

**Johannes Hoff**

Universität Innsbruck

johannes.hoff@uibk.ac.at • ORCID-iD: 0000-0001-8740-8129

**Oliver Dürr**

Universität Fribourg / Universität Zürich

oliver.duerr@unifr.ch • ORCID-iD: 0000-0003-0970-4090

## Umriss einer trinitarischen Technikanthropologie

DOI: 10.35070/ztp.v147i1.4251

**Zusammenfassung:** Dieser Aufsatz entfaltet die Konturen einer „trinitarischen Technikanthropologie“ und damit einer handlungsorientierenden Anthropologie als Antwort auf die technisch-kulturellen Transformationen der Gegenwart. Ausgangspunkt ist die Frage, wie Technik so gestaltet und kulturell angeeignet werden kann, dass sie unser Leben wirklich bereichert. Der Akzent liegt dabei auf einem interdisziplinär anschlussfähigen, ganzheitlichen Menschenbild, das mit einem wertfundierte Verständnis von Technologie und Technikdesign kompatibel ist. Vor dem Hintergrund der Dekonstruktion des klassisch modernen Subjekt-Objekt-Dualismus in zeitgenössischen Technikdebatten wird hierzu die auf Augustinus zurückgehende trinitarische Anthropologie der Vormoderne weiterentwickelt, die den Menschen als ein zeitlich verfasstes, relationales Wesen begreift, das in ständiger Wechselwirkung mit seiner Umwelt steht. Die vielfältigen Verwebungen von leiblicher Existenz und technisch-kulturell geprägter Umwelt erschließen neue Perspektiven auf die Prekarität und die Chancen menschlichen Personseins zwischen *memoria*, *intellectus* und *voluntas*. Aus dieser Sicht erscheinen mediale Techniken entweder als Quellen von Kreativität und Inspiration oder aber sie lassen die menschlichen Lebensenergien austrocknen. Ob sie entfremdend oder belebend wirken, hängt von ihrer Einbettung in sinnorientierende kulturelle und spirituelle Praktiken ab, die uns zur responsiven Interaktion mit unserer Umwelt befähigen.

**Schlagwörter:** Theologie, Technik, Anthropologie, Digitale Transformation, Leiblichkeit, Augustinus

## 1 Hinführung: Mensch, Technik, Dekadenz und das „gute Leben“

Im Lichte fundamentaler technologischer Transformationen des Lebens gilt es nach den Konturen und Möglichkeiten eines „guten Lebens“ zu fragen: Unter welchen Bedingungen und auf welche Weise lässt sich Technik so in unser Leben integrieren, dass sie uns die Welt in ihrer Vielschichtigkeit erschließt, Resonanzen weckt und die Gestaltung derjenigen Zukunft ermöglicht, die wir gesellschaftlich, wirtschaftlich und ökologisch auch wirklich *wollen*? Wie können wir in einer technisierten Welt Subjekte eines gelungenen Lebens werden, und zwar auf eine Weise, die mit dem Gemeinwohl vereinbar ist? Schließlich: Wie muss Technik entworfen werden, damit sie diesen Anliegen dient?

Eine praxisrelevante Beantwortung dieser Fragen erfordert sowohl ein realistisches Menschenbild als auch ein angemessenes Verständnis von Technik im Gefüge von Natur und Kultur. Es geht hier um eine *handlungsorientierende Technikanthropologie* für das 21. Jahrhundert – und der vorliegende Aufsatz argumentiert, dass eine solche im Horizont einer Techniktheologie verortet und deshalb als *trinitarische Technikanthropologie* konzipiert werden sollte. Diese explizite Positionierung konterkariert den formalistischen Fehlschluss, man könne gegenüber den Herausforderungen der Gegenwart zunächst einmal einen wertneutralen Expertenblick von nirgendwo einnehmen. Freilich ist damit auch kein christlicher Exklusivismus anvisiert. Es sind durchaus andere religiöse und sogar säkular kontextualisierte Zugänge zu den technologischen Herausforderungen der Gegenwart denkbar.<sup>1</sup> Es gibt hier eine legitime Pluralität und kritik-konstruktive Gesprächspotentiale. Doch keiner dieser Zugänge ist wertneutral – auch nicht diejenigen, die die Fahne säkularer Vernunft hochhalten.

Praktisch wird hier eine christliche Form selbstreflexiver Spiritualität angestrebt, die uns zu einer Unterscheidung der Geister im Blick auf Technik befähigt. Dazu gehört nicht zuletzt eine Sensibilität für die komplexen Dynamiken und Wechselwirkungen zwischen technischen Innovationen, menschlichen Selbstverständnissen und praktischen, geistigen und spirituellen Selbstwertungsprozessen.

Ein solcher Fragehorizont weist zunächst eine Überschneidungsfläche mit dem Gegenstandsbereich der Technikfolgenabschätzung aus. Diese vergleichsweise junge Forschungsdisziplin fragt nach den möglichen

---

<sup>1</sup> Michel Foucaults stoisch inspirierte Selbsttechnologien und Praktiken der Selbstsorge sind dafür ein gutes Beispiel; vgl. Michel Foucault, *Freiheit und Selbstsorge. Interview 1984 und Vorlesung 1982*, hg. von Helmut Becker, Frankfurt a. M. 1985; Paul Veyne, *Foucault. Der Philosoph als Samurai*, übers. von Ursula Blank-Sangmeister, Stuttgart 2009.

positiven und negativen Konsequenzen technischer Innovationen für Gesellschaft, Wirtschaft und Natur.<sup>2</sup> Jenseits rein deskriptiv-empirischer Analysen beschäftigt sich dieser Zweig der Technikphilosophie aber auch proaktiv mit Fragen eines wertebasierten Technikdesigns.<sup>3</sup> Dabei bewegt sich die heutige Technikfolgenabschätzung dezidiert *zwischen* den beiden Extremen eines „technologischen Determinismus“, für den die faktischen Folgen von Technik monokausale Ergebnisse der inhärenten Eigenschaften der Technik sind, und eines „sozialen Determinismus“, für den diese Folgen ausschließlich durch soziale, wirtschaftliche, kulturelle und politische Faktoren bestimmt sind.<sup>4</sup> Solche vereinfachenden Ursache-Wirkung-Modelle wichen zunehmend der empirisch gestützten Einsicht in die komplexe gegenseitige Beeinflussung bzw. „Ko-Evolution“ von Mensch, Technik und Sozio-Kultur.<sup>5</sup> Zu vergleichbaren Ergebnissen, wenn auch mit unter-

---

<sup>2</sup> Armin Grunwald identifiziert sieben durch wissenschaftlich-technische Innovationen getriebene Herausforderungen, mit denen sich die Technikfolgenabschätzung auseinandersetzt: (1) Veränderungen konkreter Lebensbereiche, (2) Ambivalenzen und unvorhergesehene Folgen, (3) Konfliktpotenziale, (4) Technokratie, (5) nachhaltige Entwicklung, (6) Zukunftsvisionen und (7) sich wandelnde Schnittstellen zwischen Wissenschaft und Gesellschaft; vgl. Armin Grunwald, *Technology Assessment in Practice and Theory*, London 2019, 37.

<sup>3</sup> Diese aktive, gestalterische und teils sogar interventionistische Seite der Technikfolgenabschätzung wird unter Rubriken wie „constructive technology assessment“, „prospective systems analysis“, „value-oriented technology design“ (vgl. Grunwald, *Technology Assessment*, 75–87), „responsible research and innovation“ (vgl. Christopher Coenen / Armin Grunwald, *Responsible Research and Innovation [RRI] in Quantum Technology*, in: *Ethics and Information Technology* 19 [2017], 277–294, DOI: 10.1007/s10676-017-9432-6), „value sensitive design“ (vgl. Batya Friedman / David G. Hendry, *Value Sensitive Design. Shaping Technology With Moral Imagination*, Cambridge [Mass.] 2019) oder „value-based engineering“ (vgl. Sarah Spiekermann, *Value-Based Engineering. A Guide to Building Ethical Technology for Humanity*, Berlin 2023) verhandelt.

<sup>4</sup> Die Debatte um technologische oder soziale Determinismen wurde v. a. in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts virulent geführt; vgl. Jacques Ellul, *La technique ou l'enjeu du siècle*, Paris 1990 (1954); Marshall McLuhan, *Understanding Media. The Extensions of Man*, Cambridge (Mass.) 1994 (1964); Langdon Winner, *The Whale and the Reactor. A Search for Limits in an Age of High Technology*, Chicago (Ill.) 2020 (1988); Neil Postman, *Teaching as a Conserving Activity*, New York 1979; ders., *Technopoly. The Surrender of Culture to Technology*, New York 1992. Vor allem empirische Forschungen zur Thematik haben schließlich zu der Einsicht geführt, dass beiden Seiten Wahrheitsmomente eignen, die sich nicht gänzlich aushebeln lassen; vgl. z. B. Armin Grunwald, *Converging Technologies. Visions, Increased Contingencies of the *Conditio Humana*, and Search for Orientation*, in: *Futures* 39 (2007), 380–392. Sowohl die einer gewissen Technik inhärente Struktur und Beschaffenheit als auch ihre sozio-ökonomische Einbettung bestimmen mit, wie sie gebraucht wird und welche gesellschaftlichen und ökologischen Folgen sie zeitigt; vgl. Grunwald, *Technology Assessment*, 151–180.

