *Dianoia* eint, sind die Logik und die Sprache. Doch sind diese beiden Faktoren innerhalb der menschlichen Vernunft immer schon erweitert, relativiert oder ergänzt durch viele ihrer oben erwähnten, nicht nur logischen oder

sprachlichen Ausprägungen wie das Leibliche, das Emotionale oder das Intuitive. So rechnet der Mensch sowohl bewußt wie unbewußt, handelt nach Gewohnheiten sowie nach Impulsen, agiert zielstrebig, kennt aber auch Mußestunden. Was beide Rationalitäten in der Nōesis also wiederum trennt, ist der Überschuß an nichtfunktionaler Lebendigkeit und nichtpragmatischer Ambivalenz innerhalb der natürlichen Vernunft.

Die göttliche Vernunft

An die Seite dieser beiden Rationalitäten gesellt sich als dritte die „göttliche Vernunft“, d. h. der *Λόγος* (*Logos*) Gottes, also Gott selbst, insofern Jesus Christus, seiner Selbstoffenbarung gemäß, das fleischgewordene Wort ist. Die göttliche Vernunft ist übernatürlich und unkünstlich. Als solche ist sie transzendent und folglich *hypernoetisch*. Zugleich aber ist sie, weil sie göttlich ist, die authentischste und originäre Ausprägung von Vernunft schlechthin. Als solche ist sie immanent und zeigt sich uns in der Hauptsache noetisch, allerdings auch dianoetisch, wie das Beispiel des Königs Belschazzar zeigt, denn Gott ist es, der ihn *gezählt, gewogen und geteilt* hat. In ihrer Transzendenz erschließt sie sich uns immer nur implizit und durch Gnade, ohne daß sie dadurch aber vollends greifbar wäre. Gott bleibt *auch* Nichts und Schatten Seiner selbst. In ihrer Immanenz hingegen ist die göttliche Vernunft zur offenbarten Rationalität des Christentums selbst geworden.

Wir können hier insgesamt drei Ebenen unterscheiden: Zum einen ist die göttliche Vernunft Garant und Stifter der Natürlichkeit der Vernunft *als Vernunft*, insofern Gott als *der Logos* die Vernünftigkeit der Vernunft selbst ist – und zwar in und durch Seinen Sohn. Der göttliche Logos ist als solcher das Maß der Vernunft und stiftet überhaupt erst *Signifikation*, konstituiert also, *dafß* etwas Seiendes Sinn und

Bedeutung haben kann. Dies gilt für alle Formen von Rationalität, die in Gott zumindest als Potentiale ohnehin verschränkt sind. Die göttliche Vernunft ist maßgebend, sie gibt die Vollmacht, und aus eben jener sprach so auch der bevollmächtigte Jesus.¹⁰ Zum anderen ist die göttliche Vernunft dasjenige, woran der Mensch in seiner Ebenbildlichkeit Gottes teilhat, insofern er am göttlichen Logos, an der göttlichen Liebe und an der göttlichen Poiesis frei partizipieren kann. Der Mensch ist also *wie* Gott, insofern er in Freiheit Vernunft hat (Sohn), lieben kann (Geist) und zeugende, gebärende sowie erzeugende Kräfte (Vater) aufweist; präziser noch, insofern er *wie* Gott vernünftig, liebend und schaffend zu sein trachtet. Diese Einsicht erfolgt bereits aus Teilhabe.¹¹ Gott ist uns Menschen deshalb auch undenkunmöglich, denn er ist uns aufgrund unserer Teilhabe am Logos immer schon imprimiert. Schließlich lässt sich vieles, was durch diese Teilhabe für den Menschen einsehbar wird, nur durch *Offenbarung* glauben, und zwar insofern die natürliche menschliche Vernunft sich zu diesen Offenbarungen im Modus des Glaubens verhält. Was sich da von Gott selbst zeigt oder durch den göttlichen Logos erschließt, kann nicht bewiesen werden, sondern wird im Glauben und seinen Werken nur ersprungen. Dazu gehört auch die glaubende Einsicht des Menschen in die theologisch so enthüllten Wirktätigkeiten Gottes, die mit Seinem Logos und der Liebe zu kongruieren scheinen. Sie lassen sich als *causa creatrix* – die schöpferische Ursache, als *actus purus* – das reine Wirken, als *ens a se* – das durch sich selbst Seiende, als *ens realissimum* – das allerwirklichste Sein, als *ens perfectissimum* – das vollkommene Sein, als *omnia in omnibus* – alles in allem oder als Heilige Dreifaltigkeit von „Vater“, „Sohn“ und „Heiligem Geist“ umschreiben und so *unverstanden* verstehen. Oder um eine poetische Periphrase des Propheten Hosea zu zitieren: Gott ist „der Heilige in deiner Mitte“, der „brüllt wie ein Löwe.“¹²

Zu dieser negativen Theo-Hermeneutik gehört ferner alles, was als Ausdruck der natürlichen Vernunft des Glaubens im Credo, dem christlichen Mysterium, der Nachfolge Jesu sowie dem Gebet Niederschlag gefunden hat. Als erstes wesentliches Kriterium der göttlichen Vernunft zeigt sich damit die Ungreifbarkeit einer *lebendigen Ewigkeit*, die zugleich in und außerhalb der Zeit steht. Ihr zweites wesentliches Kriterium ist die *Indirektheit*, insofern wir die göttliche Vernunft in ihrer immanenten Transzendenz von Signifikation, Teilhabe und Offenbarung nur angedeutet fassen können. Die göttliche Vernunft ist gerade auch *mehr* als bloß Vernunft. Unter diesem Gesichtspunkt ist das theologisch getränktes Christentum die explizite Manifestation der implizit von Gott inspirierten natürlichen Vernunft.