<sup>5</sup> Vgl. Andrew Murphie / John Potts, *Culture and Technology*, London 2003; Thomas P. Hughes, *The Evolution of Large Technological Systems*, in: Wiebe E. Bijker / Thomas P. Hughes / Trevor Pinch (Hg.), *The Social Construction of Technological Systems. New Directions in the Sociology and History of Technology*, Cambridge (Mass.) 1987, 51–82; Peter-Paul Verbeek, *Beyond Interaction. A Short Introduction to Mediation Theory*, in: *Interactions* 22/3 (2015), 26–31. Ein illustratives Beispiel für die vielschichtigen Prozesse einer solchen Ko-Evolution bietet Frank Geels, *Co-Evolution of Technology and Society. The Transition in Water Supply and Personal Hygiene in the Netherlands (1850–1930) – A Case Study in Multi-Level Perspective*, in: *Technology in Society* 27 (2005), 363–397. Der Paläoanthropologe André Leroi-Gourhan hat bereits 1964

schiedlichen Gewichtungen, kommen auch neuere Ansätze einer „Media Ecology“,<sup>6</sup> der interdisziplinär angelegten „Science and Technology Studies“<sup>7</sup> sowie phänomenologische und postphänomenologische Ansätze der Technikphilosophie.<sup>8</sup>

Was diese Ansätze verbindet, ist die phänomenologische Einsicht in die Rolle des Leibes als „Schnittstelle“ unseres Umgangs mit der Technik.<sup>9</sup> Der Körper als Leib ist grundsätzlich Medium, durch das der Mensch die Welt als die Welt wahrnimmt, in der er lebt. Im Normalfall bleibt der Leib dabei „transparent“ und kommt nur bei Störungen (zum Beispiel im Falle Müdigkeit oder einer Verletzung) überhaupt ins aktive Bewusstsein.<sup>10</sup> Der Leib als Medium, *als* das und *durch* das der Mensch in der Welt existiert, unterläuft dabei die moderne Trennung von Subjekt und Objekt.<sup>11</sup> Die empirische Forschung deckt sich hier mit der phänomenologischen Forschung im Gefolge von Max Scheler, Martin Heidegger und Maurice Merleau-Ponty, die das Verhältnis des menschlichen Geistes zur Wirklichkeit als *situiert* auffasst: Nicht als Beziehung zwischen einem klar isolierbaren Subjekt und einem Objekt, sondern als Weise des „In-der-Welt-Seins“, die als raum-zeitliches

---

dafür argumentiert, dass technische Artefakte aufs Engste mit der Evolution der menschlichen Spezies und Kultur verwoben sind; vgl. André Leroi-Gourhan, *Hand und Wort. Die Evolution von Technik, Sprache und Kunst*, übers. von Michael Bischoff, Frankfurt a. M. 2006.

<sup>6</sup> Vgl. Lance Strate, *Media Ecology. An Approach to Understanding the Human Condition* (Understanding Media Ecology 1), New York 2017; Dennis Cali, *Mapping Media Ecology. Introduction to the Field* (Understanding Media Ecology 4), New York 2016.

<sup>7</sup> Vgl. Bruno Latour, *Wir sind nie modern gewesen. Versuch einer symmetrischen Anthropologie*, Frankfurt a. M. 2017; Tamar Sharon, *Human Nature in an Age of Biotechnology. The Case for Mediated Posthumanism* (Philosophy of Engineering and Technology 14), Dordrecht 2014; Armin Grunwald, *Responsible Innovation. Bringing Together Technology Assessment, Applied Ethics, and STS Research*, in: Enterprise and Work Innovation Studies 7 (2011), 9–31; Don Ihde, *Technology and the Lifeworld. From Garden to Earth*, Bloomington 1990.

<sup>8</sup> Vgl. Don Ihde, *Postphenomenology and Technoscience. The Peking University Lectures*, New York 2009, 5–44; Robert Rosenberger / Peter-Paul Verbeek, *Postphenomenological Investigations. Essays on Human-Technology Relations*, Lanham 2015.

<sup>9</sup> Vgl. Thomas Fuchs / Oskar Aszmann / Oliver Dürr, *Organisms, Protheses and the Limits of Cyborgization*, in: Philosophy, Theology and the Sciences 11 (2024), 208–226. Verwiesen sei insgesamt auf die grundlegenden Arbeiten von Thomas Fuchs; vgl. Thomas Fuchs, *Leib, Raum, Person. Entwurf einer phänomenologischen Anthropologie*, Stuttgart 2018; Thomas Fuchs, *Das Gehirn – ein Beziehungsorgan. Eine phänomenologisch-ökologische Konzeption*, Stuttgart 2017; Thomas Fuchs, *Verteidigung des Menschen. Grundfragen einer verkörperten Anthropologie*, Frankfurt a. M. 2020.

<sup>10</sup> Vgl. Thomas Fuchs, *Zwischen Leib und Körper*, in: Martin Hähnel / Marcus Knaup (Hg.), *Leib und Leben. Perspektiven für eine neue Kultur der Körperlichkeit*, Darmstadt 2013, 82–93.

<sup>11</sup> Vgl. Dorothée Legrand, *Pre-Reflective Self-Consciousness. On Being Bodily in the World*, in: Janus Head 9 (2007), 493–519, hier 504. Dabei gilt es, deutlich zu konstatieren, dass, auch wenn es einen Körper ohne Leib (den Leichnam) gibt, es doch keinen Leib ohne Körper gibt und sich die „Leiblichkeit“ des Menschen nicht in völlig vom Körper abstrahierter Relationalität erschöpft. Genau in diesem Sinne reden wir im vorliegenden Aufsatz von einer „Körper-Leiblichkeit“.

Beziehungsgeflecht zu deuten ist.<sup>12</sup> In dieses Geflecht ist der Mensch als relationales Wesen eingebettet, interagiert responsiv mit seiner Umwelt und transformiert sie aktiv.<sup>13</sup>

Zu ähnlichen Einsichten kommen auch die heutigen Kognitionswissenschaften, deren Kernanliegen mit der griffigen Formel „4E Cognition“<sup>14</sup> zusammengefasst werden können:<sup>15</sup> Wir sind relationale Lebewesen, deren Denken, Erleben und Handeln sich in den mehr oder weniger eingespurten Bahnen vitaler Affekte und Emotionen bewegen. Gewisse Dinge erscheinen uns attraktiv und begehrenswert, während andere uns abstoßen oder sogar anekeln. Solche Wertungen sind mit körperlich vorgeprägten „Motionen“ – wie zum Beispiel erhöhtem Puls, Schweißausbrüchen oder sogar „Davonlaufen“ – verbunden, an denen sich ganz praktisch zeigt, dass Einzelelemente unserer Umwelt für uns nie neutral sind, sondern mit Bedeutungen und Werten aufgeladen. In Emotionen wie Liebe und Hass sowie in den körperlichen Regungen, die sie begleiten, zeigen sich also handlungsrelevante Dispositionen, die unseren leiblich fundierten Umweltbezug strukturieren. Es geht hier um Phänomene des Werterkennens und der Bedeutungsselektion (Wie erscheint mir etwas? Wie wirkt es auch mich? Welche Relevanz, welchen Wert hat es für mich? Usw.), die schon auf subhumanem Niveau beobachtet werden können:<sup>16</sup> Die Welt einer Kröte ist eine andere als die des Käfers, der denselben Teich bewohnt. Derselbe

---

<sup>12</sup> Vgl. Maurice Merleau-Ponty, *Phänomenologie der Wahrnehmung*, Berlin 1974; ders., *Das Sichtbare und das Unsichtbare*, München 1994; Martin Heidegger, *Sein und Zeit* (Gesamtausgabe 2/1), hg. von Friedrich-Wilhelm von Hermann, Frankfurt a. M. 1977; Max Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, hg. von Edmund Husserl, Freiburg i. Br. 1916.

<sup>13</sup> Vgl. Hubert Dreyfus, *Skillful Coping. Essays on the Phenomenology of Everyday Perception and Action*, hg. von Mark A. Wrathall, Oxford 2014.

<sup>14</sup> Die Kurzformel „4E cognition“ steht für verkörperte („embodied“), eingebettete und mit der Umwelt verwobene („embedded“), praktisch gelebte („enacted“) und erweiterte („extended“) Konzeptionen der Kognition; vgl. Albert Newen / Shaun Gallagher / Leon De Bruin (Hg.), *The Oxford Handbook of 4E Cognition*, Oxford 2020.

<sup>15</sup> Vgl. Evan Thompson, *Mind in Life. Biology, Phenomenology, and the Sciences of Mind*, Cambridge (Mass.) 2007; Francisco Varela / Evan Thompson / Eleanor Rosch, *The Embodied Mind. Cognitive Science and Human Experience*, Cambridge (Mass.) 1991; Ezequiel Di Paolo, *Autopoiesis, Adaptivity, Teleology, Agency*, in: *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 4 (2005), 429–432. Diese neueren Ansätze in den Kognitionswissenschaften überwinden den Subjekt-Objekt-Dualismus, der die moderne Anthropologie seit René Descartes, Immanuel Kant und Sigmund Freud geprägt hat. In dieser modernen Traditionslinie reden Neurowissenschaftler wie Thomas Metzinger bis heute von einem „Egotunnel“ und unterstellen, dass unsere Köpfe nicht eigentlich in der Welt, sondern die Welt in unseren Köpfen verortet sei. Thomas Fuchs hat dieses Bild systematisch aufgearbeitet, analysiert und im Sinne der phänomenologischen und enaktivistischen Perspektive revidiert; vgl. exemplarisch Fuchs, *Das Gehirn*.

<sup>16</sup> Vgl. Thomas Fuchs, *Values as Relational Phenomena. A Sketch of an Enactive Theory of Value*, in: Markus Mühlhling / David A. Gilland / Yvonne Förster (Hg.), *Perceiving Truth and Value. Interdisciplinary Discussions on Perception as the Foundation of Ethics*, Göttingen 2019, 23–42.