Relationale Rationalität

Wir halten fest: Eine Kritik der künstlichen Vernunft versucht die künstliche von der natürlichen Vernunft zu unterscheiden, wo letztere durch die göttliche Vernunft angereichert ist und erstere die natürliche Vernunft übersteigert nachahmt. Sie versucht damit die Differenz zwischen der in-spirierten und der in-formierten Vernunft zu zeichnen, um so der Spur Gottes – *vestigium Dei* – nachzuspüren; ob, wie und zu welchem Grad sie in der künstlichen Vernunft vorhanden ist oder eben nicht. Mit anderen Worten: Eine Kritik der künstlichen Vernunft strengt eine relationale Rationalität an, die versucht die analoge Rationalität von der digitalen Rationalität zu separieren. Dies, insofern die analoge Vernunft – im Sinne des griechischen *ἀνά* (*aná*), „hinauf, gemäß“; und *λόγος* (*lógos*), „Wort, Rede, Vernunft als Gott“ – erstens kontinuierlich und zweitens im Raum des Physischen zu denken versucht; die digitale Vernunft hingegen vom zählenden Finger

– lateinisch *digitus* und englisch *digit* („Ziffer“) – her erstens diskret, d.h. nichtkontinuierlich und zweitens im Raum des Numerischen denkt. Eine Kritik der künstlichen Vernunft bedeutet folglich nicht, daß *die* künstliche Vernunft kritisiert, sondern daß die digitale und in-formierte Rationalität *durch* die analoge und in-spirierte Rationalität relational kritisiert, d.h. geschieden, beschrieben und beurteilt wird. Dieser Akt ist formal dianoetisch (Vielheit), in seinen vermittelnden Gehalten aber noetisch (Einheit). Eine Kritik der künstlichen Vernunft impliziert somit auch eine Kritik daran, daß der künstliche Verstand der maschinellen Rationalität vorgibt, daß es eine künstliche Vernunft geben kann, welche über eine natürliche Vernunft verfüge. Die hier gestellte Aufgabe geht indes dort noch weiter, wo es erforderlich ist, die relevanten Differenzen in ihrer Deutlichkeit, aber auch in der Undeutlichkeit ihrer jeweiligen Aufhebungen zu denken, wo sich die Rationalitäten also zu überlagern beginnen. Es gilt die ambivalente Humanosphäre, die pragmatische Technosphäre und die indirekte Theosphäre deshalb nicht nur im einzelnen darzutun und in ein kritisches Verhältnis zueinander zu stellen, sondern vor allem auch die relationalen Felder zwischen diesen Sphären zu beschreiben.

Das Feld der Mimesis

Das Relationsfeld zwischen der künstlichen und der natürlichen Vernunft ist, wie wir bereits sahen, *mimetisch* bestimmt, und zwar in bezug sowohl auf die funktional dianoetischen als auch auf die noetisch simulierten Anteile. Diese Mimesis ist eine vorerst einseitige, insofern die artifizielle Ratio die menschliche imitiert. Sie wird aber zu einer zunehmend wechselseitigen, wo der Mensch unter dem Einfluß von Algorithmen beginnt, auch die übersteigert imitierende künstliche

Vernunft nachzuahmen, indem er sich an diese adaptiert. Das Verhältnis ist in beiden Richtungen reaktiv, wo es vom Menschen ausgeht, außerdem paradox, da der Mensch sich darin selbst, jedoch in verzerrter Weise zu imitieren sucht. Was dianoetisch bis zu einem gewissen Grad noch möglich ist, kollidiert noetisch im nahezu unmöglichen Verhältnis zueinander von *Lebendigkeit* „und“ *Funktion* sowie von *Ambivalenz* „und“ *Pragmatik*. Ohne Zweifel, die natürliche und die künstliche Rationalität sind beide wahrheitsorientiert, doch gemäß ihren unterschiedlichen Charakteristika differiert auch ihr *Wahrheitsbegriff*. Wie Edith Stein allerdings schreibt: „Gott ist die Wahrheit. Wer die Wahrheit sucht, der sucht Gott, ob es ihm klar ist oder nicht.“¹³ Aus dieser Perspektive betrachtet, sind beide, die künstliche wie die natürliche Vernunft, auf das Göttliche gerichtet, doch nur die natürliche Vernunft ist in ihrer offenen, spontanen, wollenen und hoffenden Natur auch eine genuin „suchende“ Vernunft. Wo die Vernunft nicht sucht, kann sie Gott auch nicht finden, und eine nur nachgeahmte Suche ist keine wirkliche Suche. Deshalb ist es – einen Schritt weitergedacht – im Grunde unmöglich, daß sich ein Feld der Relation zwischen der künstlichen und der göttlichen Vernunft auftäte, da es zwischen der Unlebendigkeit und dem ewigen Leben, der *Funktion* und der *Indirektheit*, der Pragmatik und der Gnade sinnvollerweise kein Verhältnis geben kann. Ein Vernunftverhältnis zwischen Gott und der Maschine, doch ohne den Menschen mutet *unsinnig* an. Eine solche Beziehung ließe sich folglich nur im Umweg über die menschliche Ratio realisieren, die wiederum mimetisch ausfiele und damit der originären Relationalität entbehrte.

Das Feld der Poiesis

In der suchenden Sehnsucht allen menschlichen Forschens zeigt sich, daß die Überschneidung der natürlichen mit der göttlichen Vernunft wiederum eine *poetische* sein muß, denn jenseits einer totalen Theo-Hermeneutik, welche Gott vollständig zu verstehen erstrebt, erweist sich diese Interferenz als eine atmosphärische Wechselwirkung zwischen der lebendigen *Ambivalenz* der natürlichen Vernunft und der ewigen *Indirektheit* der göttlichen Vernunft. Es weitet sich da ein Zwischenraum inmitten der immanenten Natürlichkeit und der transzendenten Göttlichkeit, in welchem die göttliche Gnade und die menschliche Antwortlichkeit zu harmonieren beginnen. Dieses Zwischen ist zugleich apophatisch wie kataphatisch, insofern Gott mit direkten Mitteln unsagbar ist – vom griechischen *ἀποφατικός* (*apophatikos*), „verneinend“ –, mit indirekten Mitteln aber doch sagbar wird – vom griechischen *καταφατικός* (*kataphatikos*), „bestätigend“. Im Wechselspiel von Gnade und Antwortlichkeit vermag so nur eine poetische Sprache diesen Zwischenraum mit verneinenden und bejahenden Worten, mit Bildern und Tönen zu füllen – an den Grenzen der Sprache. Der Quell ihrer unsagbaren Gnaden ist die Intuition, durch welche die schöpferische Erfahrung des Göttlichen gleichsam unbewußt aufblitzt und einleuchtet. Die Frucht ihrer sagbaren Antwortlichkeiten indes ist die Intention, mittels welcher die Erfahrung des Göttlichen schöpferisch bewußt gelichtet und zum Ausdruck gebracht wird.¹⁴ Die Überlagerung beider Bereiche – das Doppelereignis von Einsehen und Freisetzen – offenbart sich dabei als ein imaginatives Stimmungsgeschehen des Herzens, das kreativ veranschaulicht, was im Glauben er-sprungen werden kann. Das Herz ist folglich die poetische Mitte von Gnade und Response, das rauschende Blut von Unsagbarem und Sagbarem, das zuckende Fleisch von Nein und Ja,

der bebende Leib der Imagination, das vibrierende Gefäß des Glaubens. Die so freigesetzte Wahrheit wird zum Ausdruck einer poetischen Haltung zum Mysterium des Lebens, aber auch zum Mysterium des ganz Anderen. Sie verdichtet das Unsagbare in Sage. Diese Disposition ist nicht nur hypothetisch, ansonsten wäre jeder Glaube agnostisch, sondern existentiell und somit Ausdruck einer gelebten Gewißheit. Dergestalt entspricht sie einem ebenso erotischen wie ästhetischen Geschmack der Seele, ihren Sinn im Heiligen und Schönen zu ersehen. Sie tut dies, indem sie suchend und hoffend nach dem Leben fragt; und mit ihrem eigenen Leben findend und bezeugend darauf antwortet.

Die Poesie des Christentums

Keiner hat diese pulsierende Poesie des Glaubens wohl anschaulicher verdichtet als Johannes vom Kreuz mit seinem Liebesgedicht *La noche oscura del alma* (*Die dunkle Nacht der Seele*), welches er vor bald 450 Jahren im Kerker zu Toledo schuf.¹⁵ Die darin manifeste, poetische Rationalität verknüpft das menschlich Natürliche mit dem göttlich Übernatürlichen auf sehnliche, sinnliche und schaffende Weise. Die Gnade nährt den Eros der menschlichen Seele dabei intuitiv durch die eigenste Musik Gottes. Johannes singt die mystische Vereinigung der Seele mit Gott als einen imaginativen Akt der leibvernüftigen Liebe, die gedankenlos denkt und blind sieht, was sich in der Dunkelheit der Offenbarung nur mit dem Herzen lichten lässt. Diese *Poiesis* der christlichen Poesie ist in ihrer Schaffenskraft frei, denn durch sein eigenstes Erzeugnis antwortet der Mensch intentional von seinem kreativen Wesen her, und zwar durch seinen gesamten autonomen Lebensvollzug. In den Worten des Psalmisten:

*Ich will dem Herrn singen, solange ich lebe, / will meinem Gott spielen,
solange ich da bin.*