Wald wird von einem Förster anders wahrgenommen und bewertet als von einer Wanderin, die durch die Bäume schlendert, und noch einmal anders vom Aufklärungssoldat, der ihn durch einen Feldstecher beobachtet.<sup>17</sup> Organismus und Umwelt sind korrelativ, und das heißt kognitionspsychologisch gewendet: Unsere Existenz ist leiblich (*embodied*), sie ist in eine wertsaturierte Umwelt eingebettet (*embedded*), sie steht im ständigen Austausch mit Umweltelementen und zwar durch den praktischen Umgang bzw. durch gegenseitig konstitutive Interaktionen (*enacted*), und sie ist durch technische Artefakte unterstützt und ergänzt, die unseren Handlungsspielraum erweitern können (*extended*).<sup>18</sup>

Ein solches holistisches Verständnis von Körper-Leiblichkeit stellt den neuzeitlichen Subjekt-Objekt-Dualismus in Frage. Im Gefolge von Galilei und Newton waren moderne Philosophen wie Immanuel Kant zur Überzeugung gekommen, dass man eine scharfe Trennlinie ziehen könne: Demnach stehen auf einer Seite wertneutrale, körperliche Fakten, die durch unwandelbare Naturgesetze determiniert sind und auf der anderen Seite autonome Subjekte, die im Idealfall in der Lage sind, ihre Erkenntnis- und Willensakte spontan zu steuern und sich durch rationale Argumente intersubjektiv über wechselseitig verbindliche Umgangsformen zu verständigen. Aus heutiger Sicht war das eine problematische Idealisierung.<sup>19</sup> In der Welt, in der wir leben, gibt es weder Bedingtes noch Unbedingtes in Reinform. Vielmehr bewohnen wir Zwischenräume des mehr oder weniger, und der Grad an Freiheit, den wir uns selbst und anderen legitimerweise zuschreiben können, ist niemals von der Frage ablösbar, in welchem Grade es uns gelungen ist, unsere geschöpflichen Freiheitspotentiale zu kultivieren. Die moderne Marketingpsychologie lebt gerade von der Einsicht, dass das Gefühl, eine autonome Wahlentscheidung getroffen zu haben, auf manipulierbare Weise bedingt ist. Und auch umgekehrt kann die Erfahrung, die eigenen Gedanken, Gefühle und Impulse nicht unter Kontrolle zu haben,

<sup>17</sup> Vgl. Nicolas Matter, *Liturgische Praxis als Schule der Wahrnehmung. Gemeinschaft als Möglichkeitsbedingung für die Selbstwerdung im Bilde Gottes*, in: ZTP 147 (2025), 104–121 (in diesem Heft).

<sup>18</sup> Es gilt hier anzumerken, dass es auch Vertreterinnen und Vertreter einer „4E Cognition“ gibt, die Aspekte der Verkörperung und Erweiterung des Geistes im Sinne einer „Computeranthropologie“ verstehen; vgl. dazu kritisch Fuchs/Aszmann/Dürr, *Organisms, Protheses and the Limits of Cyborgization*, 208–211, 219–222.

<sup>19</sup> Vgl. Johannes Hoff, *The Gift of Intelligence and the Sacramentality of Real Presence. Overcoming the Dataist Metaphysics of Modern Cognitivism*, in: MoTh 40 (2024), 921–947, DOI: 10.1111/moth.12940; ders., *Enlightenment Now! Overcoming the Kantian Legacy of Cognitive Functionalism*, in: Philosophy, Theology and the Sciences 11 (2024), 181–207, DOI: 10.1628/ptsc-2024-0015; Johannes Hoff, *Can Scientific Agnosticism be Rational? Docta Ignorantia and the Crisis of the Academia in the Age of the Digital Transformation*, in: ZTP 146 (2024), 575–608, DOI: 10.3570/ztp.v146i4.4188.

der erste Schritt in die Freiheit sein – das lehren religiöse Traditionen der Spiritualität seit Jahrtausenden.

Insofern überrascht es auch nicht, dass eine ganzheitliche Perspektive auf das biologische und geistige Leben des Menschen erstaunliche Konvergenzen mit der Metaphysik vormoderner Denker wie Platon, Aristoteles, Augustinus, Meister Eckhart und Thomas von Aquin aufweist. Diese gingen selbstverständlich davon aus, dass menschliches Denken und Handeln in vorgeprägte Lebensformen eingebettet ist und entwickelten entsprechend relationale Anthropologien.<sup>20</sup> Was die gegenwärtige Anthropologie von ihren antiken und mittelalterlichen Vorläufern abhebt, ist die starke Akzentuierung der Variabilität, mit der sich technische Artefakte und mechanische Bewegungsabläufe in unser Leibschemata<sup>21</sup> integrieren lassen. Diese Einsicht trägt dem Umstand Rechnung, dass Technologien kulturelle Transformationsprozesse in Gang setzen können. Unser Leibschemata ist also durch mediale Techniken geprägt, die unsere Weltwahrnehmung beeinflussen und dadurch neue Handlungsmöglichkeiten eröffnen, diese Möglichkeiten allerdings auch an sich selbst als Handlungsmedien binden. Einfache Beispiele hierfür sind der Blindenstock oder die Brille, aber auch bionische Prothesen, die zu einem gewissen Grad einverleibt werden können. Solche technischen Artefakte supplementieren körperliche Organe auf eine Weise, die unserem innersten Erleben nicht äußerlich bleibt.<sup>22</sup> Technik prägt allerdings nicht nur unsere Weltwahrnehmung, sie ist auch Medium des Intellekts.

Das lenkt den Blick auf komplexere Techniken, die für das Verständnis kultureller Transformationen grundlegender sind. Das elementarste Beispiel dafür ist die evolutionsgeschichtliche Emergenz von Schrifttechniken und Grammatiken, durch die das menschliche Gedächtnis mechanisch formatiert, unterstützt, und – speziell in der Form von externen Gedächtnisstützen (*hypomnemata*) – ergänzt werden konnte. Jacques Derrida ver-

---

<sup>20</sup> John Milbank rekonstruiert eine entsprechend anti-dualistische, ganzheitliche und relationale Anthropologie bereits um die Jahrtausendwende; vgl. John Milbank, *The Soul of Reciprocity. Part One: Reciprocity Refused*, in: *MoTh* 17 (2001), 336–391; ders., *The Soul of Reciprocity. Part Two: Reciprocity Granted*, in: *MoTh* 17 (2001), 485–507. Ähnlich argumentieren neuere Beiträge über das Verhältnis von Spiritualität, Glaube, Wissen und Wissenschaft; vgl. Peter Harrison / John Milbank (Hg.), *After Science and Religion. Fresh Perspectives From Philosophy and Theology*, Cambridge 2022; Peter Harrison / Paul Tyson, *New Directions in Theology and Science*, London 2022.

<sup>21</sup> Das „Leibschemata“ deckt sich dabei weder mit dem materiellen Körper noch mit einem inneren Bild bzw. Modell des Körpers im Geist, sondern bezeichnet einen oft unreflektierten, ganzheitlichen und umweltlich eingebettet „gelebten Körper“ der Erfahrungswelt. Primärer Bezugspunkt des Leibschemas ist also der organische Körper, dennoch reicht es auch über diesen hinaus und schließt zuweilen Elemente der Umwelt ein.

<sup>22</sup> Vgl. Fuchs/Aszmann/Dürr, *Organisms, Protheses and the Limits of Cyborgization*.

folgte in seinen frühen grammatologischen Schriften den Gebrauch dieser Technologien bis in prähistorische Zeiten zurück.<sup>23</sup> Grammatik, als regelbasiertes „Know-how“ des Denkens und Sprechens, verdeutlicht, inwiefern Kulturtechniken sich nicht auf ihren instrumentalen Charakter reduzieren lassen, sondern einen systemischen Charakter haben – sie strukturieren und restrukturieren unsere Lebenswelt räumlich und zeitlich.<sup>24</sup> Vermittels einer Grammatik, sprachlicher Zeichensysteme und praktischer Schreibprozesse können wir sprachlich äußern, was wir denken. Zugleich prägen allerdings Grammatik, Sprache und Schreibtechniken *wie wir denken können* und damit, was wir denken, was wir sagen wollen und wie wir es sagen. Deshalb erwächst, so Derrida, unser Verlangen zu sprechen immer schon in einem grammatikalischen (das heißt kulturtechnologischen) Gefüge, das unseren Geist prägt, lange bevor wir den Entschluss fassen, unsere Gedanken und Einsichten zu äußern. Umgekehrt können externe Gedächtnisstützen – das heißt Technologien, in denen unser Wissen gleichsam „sedimentiert“ ist – dabei helfen, Vergessenes wieder ins Bewusstsein zu rufen. Wenn zum Beispiel eine Mathematikerin sich ein Theorem vergegenwärtigen will, das sie zu einem früheren Zeitpunkt verstanden hat, jetzt aber ihrer lebendigen Intuition entglitten ist, kann sie diese versunkene Einsicht vielleicht durch das mechanische Kritzeln auf einem Blatt Papier, wieder hervorholen. So können Hilfsmittel des Schreibens (Schreibtafeln, Papier und Stift oder digitale Techniken) als Inkarnationen systemischer Technologien verstanden werden, deren Gebrauch auf kulturell habitualisierte Weise vorstrukturiert ist. Solche Medien kommen jedem individuellen Handlungsinteresse und jedem subjektiven Ausdrucksverlangen zuvor, aber sie werden nicht notwendig als etwas „Äußerliches“ wahrgenommen.

Bernard Stiegler hat im Anschluss an Derrida daran erinnert, dass sogar der Gebrauch unserer lebendigen Stimme den Charakter einer orthographisch strukturierten Kulturtechnologie und damit einer Grammatik hat:

[T]he grammatization of the word was already a grammatization of corporal motricity, but limited to the jaws, tongue and larynx, which together constitute the system of phonatory organs. [...] That grammatization takes on this motricity, that is, the motricity of the body, clearly has immense consequences

<sup>23</sup> Vgl. Jacques Derrida, *Grammatologie*, übers. von Hans-Jörg Rheinberger und Hanns Zischler, Frankfurt a. M. 1972; ders., *Husserls Weg in die Geschichte am Leitfaden der Geometrie* (Übergänge 17), München 1987. Vgl. dazu Edmund Husserl, *Vom Ursprung der Geometrie*, Den Haag 1954.