Möge ihm mein Dichten gefallen. / Ich will mich freuen am Herrn.¹⁶

Ebenso antwortete Christus am Kreuz – dieser Schnittstelle von Ambivalenz und Indirektheit – mit Seinem ganzen Leben, damit das Blut Seiner Wunden den Menschen reinwasche zum Blut des ewigen Lebens. „Seht, ich mache alles neu“,¹⁷ sprach Christus, dem Tode alle Natalität Seiner Neuschöpfung abringend. Das Christentum ist also eine poetische Religion, weil es seine Wahrheit in der Verdichtung der menschlichen Sehnsucht mit der göttlichen Gnade bezeigt, was sich in der gesamten Heiligen Schrift, in der Feier des christlichen Mysteriums, in der Nachfolge Jesu, aber auch im Gebet nachvollziehen lässt.¹⁸ Ja, Christus selbst – der Logos – kann in diesem Sinne als Dichter verstanden werden, und zwar nicht nur, weil Stil und Sprache der Verkündigung offenkundig poetische Züge aufweisen,¹⁹ sondern weil Sein gesamtes irdisches Leben ein schöpferischer Akt begnadeter Responsivität war. Auf diese Weise ruft das Beispiel der Existenzpoesie des Sohnes zur poetischen Teilhabe am Vater auf. Ein Glaube, der sich von einer solchen Interferenz der Herzen nährt, ist noetisch und entzieht sich der rein künstlichen Vernunft *naturgemäß*. Einmal mehr erweist sich die Möglichkeit einer Imitation der menschlichen Poesie des Glaubens durch die künstliche Vernunft als widersinnig, denn wo das Herz fehlt, da fehlt auch eine echte Bindung zu Gott.

Das Paradigma der Theo-Humanität

An den schimmernden Rändern der Poesie des Christentums, wo diese schon in das Sprachlose überquellt, deutet sich uns nun noch ein anderes, ein drittes Paradigma an, welches das Verhältnis der natürlichen zur göttlichen Vernunft nicht darauf begrenzt, was sich von der indirekten Theosphäre her historisch im *Paradigma der Humanität* niedergeschlagen hat, noch was sich im *Paradigma der Trans-Humanität* nunmehr technologisch ankündigt, sondern was als ein mysteriöses Zusammenspiel beider Paradigmen vielleicht erst möglich werden muß: das *Paradigma der Theo-Humanität*. Im Ausgang der göttlich inspirierten Humanosphäre und im Durchlauf der Funktionalität der Technosphäre verheißt dieses dritte Paradigma, der noch immer unverstandenen Gottwerdung des Menschen einen Raum zu schaffen. Auf herkömmliche Weise läßt sich die Gottmenschlichkeit indes nicht denken. Denn was *Theo-Humanität* tatsächlich bedeuten muß, damit sie sich von ihrem wahrsten Sinn her lichtet, kann weder in den vertrauten Modi des *Paradigmas der Humanität* noch mit den neuen Mitteln des *Paradigmas der Trans-Humanität* gefaßt werden. Es scheint also, daß nur ein Logos der prinzipiellen Andersheit imstande ist, die wahre Göttlichkeit als Göttlichkeit zur Sprache zu bringen. In diesem Sinne kann das *Paradigma der Theo-Humanität* nur als hypernoetisch charakterisiert werden, für unseren Verstand gewissermaßen unmöglich, denn es muß sich darin ein Überbewußtsein zum Ausdruck bringen, welches sich dem paradigmatischen Selbstbewußtsein (*Paradigma der Humanität*) und Nichtbewußtsein (*Paradigma der Trans-Humanität*) noch entzieht. Das *Paradigma der Theo-Humanität* verlangt folglich nach einem anderen und neuen Denken, welches die Alterität seines eigenen Logos denkt und be-denkt. Nun aber ist das Christentum an seinen Rändern nichts anderes als der

Nährboden genau dieses anderen Denkens, ja mehr noch: Alles, was sich uns von der Theo-Humanität bisher sinnvoll offenbarte, gehörte immer schon zu den poetisch-mystischen Randgängen des Christentums. Hier noch tiefer vorzudringen scheint vorerst aber nur eine Poesie der Kunst befugt, welche das Mysterium der menschlichen Gottwerdung dichterisch umkreist. Ein möglich-unmöglicher Logos ist anzureißen, wie das Zündholz eines neuen *Tonus* – Spannung und Klang – aus welchem dereinst ein göttlicher Brand steigen könnte – prophetisch und indirekt, offenbarungsbasiert und eschatologisch, sakramental und apokalyptisch, gaiatisch und empyreisch. Denn noch herrscht allen Christen auf Erden ein Ungenügen vor; noch ist ein radikales Anderssein des anders-einen Christentums nicht unendlich ersehnt.

Die Poesie der Theo-Humanität

Eine viaduktale und musiche Poesie wird deshalb not tun, welche in die mögliche Unmöglichkeit einer menschlichen Theosphäre in neuen Harmonien erst über-zuführen versucht. Eine Poesie der *Theo-Humanität* also, die dem Christentum treuer sein kann, als es sich selbst oft war; eine neue Formkultur also, welche das Christentum deshalb gleichsam konsequenter verteidigen muß als das Nichtchristliche, von welchem es sich herausgefordert sieht. Eine *Poesie der göttlichen Vernunft* also, welche dem wahren Innen und Außen des Heiligen noch einmal grundlegender zu entsprechen trachtet als ein bloßes *Ja* oder *Nein* im Angesicht der digitalen Transformation. Anstatt sich *nur* zurück an die Brust des alten *Paradigmas der Humanität* zu werfen und von dort mit einem starren *Nein* zu antworten; oder sich in einem bloß progressiven Sinne voraus in die Arme des *Paradigmas der Trans-Humanität* treiben zu lassen, woher sie lediglich zu einem naiven *Ja*