<sup>24</sup> In gewisser Hinsicht lässt sich kein technisches Artefakt auf seinen rein instrumentalen Charakter reduzieren, weil jede Technik Rückkopplungseffekte auf menschliches Wahrnehmen und Handeln hat und dadurch auf die eine oder andere Weise den Weltzugang strukturiert; vgl. exemplarisch Winner, *The Whale and the Reactor*.



for noesis, given that noesis is before anything else the mode of the mobility of souls through their bodies.<sup>25</sup>

Grammatik, als Struktur der Art und Weise, wie wir Sprachwesen uns sprachlich ausdrücken *können*, hat eben auch körperliche Bedingungen. Wenn wir beispielsweise um Worte ringen, bewegen wir uns in grammatisch und physisch eingespurten Bahnen. Die Grammatisierung des gesprochenen Wortes strukturiert dabei sowohl die organischen Bewegungen von Kiefer, Zunge und Kehlkopf (*Motionen*) als auch die Erlebnis- und Ausdrucksmöglichkeiten leiblicher Subjekte (*Emotionen*) und damit auch die noetischen bzw. geistigen Potentiale des Menschen. Die Einbettung (*embedding*) des leiblichen Menschen in eine Umwelt betrifft demzufolge nicht nur seine Anpassung an ökologische Nischen, sondern zugleich auch sein *Hineingestelltsein* in kulturell und technisch vorgeprägte Umwelten. Anders als Martin Heideggers Rede vom modernen „Gestell“<sup>26</sup> suggeriert, ist das nicht erst der Fall, seit Menschen begannen, Flusslandschaften mit Kraftwerken zu umstellen.

Was Heidegger richtig gesehen hat, ist, dass die Verschränkung von Geist und Technik spezifische Gefahren mit sich bringt: Nämlich, dass lebendige Intelligenz durch die mechanischen Strukturen, in die sie eingebettet ist, manipulierbar wird oder gar durch Technologien verdrängt werden könnte, die mit unserer lebendigen Intelligenz konkurrieren, selbst aber geistlos sind. Wer sich beispielsweise darin geübt hat, biographische Ereignisse durch liebevoll kuratierte Fotoalben zu dokumentieren, wird sich darum bemühen, eine sorgfältige Auswahl zu treffen, die den Höhen und Tiefen seines Lebens gerecht wird. Eine solches Erinnerungsarchiv kann später helfen, das Leben in einem größeren Sinnzusammenhang zu verorten. Doch die Auswahl der „relevanten Daten“ kann hierbei nicht digitalen Algorithmen überlassen werden, die notwendigerweise nach anderen Kriterien dokumentieren und filtern. Gerade dort, wo wir der Illusion erliegen, man könnte alles und jedes speichern und bewahren, laufen automatisierte Gedächtnistechnologien Gefahr, Formen kultureller oder biographischer Amnesie zu bewirken.

Bernard Stiegler hat in seinem Hauptwerk *La technique et le temps* den Finger auf diesen wunden Punkt gelegt: Weil Gedächtnistechnologien unsere Zeit organisieren, können sie Prozesse kollektiver und biographischer

---

<sup>25</sup> Bernard Stiegler, *The Decadence of Industrial Democracies*, übers. von Daniel Ross und Suzanne Arnold, Cambridge 2011, 149f.

<sup>26</sup> Martin Heidegger, *Die Frage nach der Technik* (1953), in: ders., Gesamtausgabe 7/1: Vorträge und Aufsätze, Frankfurt a. M. 2000, 5–36.

Selbstwerdung (Individuation) untergraben, in denen sich Menschen ihre Geschichte einzeln und gemeinsam zu eigen machen. Aus anthropologischer Sicht ist das die größte Herausforderung der digitalen Transformation. Wir sind zeitliche Wesen, deren Gedanken, Emotionen, Affekte und Intentionen einschließlich ihrer leiblich fundierten Denk- und Ausdrucksmöglichkeiten, *als* lebendiges Gedächtnis subsistieren.<sup>27</sup> Das Selbst kann dabei weder räumlich lokalisiert oder im Gehirn verortet werden, noch kann es wie ein mechanischer Speicher, industriepolitisch „perfektioniert“ werden. Es existiert und subsistiert zunächst einmal in einer schöpferischen Dynamik, die es irreduzibel *in der Zeit* verortet.<sup>28</sup> Doch es wäre ein Irrtum zu glauben, dass sich diese Dynamik vom Körper-Leib und seiner technisch formatierten Umwelt isolieren ließe. Und genau das lässt unseren Geist als vulnerabel erscheinen: Die einschlägigen Techniken haben das Potential, unsere Selbstwerdung zu befördern; je nach Technologiedesign können sie diese aber auch behindern oder untergraben.

Woran wir uns erinnern, wie wir uns daran erinnern und was wir dabei vergessen, kann unsere Vergangenheit transformieren.<sup>29</sup> Formen des Erinnerns (und Vergessens) können neue Perspektiven auf Vergangenes eröffnen, die uns erlauben, zuvor Gedachtes nach ungeahnten Bewertungskriterien neu zu konfigurieren. Augustinus' autobiographische *Bekenntnisse* lassen anschaulich werden, wie es dabei in jedem Augenblick zu Formen der Selbsttransformation kommen kann: einer Umorientierung oder Bekehrung, die neue Zukunftsperspektiven eröffnet, indem sie Gegenwärtiges *und Vergangenes* transformiert. Aber das ist nur möglich, wenn wir die Gedächtnistechnologien, in die unser Denken und Handeln seit jeher eingebettet ist, schöpferisch bewohnen und uns anverwandeln. Klassische Schrifttechniken sind auch hierfür exemplarisch: In Gestalt von autobiographischen Notizen und Tagebüchern haben sie menschliche Individuationsprozesse seit Jahrtausenden nachhaltig geprägt – Augusti-

---

<sup>27</sup> Thomas Fuchs spricht hier vom „Leibgedächtnis“ und hält fest: „Das Leibgedächtnis gegenwärtigt die Vergangenheit nicht, sondern enthält sie als gegenwärtig wirksame in sich“. Thomas Fuchs, *Leibgedächtnis und Unbewusstes. Zur Phänomenologie der Selbstverborgenheit des Subjekts*, in: *Psycho-Logik. Jahrbuch für Psychotherapie, Philosophie und Kultur* 3 (2008), 33–50, hier 37. Zur zeitlichen Dynamik des lebendigen Gedächtnisses vgl. auch Hoff, *Enlightenment Now!*, 198–205.

<sup>28</sup> Dafür hat Henri Bergson bereits kurz nach der Etablierung erster Lokalisationstheorien des Gehirns argumentiert; vgl. Henri Bergson, *Materie und Gedächtnis. Versuch über die Beziehung zwischen Körper und Geist*, übers. von Margarethe Drewsen, Hamburg 2015.

<sup>29</sup> Vgl. dazu Max Scheler, *Reue und Wiedergeburt*, in: ders., *Vom Ewigen im Menschen*, Leipzig <sup>1</sup>1923, 5–58. Auch die jüngere, mengentheoretisch fundierte Diskussion über Wahrheitsereignisse ist im Kontext dieses – in der Tradition Bergsons stehenden – dynamischen Zeitverständnisses zu verorten. Grundlegend dazu ist Alain Badiou, *L'Être et l'événement*, Paris 1988.

nus' *Bekanntnisse* sind auch hierfür das vielleicht einflussreichste Beispiel. Deutlicher noch als bei mathematischen Einsichten werden biographische Ereignisse, die uns zur Selbsterkenntnis führen, in solchen externalisierenden Vergegenwärtigungsprozessen nichtidentisch wiederholt – Erinnern heißt vergessen, transformieren, und interpretieren.<sup>30</sup>

Wo Menschen sich kollektiv zugängliche technische Mittel individuell anverwandeln und dabei technische Artefakte zu einer schöpferischen Erweiterung des lebendigen Geistes werden lassen, spricht Bernard Stiegler positiv von Prozessen der „Transindividuation“.<sup>31</sup> Wo hingegen die Potentiale des menschlichen Gedächtnisses durch digitale Speichermedien ersetzt oder den Dynamiken eines algorithmischen Psychokapitalismus ausgeliefert werden, diagnostiziert Stiegler einen Zustand industriekapitalistischer Dekadenz, in dem sich selbst intime biographische Erinnerungen zu chimärenhaften Trugbildern verflüchtigen, die uns kalt lassen und unser Realitätsvertrauen erschüttern.<sup>32</sup> Karl Rahner hatte wohl einen ähnlichen Zustand vor Augen, als er in einer Randbemerkung seines *Grundkurs des Glaubens* davor warnte, „dass die Menschheit in einem kollektiven Tod bei biologischem und technisch-rationalem Fortbestand stirbt und sich zurückverwandelt in einen Termitenstaat unerhört findiger Tiere“<sup>33</sup>.

Aus diesen Einsichten folgt, dass jede zukunftsfähige Anthropologie zugleich auch Technikanthropologie sein muss, die sich mit der Schnittstelle und Ko-Evolution von Technik, körper-leiblich fundierter Medialität und menschlichem Geist auseinandersetzt. Dabei gilt es besonders anhand der neuartigen Digitaltechnologien, die unsere intuitive Intelligenz auf kompetitive Weise ersetzen sollen, neu zu profilieren, was menschliche Intelligenz überhaupt ist und unter welchen Bedingungen sie floriieren kann.<sup>34</sup> Genau in dieser Hinsicht unternimmt der vorliegende Aufsatz eine grundsätzliche Neubewertung genealogischer, technikphilosophischer und anthropologischer Hintergrundannahmen, die sich in verschiedenen Positionen

---

<sup>30</sup> Dass solche Prozesse bis hinein in die kontinuierliche Umstrukturierung des menschlichen Gehirns gehen, wird heute unter dem Stichwort „Neuroplastizität“ verhandelt; vgl. Moheb Costandi, *Neuroplasticity*, Cambridge (Mass.) 2016; Lambros Malafouris, *How Things Shape the Mind. A Theory of Material Engagement*, Cambridge (Mass.) 2013.

<sup>31</sup> Vgl. Bernard Stiegler, *What Makes Life Worth Living. On Pharmacology*, Cambridge 2013, 101–118; ders., *The Neganthropocene*, hg. und übers. von Daniel Ross, London 2018, 36–63, 180–271.

<sup>32</sup> Vgl. Stiegler, *The Decadence of Industrial Democracies*; ders., *The Age of Disruption. Technology and Madness in Computational Capitalism*, London 2019.

<sup>33</sup> Karl Rahner, *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*, Freiburg i. Br. 1976, 58.

<sup>34</sup> Vgl. Oliver Dürr / Jan Segessenmann / Jan Juhani Steinmann, *Meaning, Form and the Limits of Natural Language Processing*, in: *Philosophy, Theology and the Sciences* 10 (2023), 42–72.

implizit oder explizit ausdrücken. Zu diesem Zweck werden rivalisierende anthropologische Modelle im Blick auf ihr spezifisches Mensch-Technik-Kultur-Verhältnis analysiert und verglichen. Ausgangspunkt und Kriterium für dieses Unterfangen ist die trinitätstheologisch fundierte Anthropologie des heiligen Augustinus.<sup>35</sup>

## 2 Ausgangspunkt: Trinitarische Anthropologie nach Augustinus

Die trinitarische Anthropologie des heiligen Augustinus stützt sich auf zwei sich wechselseitig erhellende metaphysische Weichenstellungen, deren Aktualität sich an ihrer Relevanz für die gegenwärtige technikanthropologische Reflexion zeigt:

Erstens, das in den *Confessiones* prominent erörterte Phänomen zeitlicher Ausgestrecktheit der Seele (*distentio animi*) zwischen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, an dem sich im Gefolge des Sündenfalls auch die Unversöhntheit, Zerstreutheit und Zerrissenheit geschöpflicher Existenz ablesen lässt.<sup>36</sup> Wie wir uns im immerwährenden Dreiklang von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft verorten, bestimmt zunächst, ob wir mit uns selbst in Einklang leben oder nicht. Unser subjektives Bewusstsein zeitlicher Ausgestrecktheit reicht jedoch über seinen anthropologischen Entdeckungszusammenhang hinaus. Denn in diesem für unsere menschliche Existenz grundlegenden, dynamischen Phänomen wird sich die Schöpfung als Ganze ihrer ursprünglichen Zeitlichkeit bewusst. Jüngere Debatten in der theoretischen Physik scheinen das zu bestätigen, wenn sie daran erinnern, dass die augustinische *distentio* nicht auf ein subjektives Phänomen zu reduzieren, sondern auch für die Betrachtung der „objektiven“

---

<sup>35</sup> Vgl. dazu Enrico Grube, *Die Ursprünge trinitarischer Anthropologie. Der Mensch als Bild Gottes in Augustins „De Trinitate“*, in: ZTP 147 (2025), 44–71 (in diesem Heft). Eine ausführlichere Einführung in die hier vorgelegte Augustinusinterpretation ist im Erscheinen begriffen; vgl. Enrico Grube / Johannes Hoff, *Imago Dei. Trinitarian Anthropology in the Age of Technology*, in: Michael Burdett / Ashley Moyses / Jens Zimmermann (Hg.), *The Oxford Handbook of Theological Anthropology*, Oxford 2025 (im Erscheinen).

<sup>36</sup> Vgl. Augustinus, *Confessiones* [= *Conf.*] XI, 29 (im Folgenden nach: Aurelius Augustinus, *Confessiones. Bekenntnisse. Lateinisch / Deutsch*, Stuttgart 2012). Der letzte Punkt hebt Augustins Zeitverständnis vom idealisierten Konzept „reiner Dauer“ bei Bergson ab, das in anderer Hinsicht dem augustinischen Zeitverständnis erstaunlich nahekommt. Merleau-Ponty hat dieses Zeitverständnis präzise rekapituliert, als er schrieb: „Le temps est donc moi, je suis la durée que je saisis, c’est en moi la durée qui se saisit elle-même“ („Die Zeit bin also ich selbst, ich bin die Dauer, die ich erfasse, und in mir ist es die Dauer, die sich selbst erfaßt“). Maurice Merleau-Ponty, *Signes*, Paris 1960, 231 (dt. Übersetzung: ders., *Zeichen*, Hamburg 2007). Vgl. auch Johannes Hoff, *Verteidigung des Heiligen. Anthropologie der digitalen Transformation*, Freiburg i. Br. 2021, 218–224. Anders als Bergson hätte Augustinus die Identifikation von Zeit und Selbst nicht mitvollzogen.

physikalischen Zeit des Kosmos konstitutiv ist.<sup>37</sup> Auch in dieser Hinsicht erscheint der klassisch-moderne Subjekt-Objekt-Dualismus als fragwürdig.

Die zweite metaphysische Weichenstellung trinitarischer Anthropologie betrifft das christliche Bekenntnis zu einem Gott, der nichts als Liebe ist (vgl. 1 Joh 4,8) und deshalb als dreieiniges, relationales Wesen verstanden werden muss. Dieses Bekenntnis ist weichenstellend für die metaphysische Begründung relationalen Denkens. Es artikuliert nämlich die philosophische Überzeugung, dass das höchste organisierende Prinzip geschöpflichen Seins und Erkennens nicht (wie zum Beispiel im Neodarwinismus) als kompetitiv und widersprüchlich zu betrachten ist, sondern universale Versöhnung ermöglicht.<sup>38</sup>

Im Einklang mit diesen zwei metaphysischen Weichenstellungen artikuliert Augustinus in *De Trinitate* ein dynamisches Verständnis gelebter Existenz. Was dem menschlichen Selbst Stimmigkeit verleiht, kann nicht als „gegebenes“ Quasi-Faktum betrachtet oder als ein existenziell irgendwie vorgegebenes „Selbst“ begriffen werden. Es „gibt“ mich als geistiges Wesen (*mens*) nur, insofern ich geworden bin und mich dessen im Medium des Gedächtnisses (*memoria*) erinnere (*sum qui memini*).<sup>39</sup> Was moderne Menschen mit Blick auf das Hier und Jetzt als ihr „Selbst“ bezeichnen würden, kann folgerichtig nur als Telos eines dreifaltig suchenden Fragens aufscheinen, das auf eine *fehlende* Einheit verweist. Die Suche nach dieser Einheit oszilliert zwischen (1) dem fragend-erinnernden Gedächtnis (*memoria*), (2) dem gegenwärtigen Augenblick, in dem ich meiner selbst gewahr werde und um das Verstehen der mir im Hier und Jetzt erschlossenen Wirklichkeit ringe (*notita, intellectus*), sowie (3) dem liebenden Verlangen nach dem Einklang in sich ruhender Versöhnung (*amor, voluntas*).<sup>40</sup> Augustinus

<sup>37</sup> Vgl. Carlo Rovelli, *Seven Brief Lessons on Physics*, übers. von Simon Carnell und Erica Segre, London 2015; Lee Smolin, *Time Reborn*, London 2015; vgl. dazu John Milbank, *Religion, Science and Magic. Rewriting the Agenda*, in: Peter Harrison / John Milbank (Hg.), *After Science and Religion. Fresh Perspectives from Philosophy and Theology*, Cambridge 2022, 75–143; John Milbank, *The Confession of Time in Augustine*, in: Maynooth Philosophical Papers 10 (2020), 3–56. Der klassisch-moderne Dualismus von subjektiver und objektiver Zeitlichkeit im Sinne von John McTaggart's A- und B-Reihe erscheint damit als hinfällig; vgl. Hoff, *Verteidigung des Heiligen*, 243–254.

<sup>38</sup> Vgl. Carmody Grey, *Theology, Science and Life*, London 2023; Oliver Dürr, *Homo Novus – Vollendlichkeit im Zeitalter des Transhumanismus. Beiträge zu einer Techniktheologie*, Münster 2021, 381–491.

<sup>39</sup> Vgl. Augustinus, *Conf. X*, 16,25; vgl. ders., *De Trinitate* [= *De Trin.*] XIV, 11,13 (Übersetzung im Folgenden nach: ders., *De Trinitate. Fünfzehn Bücher über die Dreieinigkeit*, übers. und mit einer Einl. versehen von Michael Schmaus [BKV, 2. Reihe, 13–14], Kempten 1935). Vgl. dazu Peter Manchester, *Temporality and Trinity*, New York 2015, 90.

<sup>40</sup> Vgl. Augustinus, *De Trin. X*, 11,18. In den Büchern IXX und XIV–XV von *De Trinitate* entwickelt Augustinus zunächst den anthropologischen Ternar *mens – notitia – amor* und konkretisiert diesen im Blick auf die geistigen Tätigkeiten im dynamischen Ternar *memoria –*

würde aus diesem Grund davor warnen, Freiheit essentialistisch als eine in unserer Natur verwurzelte „Gegebenheit“ zu behandeln. Freiheit ist uns nicht gegeben, sondern aufgegeben und hat dabei immer den Charakter einer Gnade. Diese Gnade betrifft uns in unserem innersten Kern als freie Subjekte und ist als solche unverfügbar: Ihr zur Freiheit ermächtigendes Potential übersteigt den Horizont dessen, was sich in kontrollierter Weise herstellen oder auf dem Weg arbiträrer Wahlentscheidungen anbahnen lässt. So gesehen hat die kantische Tradition theologischer Anthropologie das Pferd von hinten aufgezäumt. Freiheit ist nicht eine Bedingung der Möglichkeit von Gnade, sondern Gnade eine Bedingung der Möglichkeit von Freiheit. Dem entspricht eine epistemische Grundhaltung des Hörens, die der Versuchung widersteht, das menschliche Selbst als eine quasi-faktische Gegebenheit zu behandeln, die sich dann in einem zweiten Schritt am Vorbild der göttlichen Dreieinigkeit orientieren kann, um ihr in einem Prozess vollkommener Selbstwerdung immer ähnlicher zu werden. Wir sind uns immer nur im Modus des Ringens um Ganzheit und Heil erschlossen, das heißt im Modus einer flüchtigen und zerrissenen Selbstwahrnehmung, die uns dazu drängt, nach Gott zu fragen.<sup>41</sup>

Vor diesem augustinischen Hintergrund muss die seit dem Spätmittelalter zu verzeichnende Tendenz, Dogmatik und Anthropologie sowie Theologie und Philosophie methodisch auseinanderzuidividieren, als Konstruktionsfehler bewertet werden, der uns den Blick für die unauflösbare Verschränkung von Anthropologie *und* Trinitätstheologie verstellt. So tendierte die durch den deutschen Sprachraum dominierte Theologie der Nachkriegszeit beispielsweise dazu, einen vermeintlich wertneutralen, humanwissenschaftlichen Personbegriff vorzusetzen und sich von dorthin an die Gottesfrage heranzuarbeiten. Karen Kilby analysiert, dass dies mit der Neigung einherging, den trinitarischen Gottesbegriff der Kirchenväter nach dem Vorbild des Person- und Autonomiebegriffs der Aufklärung neu zu modellieren, was schließlich die Trinität als mehr oder weniger tritheistische Personengemeinschaft erscheinen lässt, die sich dem religionskritischen Projektionsverdacht aussetzt.<sup>42</sup>

---

*intellectus – voluntas*. Eine konzise Übersicht über das forschungs- und rezeptionsgeschichtlich kaum überschaubare Feld augustinischer Anthropologie bietet Rowan Williams, *Trinitate, de*, in: Allan Fitzgerald (Hg.), *Augustine Through the Ages*. An Encyclopedia, Grand Rapids (Mich.) 1999, 845–851; Rowan Williams, *On Augustine*, London 2016, 41–58, 155–190.