imstande wäre, sollte eine solche christliche Poesie der Vergottung vielmehr in einem *anagogischen Sinne* auf das neue und unmögliche *Paradigma der Theo-Humanität* verweisen – „anagogisch“, vom griechischen ἀναγωγή (anagōgē), in der Verbalform ἀνάγειν (anagein), bedeutet sowohl „hinaufführend“ als auch „zurückbringend“.²⁰ Das dritte Paradigma geht somit nicht über das Christentum hinaus – ganz im Gegenteil – aber es geht anagogisch gleichsam *vor* es zurück, um tiefer in es einzudringen, und es geht *hinter* es vor, um dieses höher emporzuheben. Die Anagoge vollzieht eine Doppelbewegung sowohl in die Höhe als auch in die Tiefe und drängt damit in den Zwischenraum eines anderen ihrer selbst. Sie geht gen Zukunft und zur Abkunft, kommt von der Zu-kunft her und in die Ab-kunft nach; bezieht sich so auf Grund und Folge, Profundal und Eschaton. In ihrer möglichen Unmöglichkeit ist sie damit Formereignis des wahren Absolutums – vom lateinischen *absolutus*, „losgelöst, abgeschlossen, vollkommen“ –, welches sich heute, ungeachtet seines Begriffs, weiterhin jedem Verstehen entzieht. Dies, weil es sich uns in seinem Begriff nur als Gefüge innerhalb der Hermetik des Logos gibt, welcher wir selbstbewußt immer schon innewohnen: undurchdringlich einem Selbstbezug von außen. Noch ist die wahre „Losgelöstheit“ also nicht mehr als Andacht. Noch wurde das Absolute, allen Baruch de Spinozas, Friedrich W. J. Schellings und Georg W. F. Hegels zum Trotz, *nicht* zur verstandenen Besinnung. Zwar flimmert diese Poesie der Theo-Humanität längst an den Säumen des Christentums, doch wurde sie niemals zum unüberhörbaren Klingen gebracht.

Denn angefüllt bin ich mit Worten, / mich drängt der Geist in meiner Brust. / Mein Inneres ist wie Wein, der keine Luft hat, / wie neue Schläuche muß es bersten.

Diese Poesie Elihus in Hiob 32, 18f. etwa ist eine Poesie der Fülle, des Geistes, des Innerlichen, des Weines und des Zerspringens. Sie entspricht dem noetisch hohen Ton des *Paradigmas der Humanität*. Dieser Ton ist hehr, uns jedoch bereits in Fleisch und Blut übergegangen. Eine Poesie der *Theo-Humanität* indessen klingt – darüber hinaus – an Stellen wie Mk 9, 3 an, wo der Evangelist die Verklärung Christi im Komparativ beschreibt: „Seine Kleider wurden strahlend weiß, so weiß, wie sie auf Erden kein Bleicher machen kann.“²¹ Dieses weißere Weiß, das *Hyper-Weiß*, über das kein Walker verfügt und auch keine Künstliche Intelligenz oder Maschine des Noch-Nicht jemals verfügen wird, kündet von einem anderen Feuer, das sich von einem Hypernoetischen her *anagogisch* aussagt: als Unterglut und Überschnee! Wir können darin das Taborlicht der Tradition vermuten, das hesychastische *Φῶς τοῦ Θαβώρ* (*Phōs tou Tabōr*)²² –, aber auch das Vorfallenlicht eines feuerroten Zeichens der Zeit.²³ Ein anderes Beispiel gibt uns das lichtumringte Schwert im Munde Christi an Stellen wie Offb 1, 16 f.:

In seiner Rechten hielt er sieben Sterne, und aus seinem Mund kam ein scharfes, zweischneidiges Schwert, und sein Gesicht leuchtete wie die machtvoll strahlende Sonne. / Als ich ihn sah, fiel ich wie tot vor seinen Füßen nieder.

Der schwertmundige Herr lässt uns in Seiner feuerumrankten Strahlkraft kollabieren. Doch gehen wir nicht nur an der Kraft Seines Lichts zugrunde, sondern sinken auch an der separierenden Schärfe des Logos in Seinem Mund *zum Grunde* – und zwar der Wahrheit und Gerechtigkeit. Das Schwert Christi ist der scheidende Logos der aktiven Kritik der göttlichen Vernunft, die unter die Poesie der *Theo-Humanität* zu rechnen ist und unsere Knie in Demut vor dem ganz Anderen beugt.