<sup>41</sup> Für Augustinus ist das „Selbst“, wie Cavadini beschreibt, „a struggle, a brokenness, a gift, a process of healing, an emptiness, a reference that impels one not to concentrate on oneself, in the end, but on that to which one’s self-awareness propels one, to God“. John Cavadini, *Visioning Augustine* (Challenges in Contemporary Theology), Hoboken (N.J.) 2019, 141.

<sup>42</sup> Vgl. Karen Kilby, *Perichoresis and Projection. Problems with Social Doctrines of the Trinity*,

Im Anschluss an Augustinus kann dieser Tendenz, säkulare Anthropologien in die Dreieinigkeit hineinzuprojizieren, eine konstitutiv relationale und dynamische Anthropologie entgegengesetzt werden: Christinnen und Christen glauben nicht an einen Gott, der so ist, wie wir Menschen uns als quasi-faktische Wesen verstehen, sondern sie verstehen sich als Menschen, die berufen sind, der Fülle des Menschseins, die sich im Gottmenschen Jesus Christus manifestiert hat, gleich zu werden. Aus Sicht der Tradition augustinischer Anthropologie ist das der einzige Weg, ein philosophisch und theologisch qualifiziertes Verständnis des Gott-Mensch-Verhältnisses zu entwickeln, das weder der Versuchung der Selbstvergötzung noch dem Projektionsverdacht theologischer oder säkularer Religionskritik erliegt. Nur wenn das bestimmende Zentrum des Menschen *a priori* außerhalb seiner liegt, lässt sich seine Einzigartigkeit und Heiligkeit verteidigen.

Für diese trinitarisch rekonzipierte Anthropologie ist ein mystagogisch-paradoxe Gottesbegriff ausschlaggebend, den Augustinus in der ersten Hälfte von *De Trinitate* (Buch I bis VII) entwickelt: Die Summe der drei göttlichen Personen ist nicht „mehr“ als jede einzelne von ihnen. Gott ist als Ganzer präsent im Vater, so wie er sich als Ganzer im Sohn und im Heiligen Geist aktualisiert.<sup>43</sup> Aber wie lassen sich dann ihre wechselseitigen Relationen verstehen? Um diese Frage zu erhellen, sieht Augustinus die Notwendigkeit, im „Inneren“ unserer Existenz nach einem Analogon zur paradoxen Relationalität des trinitarischen Gottes zu suchen.<sup>44</sup> Bereits in den *Confessiones* hatte Augustinus erklärt, dass Gott uns innerlicher ist als unserer Innerstes (*interior intimo mei*) und zugleich höher als unser Äußerstes und Höchstes (*superior summo meo*). Wenn wir auf unser Innerstes hören, entdecken wir eine Stimme, die uns gerade, weil sie nicht von außen an uns herantritt, über uns hinausweist. Diese Stimme hat nach Augustinus exemplarischen Charakter. Denn sie zeigt, dass unsere Existenz geprägt ist durch das, was Erich Przywara später als paradoxe Logik des „In-über“ bezeichnet hat – als Logik des In-sich-über-sich-selbst-

---

in: NBF 81 (2000), 432–444. Kilby reagiert damit auf eine Tendenz, die bereits Karl Rahner zu denken gab. Ihre Alternative zu dieser Tendenz erscheint allerdings als überzogen aporetisch, wobei u. E. das apophatisch-relationale Denken der augustinischen Tradition zu wenig in den Blick kommt. Vgl. dazu Matthew Levering, *Friendship and Trinitarian Theology. Response to Karen Kilby*, in: *IJST* 9 (2007), 39–54.

<sup>43</sup> Vgl. Augustinus, *De Trin.* VII, 6,11. Hier steht Augustinus der östlichen Tradition nahe: Die paternale Monarchie ist die persönliche Aktualisierung der ganzen konsubstantialen Trinität. Vgl. dazu David Bentley Hart, *The Mirror of the Infinite. Gregory of Nyssa and the Vestigia Trinitatis*, in: ders., *The Hidden and the Manifest. Essays in Theology and Metaphysics*, Grand Rapids (Mich.) 2017, 112–136.

<sup>44</sup> Vgl. Augustinus, *De Trin.* VIII, Prooemium; 7,11.

hinaus-Seins.<sup>45</sup> Nach Przywara erschließt uns diese Logik die analogische Verwandtschaft verschiedener Stufen kosmischen Seins (*analogia entis*): Was lebt und strebt, ist „es selbst“ (*interior intimo*), indem es über sich hinaus ist (*superior summo*).<sup>46</sup> Doch am deutlichsten manifestiert sich dieses Paradox in unserer zeitlich ausgestreckten Existenz, und genau das prädestiniert sie dazu, uns einen Sinn für die Dreieinigkeit Gottes zu erschließen. Weist doch auch hier jede göttliche Person, gerade dort, wo sie ganz eins mit sich selbst ist, über sich selbst hinaus.

Es ist von daher grundlegend zu betonen, dass der Mensch ein Bild des *dreieinen* Gottes ist. Zu sagen, dass er ein Bild Jesu Christi sei, der sich als Sohn auf den Vater bezieht, ist zu unpräzise. Präziser ist es zu sagen, dass der Mensch nach dem durch den Sohn exemplarisch erschlossenen Bild der ursprünglichen *Bezogenheit* aller drei göttlichen „Personen“ geschaffen ist.<sup>47</sup> Wir sind sozusagen ein Bild des ursprünglichen „In-über“, das *jede* göttliche „Person“ mehr sein lässt als sie selbst. Wenn wir uns dann als zeitliche Wesen erfahren, die zwischen Erinnern (Vergangenheit), Verstehen (Gegenwart) und liebendem Wollen (Zukunft) ausgestreckt sind, dann können wir die Logik des „In-über“ auch auf den Dreiklang von *memoria*, *intellectus* und *voluntas* anwenden. Diese sind nicht isolierte Fakultäten eines bereits gegebenen Ganzen, sondern ein relationales Gefüge, in dem jedes Element *ist* und existiert, indem es über sich hinaus auf die anderen Elemente hin subsistiert.

Als geschöpfliche Wirklichkeit ist der menschliche Geist dabei zugleich auch im Modus eines „in-über“ auf Gott, den Schöpfer bezogen. Denn nur im Schöpfer kann seine geschöpfliche Wirklichkeit zu ihrer Einheit finden. Fehlt dieser Bezug, so zerstreut sie sich im Unbestimmten und wird als zerrissen erfahren. Das kennzeichnet den Unterschied zwischen dem ewigen Schöpfergott und dem zeitlich-endlichen Menschen. Überdies ist die Dynamik menschlicher Existenz noch einmal durch den Sündenfall gebrochen: Der Mensch ist anfällig für Formen der Selbsttäuschung, Zweifel, Selbstverblendung und Idolatrie; er kann auch deshalb sein wahres „Selbst“ nur gnadenhaft empfangen.<sup>48</sup> An und für sich ist der Mensch demzufolge kein Ebenbild Gottes – ein anthropologischer Essentialismus ist mit einer

<sup>45</sup> Vgl. Erich Przywara, *Ring der Gegenwart. Gesammelte Aufsätze 1922–1927*, 2 Bde., Augsburg 1929, Bd. 1, 543; ders., *Analogia entis. Metaphysik. Ur-Struktur und All-Rhythmus* (Schriften 3), Einsiedeln <sup>3</sup>1996.

<sup>46</sup> Vgl. Grey, *Theology, Science, Life*. Grey hat das Werk von Hans Jonas für die gegenwärtige Debatte aufgearbeitet; vgl. Hans Jonas, *Organismus und Freiheit. Ansätze zu einer philosophischen Biologie*, übers. von Hans Jonas und Klaus Dockhorn, Göttingen 1973.

<sup>47</sup> Vgl. Augustinus, *De Trin.* XII, 6,6f.

<sup>48</sup> Vgl. Ebd. XV, 15,24. Vgl. dazu Williams, *Trinitate*, 849; ders., *On Augustine*, 171–190.



konsequent trinitarisch konzipierten Anthropologie nicht in Einklang zu bringen. Wir sind zwar ein Bild Gottes, aber dieses Bild ist in essentialistischen Begriffen so wenig dingfest zu machen, wie das Wesen dessen, *wovon* es Bild ist. Seine Ebenbildlichkeit verwirklicht der Mensch nur, insofern er zur Gottesschau befähigt wird und sich auf sie hin vollzieht<sup>49</sup> – andernfalls bleibt das Bild verdunkelt.<sup>50</sup> Zu einer wirklichen Wesens- und Selbsterkenntnis kann es erst im Lichte der Gottesschau (*visio dei*) kommen. Bis dahin bleibt der Mensch sich selbst Geheimnis und „Rätsel“ und all seine Selbsterkenntnis Stückwerk (1 Kor 13,12).<sup>51</sup> Trotz aller Ähnlichkeit bleibt außerdem bis zuletzt eine je größere Unähnlichkeit zwischen Schöpfer und Geschöpf.<sup>52</sup> Deshalb dürfen die drei geistigen Dimensionen des menschlichen Geistes nicht isoliert und unvermittelt in die Trinität zurückprojiziert werden: Sonst würde der Vater isoliert als göttliches Erinnerungsvermögen (*memoria*), der Sohn isoliert als göttlicher Verstand (*intellectus*) und der Heilige Geist isoliert als göttlicher Wille (*voluntas*) charakterisiert, als ob diesen einzeln jeweils fehlte, was die anderen haben.<sup>53</sup> Folglich bilden diese Aktivitäten des Menschen Gott nur insofern ab, als sie sich dynamisch und relational integriert vollziehen:<sup>54</sup>

[T]he mind as independent individuality cannot image God; when it reaches the point at which it can apprehend its activity apart from activity in relation to this or that object or stimulus in the world, it either apprehends itself as *acted upon* by God, or it generates the fantasy of being a self-subsistent agent, an abstract individuality beyond all relations.<sup>55</sup>

Wenn der Mensch sich seinem Innersten zuwendet, steht er demzufolge vor zwei Möglichkeiten. Die triadische Struktur seines Geistes kann als volle Ebenbildlichkeit nur gelebt und erkannt werden, wenn sie auf Gott ausgerichtet ist und durch die Gnade des Heiligen Geistes am göttlichen Leben teilhat.<sup>56</sup> Kreist der Mensch hingegen um sich selbst, weil er glaubt, er sei von Gott unabhängig, dann „sondert er sich ab“ – er verliert die Gnade, die ihn in sich selbst Fuß fassen lässt. Im ursprünglichen Stand ungefallener Gnade war der Mensch frei gewesen. Das hatte die Freiheit eingeschlossen,

<sup>49</sup> Vgl. Augustinus, *De Trin.* VII, 6,12.

<sup>50</sup> Vgl. ebd. XIV 4,6; 14,20.

<sup>51</sup> Vgl. Augustinus, *Conf.* X, 33,50.

<sup>52</sup> Vgl. Augustinus, *De Trin.* XV, 7,11f.; 15,24; 17,28; 22,42.

<sup>53</sup> Vgl. ebd. XV, 23,43.

<sup>54</sup> Vgl. Williams, *On Augustine*, 180.

<sup>55</sup> Ebd., 174 (Herv. im Original).

<sup>56</sup> Vgl. Augustinus, *De Trin.* XII, 11,16; ebd. XIV, 8,11; ebd. XV, 11,21; 19,36; 28,51. Mit der Gabe (*donum*) des Heiligen Geistes wird dem Menschen gleichsam Anteil gegeben an dem einen, aktiven, kraftvollen, persönlichen und freien Leben des dreieinen Gottes; vgl. ebd. XV, 19,33–36.

zu Gott nein zu sagen und sich von ihm abzusondern. Doch als der Mensch das tat, verlor er seine Freiheit: Der Akt willkürlicher Selbstermächtigung fiel mit einem Akt der *Selbstentmächtigung* zusammen. Das war nach Augustinus deshalb so, weil Freiheit nicht essentialistisch, sondern relational zu fassen ist: nicht als etwas, das man hat, sondern als etwas, das man empfängt. Die Zerrissenheit der Sünde ist nach Augustinus eine logische Konsequenz dieser relationalen Dynamik: Sie kennzeichnet den, der sich von der Quelle seiner Freiheit abgesondert hat und der Gabe, in Einklang mit sich selbst zu leben, verlustig wurde. Dieser Zustand hat den Charakter des Unvernehmens, eines Mangels an hörendem Verstehen (*intellectus*). Und deshalb verdunkelt sich dort, wo sich unsere Gottebenbildlichkeit verdunkelt, immer auch unsere Fähigkeit zur Selbsterkenntnis. Rowan Williams hat dies auf die Formel gebracht: „We are not able to know or love ourselves ‚accurately‘ unless we know and love ourselves as known and loved by God“<sup>57</sup>.

Wo die Liebe Gottes zur Quelle menschlicher Existenz wird, ergibt sich hingegen ein anderes Bild: Durch die Liebe zum dreieinigen Gott, die sich in der Liebe zum Nächsten zeigt, kann der Mensch die innertrinitarische Liebe in geschöpflicher Gestalt abbilden.<sup>58</sup> Augustinus macht deutlich, dass dieser Gott die Liebe *ist* und als solche eine Dreieinheit: „Die Liebe nun ist die Liebe eines Liebenden, und durch die Liebe wird etwas geliebt. Siehe, da sind drei: der Liebende, das Geliebte und die Liebe.“<sup>59</sup> So sind auch im Menschen der sich erinnernde Geist (*mens, memoria*) als zeugende Quelle liebenden Strebens mit dem erkennenden Verstehen des Geliebten (*notitia, intellectus*) und der Liebe aus der und um derentwillen geliebt wird (*amor, voluntas*) verschränkt. Sie bilden eine triadische Struktur.<sup>60</sup> In der zeitlichen Existenz des Menschen faltet sich diese in das Gedächtnis von Vergangenen (*memoria*), geistesgegenwärtige Präsenz (*intellectus*) und zukunftsorientiertes Streben (*voluntas*) aus. Ihre ultimative Erfüllung kann diese zeitliche Bewegung jedoch nur in der Seinsfülle Gottes finden. So ist es für Augustinus das Phänomen der Gottesliebe bzw. Weisheitsliebe (*amor sapientiae, philo-sophia*), das die geistige Beschaffenheit des Menschen aufschlüsselt.<sup>61</sup> Diese Liebe hat den Charakter eines Verlangens und kommt zu sich selbst in der Suche nach einem liebend-einsehenden

<sup>57</sup> Williams, *On Augustine*, 175. Vgl. Augustinus, *De Trin.* XV, 22,42–24,44.

<sup>58</sup> Vgl. ebd. XIV, 14,18.

<sup>59</sup> Ebd. VIII, 10,14.

<sup>60</sup> Vgl. ebd. IX, 4,4.

<sup>61</sup> Vgl. Aurelius Augustinus, *Die christliche Bildung (De doctrina christiana)*, übers. von Karla Pollmann, Stuttgart 2018, II,12.

Verstehen, das der Mensch schon kennt (sonst wüsste er nicht, wonach er suchen soll) und trotzdem nicht hat (sonst müsste er danach nicht mehr suchen).<sup>62</sup> In solchem begehrendem Streben sind Wissen und Nichtwissen um den Gegenstand der Erkenntnis ineinander verschränkt. In der menschlichen Selbsterfahrung hat das Streben zunächst die Gestalt der Erinnerung an ein Ganz-sein-Können, das verloren gegangen ist. Doch die Erinnerung verbindet sich mit der Gewissheit, „dass ich mich meines Vergessens erinnere“<sup>63</sup> (*certum est meminisse me oblivionem*). Irgendwie muss man schon wissen, wonach man verlangt, wenn man etwas vergessen hat, sonst gäbe es nichts zu begehren. Trotzdem kann man nicht mehr begehren, was man schon hat.

In Buch VIII von *De Trinitate* exemplifiziert Augustinus die Erfahrung vergessenen Ganz-sein-Könnens am Beispiel des apostolischen Glaubenszeugnisses. Wenn jemand den Apostel Paulus liebt, liebt diese Person ihn – so argumentiert Augustinus – aufgrund seiner Rechtschaffenheit. In dieser Rechtschaffenheit manifestiert sich die Liebe Gottes im doppelten Sinne des Genitivs: Als Liebe zu Gott und als die Liebe, die Gott dem Apostel schenkt; denn Gott ist Liebe und vollendete Gerechtigkeit. Deshalb ist die Liebe zu Paulus eigentlich eine Liebe zur Liebe um ihrer selbst willen – Liebe zu Gott, der selbst ganz und gar Liebe ist.<sup>64</sup> Das ist auch dann so, wenn jemand gar nicht rechtschaffen ist und entsprechend gar nicht wirklich versteht, was Liebe und Rechtschaffenheit eigentlich bedeuten. Entspringt die Liebe zum Apostel hingegen authentischer Einsicht, so weckt sie nicht nur das *Verlangen*, es Paulus gleichzutun und liebend zu werden; sie *bewirkt* auch die Verwirklichung dieses Verlangens im konkreten Handeln. Folglich ist die echte Liebe zu Paulus nichts anderes als die Liebe der Liebe, eine Liebe (Liebender) zur Liebe (Geliebtes) um ihrer selbst willen (Liebe) – und das ist der dreieine Gott.<sup>65</sup> Lieben kann der Mensch nur von diesem Gott her. Wo hingegen aus dem Verlangen keine durch Einsicht motivierte Tat entspringt, ist das liebende Begehren zerrissen: das erinnernde Verlangen (Vergangenheit) ist nicht in Einklang mit meinem augenblicklichen Denken und Verstehen (Gegenwart) und dem liebenden Verlangen nach einem vollendeten Gut (Zukunft).

---

<sup>62</sup> Vgl. Augustinus, *De Trin.* XIII, 5,8. Diese Gedanken orientieren sich an Augustinus' Antwort auf Platons „Paradox des Menon“, die er in *De Magistro* und in den *Confessiones* entwickelt hat; vgl. Ryan Haecker / Daniel Moulin-Stožek, *Recollecting the Religious. Augustine in Answer to Meno's Paradox*, in: SPE 40 (2021), 567–578.

<sup>63</sup> Augustinus, *De Trin.* X, 16,25.

<sup>64</sup> Vgl. ebd. VIII, 8,12.

<sup>65</sup> Vgl. ebd.

Diese Zerrissenheit zeigt, dass faktisch etwas anderes geliebt wird als die Liebe selbst. Die Liebe kapriziert sich hier auf ein Objekt bzw. ein Geschöpf. Sie wird zum Götzendienst und lässt die „rechte Ordnung der Liebe“ (*ordo amoris*), das heißt die geschöpfliche Ordnung von Gütern und Werten durcheinandergeraten.<sup>66</sup> Was einen solchen in Sünde verstrickten, abgesonderten Menschen von jemandem unterscheidet, der sein Menschsein auf Gott ausrichtet, ist genau der Prozess heiliger Selbsttransformation im Modus empfangender Gnade: „Deiner möge ich mich erinnern, dich einsehen, dich lieben. Laß dies in mir wachsen, bis du mich zur Vollendung umgestaltest.“<sup>67</sup> Ganz im Sinne der biblischen Tradition ist dieser Prozess bei Augustinus christozentrisch konzipiert. Weil Christus das wahre Ebenbild Gottes ist (vgl. 2 Kor 4,4; Kol 1,15; Hebr 1,3), werden Menschen Ebenbilder Gottes, indem sie dem „In-über“ der Liebe Christi gleichgestaltet werden (vgl. Röm 8,29; 2 Kor 3,18).