Der existentielle Absolutismus

Beide Töne, der neue wie der zeitlose, der mögliche und der unmögliche, werden sich gegenseitig ergänzen müssen. Im letzten kann dies nur der Heilige Geist schaffen. Dieser gibt uns – in allem ergebenen Zutrauen – ein formales Vokabular halbvertrauter Namen an die Hand, so daß wir in vermeintlicher Klarsicht jetzt schon sagen: Das dritte *Paradigma der Theo-Humanität* muß bedeuten, daß sich ein Begriff und Modus menschlicher Werdbarkeit verwirklicht, der im Angesicht des *Paradigmas der Trans-Humanität* möglich werden soll, ohne *nur* retrograd vom vormaligen *Paradigma der Humanität* her zu denken und damit blind zu sein gegenüber den gegenwärtigen technologischen Umwälzungen. Wir sagen außerdem: Das *Paradigma der Theo-Humanität* muß folglich an die *Paradigmen der Humanität* und *Trans-Humanität* auf zweifache Weise anschließen: Zum einen, indem es die Humanität zum Ausgangszentrum seiner Bewegung macht, also vom Menschen handelt; zum anderen, indem es vom *Paradigma der Trans-Humanität* aber das eine, entscheidend wahre Kriterium übernimmt: nämlich das emphatische Prinzip der rigorosen Selbstüberschreitung des Menschen. Es ist wahr, der Mensch soll transzendiert werden. Die Frage ist nur *wie* und *wohin*? Blicken wir an die poetischen Ränder des Christentums, kann diese rigorose Selbstüberschreitung nur einen Namen tragen: *Theosis* – vom griechischen *Θέωσις* (*theōsis*), „Vergöttlichung, Vergottung“. Im Sinne der Teilhabe an der göttlichen Natur meint Theosis die Ermöglichung der kontemplativen Schau Gottes (Westkirche) – die *visio Dei* – durch die Vergöttlichung des Menschen (Ostkirche). Unter Theosis läßt sich so auch Vervollkommnung im Sinne von Makellosigkeit und Vollendung (*integritas sive perfectio*) verstehen, wie Thomas von Aquin dies unterscheidet.²⁴ Die menschliche Vergottung ist der Exzeß und das Ziel allen Christentums. Genau

genommen, ist das Christentum nichts anderes als die Religion der Theosis, liegt in unserer Vergöttlichung doch seine eigentlichste Verheißung. Dies gilt aber nicht nur für das Christentum.²⁵ Doch gerade die Theosis unterlag, trotz ihrer biblischen, theologischen und philosophischen Offenbarung,²⁶ einer seltsamen Verkanntheit im Laufe der Jahrhunderte, vor allem im Westen. Bis auf wichtige Aufhellungen meist in der orthodoxen Theologie²⁷ unterminiert diese seltsame *Theosisverkanntheit* – oder auch *Theosisvergessenheit* – den Wesenskern des Christentums und damit auch das *Paradigma der Humanität* bis in die Gegenwart hinein. Hier also muß uns das *Paradigma der Trans-Humanität* als zumindest formales Korrektiv dieser meisthin verdrängten oder fehlgedeuteten Wahrheit dienen. Wir sagen ferner: Das Absolutum wurde letztadäquat noch nicht gedacht, doch wurde es – in aller Indirektheit – schon andersabsolut *existiert*,²⁸ und zwar als besagtes Streben nach der Theosis, und das heißt als Existenzpoesie einer Theo-Humanität. Die Theosis *ist* die existentielle Anagoge des Absoluten; die Theo-Humanität *war* die Vollkommenheit aller Abkunft und Zu-kunft; die Vergottung *wird* das Losgelöste als Überführung und Untergang sein. Ein anderer Name für das *Paradigma der Theo-Humanität* lautet deshalb *existentieller Absolutismus*. Dieser bezeichnet die theotische Existierung gen das Absolute und geht so auch tiefer als jede Metaphysik. Er ist lebensstiftend und folgt dem dreifachen Schritt der Tradition: *κάθαρσις, φωτισμός, τελείωσις* (*katharsis, phōtismos, telēiosis*) – „Reinigung, Erleuchtung, Vollendung“. Es gibt keine Theohumanisierung ohne eine vorangehende Läuterung, welche den Einzelnen absolut vor das Absolute stellt, wie Søren Kierkegaard dies in *Furcht und Zittern* beispielhaft an Abraham zeigt. Es gilt absolut das Absolute zu wählen und damit in Freiheit sich selbst als jener, der Gott wählen kann.²⁹ Gelebt wurde dieser existentielle Absolutismus bisher allein von den „Gottähnlichen“. Wir heißen sie die

Heiligen, die gottesfürchtigsten Dichter ihres Lebens, die dem höchsten Sagen ihr tiefstes Sein verliehen. Nur ihre Theosis erlaubt uns die Andeutung dieses anderen Logos, dessen Kraft noch niemand zu denken versteht, ehe er ihn nicht existiert. Das neue und andere Denken der Theo-Humanität ist somit kein bloßes Denken mehr: Es überdenkt sich darin der absolute Logos in die Poesie einer andersabsoluten Existenz, in einem noch ungefaßten Zwischenoffen von Wort und Tat. Wir sagen zwar „Theosis“, wir lesen auch die befugten Dichter und Denker, schauen selbst die Heiligen; und doch sahen, lasen und sagten wir kaum etwas, weder mit dem Logos noch dem Herzen, also glaubten wir auch nicht ganz. Wir raunen deshalb nur: Der Heilige Geist der Kunst wird *uns allen* poetischen Rat wissen müssen.

Motive und Methoden

Humanität, Trans-Humanität und Theo-Humanität – natürliche, künstliche und göttliche Vernunft – Humanosphäre, Technosphäre und Theosphäre – Noesis, Dianoia und *Hypernoesis* – Mimesis, Poesie und Unsinnigkeit: Der Boden der Differenzen, den wir hier zu bereiten versuchen, ist ein weiter und tiefer. Wer ihn bestellen will, darf sich nicht weniger abverlangen, als es unsere Zeit auch von uns tut. Wir fühlen es: Eine elementare Umwälzung ist im Gange, unser Grund wird zunehmend in seinem Innersten erschüttert. In der nachfolgenden Untersuchung gilt es deshalb, gemäß den obengenannten Kriterien des *Krinein* die digitale Transformation und einige ihrer Implikationen im Lichte der *Logik des Göttlichen*, wie es sich im Christentum zeigt, zumindest so weit zu betrachten, wie dies als *Vorbereitung* für eine umfassende und fundierte Auseinandersetzung der dadurch freigelegten *Terra* dienen kann. Wir werden uns dafür zwischen Fall und

Gegenfall, Folge und Gegenfolge auf zwölf Plateaus bewegen. Dieser Dynamik wird eine sanfte Tendenz vom Theoretischen über das Praktische hin zum Religiösen unterliegen, die auch mit einer inhaltlichen Steigerung von den Tiefen in die Höhen einhergeht. Getrennt ist diese Bewegung in zwei Teile, die sich ab dem siebenten Kapitel inhaltlich spiegeln, wenngleich auf eher subliminale Weise. Sechs Motive bleiben hierbei methodisch bestimmend:

Erstens die Orientierung am offenen Zwang des *Phänomens*, wie uns dieses in der Erfahrung und im Denken, aber auch textuell begegnet. Wir verfolgen dabei kein streng phänomenologisches Vorgehen, doch eine Ausrichtung auf das Sich-Zeigen des Digitalen und Christlichen, sei dies leiblich, intelligibel, sensuell, strukturell, metaphysisch oder lebensweltlich. Wir enthalten uns einer bloß radikalen Offenheit der Erfahrung und wollen die Phänomene, vor allem die digitalen, vielmehr bereits kritisch bedenken und beschreiben. Maßgebend bleibt dabei eine Poesie des kanonischen Wissens. Gerade diese ist offen-zwingend, weil sie sucht, was sie bereits hat.

Zweitens die dialektische *Differenz*, insofern wir zwischen den Phänomenen der Digitalisierung und des Christentums eine Reihe von Differenzen aufreißen und deren Linien ziehen wollen. Differenzlinien, die einerseits Negativitäten zwischen den festgelegten Vernunftformen aufzeigen, andererseits mögliche Synthesen auch nicht ausschließen. Differenzlinien, die in vielem ebenso die Rationalitäten eines klassischen Humanismus, Buddhismus und Islam angehen, wo diese durch die natürliche Vernunft konstituiert und geprägt sind. Eine Kritik der künstlichen Vernunft ist also keineswegs ein nur christliches Unterfangen, es betrifft alle Ausdrucksformen des *Paradigmas der Humanität*.

Drittens das Motiv des *Menetekels*, wie es uns bereits begegnet ist. Die zwölf Phänomenkomplexe, die wir hernach umkreisen wollen,

sind als zwölf Menetekel charakterisiert. Als *Mahnrufe* ergehen ihre Beschreibungen und Beurteilungen im Echo Daniels an jeden gewissenhaften Leser. Fruchtbringend zu mahnen kann dabei nicht bedeuten zu moralisieren, sondern vielmehr, in Erinnerung zu rufen, was das Christentum von seinen Grundfesten her bedeutet. Es gilt deshalb auch fragend vorzugehen und das paulinische Wort aus 1 Kor 6, 12 zu gewahren: „Alles ist mir erlaubt – aber nicht alles nützt mir. Alles ist mir erlaubt – aber nichts soll Macht über mich haben.“

Viertens das Motiv des *Anathemas*: Der erhellenden Doppeldeutigkeit des Wortes ἀνάθημα (*anathēma*) gemäß, welches sowohl das „Gottgeweihte“ als auch die „Verfluchung“ bedeutet,³⁰ dient es uns hier als Sinnbild für die anzutretende Gratwanderung des *Krinein* zwischen der natürlichen, künstlichen und göttlichen Vernunft. Wir verwenden das Wort *Anathema* also dezidiert gemäß seinem ursprünglich zwiegespaltenen Sinn zwischen Segen und Fluch, d. h. anders als im westlichen Kirchenvokabular, wo es nur „Bannfluch“ bedeutet und der Exkommunikation gleichkommt. Das Anathema der digitalen Transformation, oder auch des *Paradigmas der Trans-Humanität*, wird heute dem Gott gleichsam als Opfer dargebracht, ist Ihm also zu Seiner Beurteilung hingegeben. Dergestalt ist jede Technologie ein Anathema im originären Sinne, aber potentiell auch gemäß der Formel des Ersten Vatikanums: „Si quis unum verum Deum visibilium et invisibilium creatorem et Dominum negaverit: anathema sit.“ – „Wenn jemand den einen wahren Gott, den Schöpfer und Herrn des Sichtbaren und des Unsichtbaren, leugnet, sei er ausgeschlossen.“³¹

Fünftens die poetisch-reflexive *Andeutung* des *Paradigmas der Theo-Humanität*, soweit dies möglich ist. Diese grundierende Suche nach dem dritten Paradigma kann dabei nur in Streifzügen erfolgen, indem die Auseinandersetzung mit der natürlichen, künstlichen und göttlichen Vernunft an ihren Umgrenzungen Zwischentöne modo

obliquo anspielt, die höher und tiefer klingen als bloße Kontraste und an entscheidenden Stellen den bloßen Unterschied der hier verhandelten Paradigmen so aufsprengen. Der existentielle Absolutismus ist eine Poesie, keine Theorie oder politische Ideologie.

Sechstens die Form des *Vorspiels*, denn alles hier kann nur als Präludium und Hinführung verstanden werden, und zwar im doppelten Sinne: Zum einen hin auf eine philosophisch-theologisch ausführlichere Analyse der Rationalitäten in all ihren Formen, die sodann nur einer aufwendigen Sinfonie des Denkens gleichkommen kann; zum anderen hin auf eine existentielle Response aller Betroffenen, insofern alle theoretischen Analysen dem Wesentlichen des gelebten Lebens immer nur vorangehen können. Am *folgerichtigsten* ist immer die konkrete Existenz. Unser „Vorspiel eines Anathemas“ hier wird somit mehr Andeutung als Ausführung, mehr Erfragung als Verurteilung, mehr Gründung als Erfüllung sein müssen.

Katholische Souveränität

Als zwei Blinde vor Jericho den vorbeigehenden Jesus anriefen, fragte er sie: „Was soll ich euch tun?“ Sie antworteten: „Herr, wir möchten, daß unsere Augen geöffnet werden.“³² Eine Kritik der künstlichen Vernunft, wie sie uns hier vorschwebt, ist als eine christliche Eröffnung zu verstehen, die zum Zweck des Sehenlernens auch strikte Differenzen nicht scheut. Erst das Wechselspiel einer strengen Offenheit und sanften Enge konzentriert darin den Blick zur Weite – auch über Gegensätze hinaus. Mögen *Menetekel* und *Anathema* auch streng anmuten, so dürfte diese methodische Härte, selbst im Falle einer Überinterpretation der Zeichen der Zeit, doch der gesuchten praktischen Souveränwerdung dienen. Pragmatisch und spieltheoretisch

betrachtet, ist ein solcher Pointierungsversuch unerlässlich, und man muß kein Kulturpessimist oder Apokalyptiker sein, um einzusehen, daß die digitale Transformation immense Gefahren mit sich bringt. Keine anmahnende Stimme ist darin ein Baß zu viel, kein Tadel ein mögliches Trümmerfeld zu wenig. Einem Alarmismus sei das hiesige Unterfangen aber ferne. Es soll vielmehr Ausdruck eines rückbesinnenden Vorwärts sein, das sich an der Wahrheit des Christentums in dessen grundlegendem Sinne orientiert. Auch eine prinzipielle Skepsis gegenüber digitalen Technologien oder eine Verdammung der Technik haben wir nicht im Sinn, gerade dies wäre einfältig. Dennoch irritiert uns die entgrenzte Technologie dort, wo sie unsere Freiheiten nicht zu erweitern, sondern einzuschränken droht; dort, wo sie uns nicht näher an Gott führt, sondern von Ihm zusehends absondert. An erster Stelle muß das Reich Gottes stehen und demnach die Frage, ob die digitale Transformation damit kompatibel ist. Ein solches Unterfangen ist *katholisch* in der genuinen Bedeutung des griechischen Wortes *καθολικός* (*katholikos*), „allumfassend“ – nicht in einer intendierten Form spezifisch „katholischer Theologie“ –, denn es führt in das Umfassende und Ganze der organisierten Fülle und geht deshalb *allesamt* an. Dergestalt umkreist unser Vorspiel das Christentum und seine eine, heilige, universale und apostolische Kirche gemäß seiner poetischen Natur, und das bedeutet, gemäß seiner idealen Wahrheit, die jenseits von Fluch *und* sogar Weihe liegt. Die krisisch angegangene Kirche unserer Tage, die zuweilen den Glauben an sich selbst zu verlieren scheint, darf uns Poeten des Glaubens, die wir am *Vorspiel eines Anathemas* laborieren, nicht grämen. Wir haben Gott und die Humanitas *als solche* im Auge. So gilt es gegen den Hang zur blinden Bejahung digitaler Technologien, der in christlichen Kreisen genauso vorherrscht wie überall, auch die mahnende Stimme des *Krimein* zu erheben. Rufe nach probaten Alternativen müssen laut werden im

Mahlstrom von Daten und Zahlen. Es bedarf deshalb der Schärfung eines distinguerenden Bewußtseins, welches ein selbstkonfrontatives und dabei kritisches Verhältnis zur Digitalisierung und deren Folgen erlaubt – und zwar vor Gott. Das Kriterium dieses Verhältnisses muß die *Fruchtbarkeit* sein und damit die Frage, was dem Menschen wahrlich dient. Dem Menschen aber dient, was Gott dem Menschen will. Die *ars digitalis* eines christlich distinguierten Bewußtseins unterliegt deshalb der Poesie des Glaubens und horcht von den Dichtern Hiobs her auf den Ton der Kunst:

*Siehe, das sind nur die Säume seines Waltens; / wie ein Flüstern ist das Wort, / das wir von ihm vernehmen. Doch das Donnern seiner Macht, / wer kann es begreifen?*³³