Der Blick auf solche geistig-geistlichen Transformationsprozesse zeigt deutlich, dass die triadische Anthropologie des Augustinus nicht auf die Perfektionierung eines vorgegebenen Selbstseins hinausläuft. Der Mensch verwirklicht seine Gottebenbildlichkeit in der prozesshaften Ausrichtung seiner gesamten Existenz auf Gott.<sup>68</sup> Das hat sowohl schöpfungstheologische und eschatologische Gründe (der Mensch als endlich-zeitliches Geschöpf lebt von Gott her auf Gott hin) als auch moralisch-spirituelle (der Mensch als in Sünde verstricktes, abgesondertes Geschöpf muss in der Gnade des Heiligen Geistes überhaupt erst zu einem entsprechenden Leben befreit werden). Menschsein und Selbstwerdung sind also, bei Augustinus, in Formen spiritueller Praxis eingebettet, die den einzelnen Menschen überhaupt erst zur Selbstwerdung (Individuation) befähigen.<sup>69</sup>

---

<sup>66</sup> Die augustininische *ordo amoris* kehrt im 20. Jahrhundert in der phänomenologischen Wertethik Max Schelers wieder. Die Mannigfaltigkeit von Formen des Wertfühlers, die uns erlaubt, zwischen sinnlichen Werten, Vitalwerten, psychischen Werten und geistigen Werten oder Heiligkeitswerten zu unterscheiden, erschließt uns demzufolge eine Ordnung des Liebens und Hassens, die den Menschen als Mikrokosmos zu beschreiben erlaubt, in dem sich alle Emergenzstufen der Evolution widerspiegeln. Vgl. dazu mit Blick auf die augustininische Tradition Max Scheler, *Normative und deskriptive Bedeutung des ‚Ordo Amoris‘* (1916), in: ders., *Schriften aus dem Nachlass*, hg. von Manfred S. Frings, Bd. 1: *Zur Ethik und Erkenntnislehre* (Gesammelte Werke 10), Bonn 2000, 347–376. Zur Scheler'schen Phänomenologie objektiver Werthierarchien vgl. Hoff, *Verteidigung des Heiligen*, 346–356, 432–442. Zur Bedeutung von Schelers Wertontologie für die jüngste Diskussion um wertebasiertes Technologydesign vgl. Spiekermann, *Value-Based Engineering*.

<sup>67</sup> Augustinus, *De Trin.* XV, 28,51. Vgl. ebd. XV, 11,21.

<sup>68</sup> Vgl. Williams, *Trinitate*, 850.

<sup>69</sup> Individuation zielt hier auf eine zunehmende Integration von *memoria* und *voluntas* und im Modus einsehenden Verstehens (*intellectus*).

Mit dieser Übersicht über die trinitarische Anthropologie des Augustinus ist ein Kriterium für die Evaluation technikanthropologischer Modelle der Gegenwart gefunden. Diesem Unterfangen sind die nachfolgenden Abschnitte gewidmet.

### 3 Problemstellung: Binäre Anthropologien und die Phänomenologie der Technik

Die von Augustinus inspirierte trinitarische Grundlegung einer raumzeitlich situierten Anthropologie erlaubt eine Schematisierung historischer, anthropologischer und technikphilosophischer Transformationsprozesse, die andernorts bereits ausführlich diskutiert wurde und hier nur summarisch rekapituliert werden kann. Die These des vorliegenden Aufsatzes ist, dass im Laufe der Prozesse, die den Phänomenkomplex „Moderne“ hervorgebracht haben, die einende Mitte der augustinischen Anthropologie, das gnadenhaft-einsehende Verstehen (*intellectus*), zunehmend verlorengegangen ist. Was wir heute als gelebte, emotionale Intelligenz oder kognitive Intuition bezeichnen, wird im digitalen Zeitalter als Epiphänomen rationaler Formen algorithmischer Datenverarbeitung behandelt, die im Prinzip an Maschinen delegiert werden können.<sup>70</sup> Was bleibt, ist eine binäre Anthropologie, die theoretisch in der Spannung von Gedächtniswissen (*memoria*) und Wille (*voluntas*) steht, praktisch jedoch meistens in Richtung eines der beiden Pole ausschlägt: Der Akzent liegt dann entweder auf Formen datenbasierten Wissen bzw. einer Schwundstufe von Erinnerung (*memoria*) oder auf dem autonomen Willen bzw. einer Schwundstufe geistbegabten Strebens (*voluntas*). Der Mensch erscheint hier entweder als ein vergangenheitsfixiertes, reaktives Wesen, das sich von den Datenarchiven der Vergangenheit dominieren lässt, oder als proaktives Wesen, dass sich im Idealfall durch autonome Akte der Selbstbindung selbst verwirklicht – wobei sich dessen Zukunft, mangels verlässlicher datenbasierter Prognosen, im Vagen verliert und die gnadenhafte Schau Gottes als ein übernatürliches Zusatzangebot behandelt werden kann, dessen Kultivierung man den subjektiven Präferenzen des autonomen Individuums überlassen kann.

Friedrich Nietzsche hat dieser gespaltenen Existenz des modernen Menschen aphoristisch Ausdruck verliehen: „Das habe ich gethan‘ sagt mein Gedächtniss. Das kann ich nicht gethan haben – sagt mein Stolz und

---

<sup>70</sup> Vgl. Hoff, *The Gift of Intelligence*, 921–947; Dürr, *Homo Novus*, 171–213.

bleibt unerbittlich. Endlich – giebt das Gedächtniss nach.“<sup>71</sup> Der deutsche Philosoph zeichnet das tragische Bild eines gegenwartsfixierten Selbst, das sich im kompetitiven Seilziehen zwischen *memoria* und *voluntas* zerreibt, sofern es dem um Selbstermächtigung ringenden Willen nicht gelingt, sich sein Gedächtnis gefügig zu machen. Aus dieser Spannung entsprungen im Laufe des 20. Jahrhunderts verschieden konfigurierte voluntaristische oder deterministische Konzeptionen des Menschseins, die hier – zugegebenermaßen nur sehr holzschnittartig – umrissen werden sollen: Auf der einen Seite steht ein hyperaktives zukunftsgerichtetes Kulturwesen, dessen Willensautonomie die Zukunft ungehemmt gestalten soll (hier sind Denkströmungen zu verorten, die mit den Schlagworten „Voluntarismus“, „Subjektivismus“, „Intersubjektivismus“ und „Konstruktivismus“ umrissen werden können); auf der anderen Seite steht ein reaktiv-rezeptiver Mensch, der vor der Faktizität des Vergangenen kapituliert und dabei zunehmend das Vertrauen in seine schöpferische Gestaltungsfreiheit verliert (entsprechende Denkströmungen werden unter Begriffen wie „Determinismus“, „Positivismus“ und „Naturalismus“ gefasst).

Diesen konkurrierenden Menschenbildern entsprechen verwandte Konzeptionen von Technik, die sich in rivalisierenden anthropologischen Konzeptualisierungen des Verhältnisses von Natur, Technik und Kultur niederschlagen.<sup>72</sup> Der voluntaristischen Anthropologie entspricht ein instrumentales Verständnis von Technik und Kultur, das unsere subjektive oder kulturelle Gestaltungsfreiheit akzentuiert: Der Mensch erscheint als autonomes Willenssubjekt, das sich technischer Werkzeuge und kultureller Symbole bedient, um die Wirklichkeit nach subjektiven oder intersubjektiven Präferenzen umzugestalten. Sofern der Begriff der Natur dabei noch eine Rolle spielt und nicht einem konstruktivistischen Antirealismus weicht, erscheint sie hier als verfügbare Größe, die sich nur in dem Maße „dingfest“ machen lässt, wie sie sich auf die „Faktizität“ des auf kontrollierte Weise Reproduzierbaren festlegen lässt. Folgerichtig wird die Technik in diesem Fall als idealerweise „neutrales“ Werkzeug gesehen, dessen sich individuelle oder kollektive Subjekte bedienen, um die Welt objektiv neu zu gestalten oder über reproduzierbare, mechanische Verfahren „festzustellen“.<sup>73</sup>

<sup>71</sup> Friedrich Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, in: ders., Kritische Studienausgabe in 15 Bdn., hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Bd. 5, München 1988, 9–244, hier 86.

<sup>72</sup> Selbstverständlich handelt es sich auch hierbei um Typisierungen und Vereinfachungen, die jedoch die Extreme anzeigen, zwischen denen sich die technikphilosophische Debatte abspielt.

<sup>73</sup> Die sogenannte „Value Neutrality Thesis“ geht davon aus, dass technische Artefakte an sich wertneutral sind und für allfällige Konsequenzen allein diejenigen, die diese Mittel ge-

Dieses funktional-instrumentale Bild von Technik kommt nicht nur dem, was Menschen landläufig unter Technik verstehen, erstaunlich nahe. Es deckt sich auch mit dem Technikverständnis der anthropologischen Gegenposition. Zum Determinismus neigende „positivistische“ oder „naturalistische“ Positionen versprechen sich von der Digitaltechnik die Möglichkeit, die Welt auf einen umfassenden Datenpool reduzieren zu können, das heißt die Gesamtheit aller Daten und Fakten, die sich mittels kontrollierter Verfahren zur Rekonstruktion deterministischer Kausalketten „sichern“ lassen. Im Gegensatz zu subjektzentrierten „voluntaristischen“ Positionen wird hier das für dieses Sicherungsverfahren konstitutive autonome Subjekt allerdings als Illusion behandelt. Dabei droht die Gefahr von Selbstwidersprüchlichkeit. Deshalb oszilliert man zuweilen auch zwischen beiden Positionen.

Dem für beide konstitutiven anthropozentrisch-instrumentalen Technikverständnis widersprechen die eingangs eingeführten technikphilosophischen Einsichten und empirischen Befunde. Diese tragen dem Umstand Rechnung, dass technische Artefakte Medien sind, die auf das leiblich situierte Subjekt ebenso wie auf seine „Datenobjekte“ zurückwirken und dabei unkontrollierbare Eigendynamiken entfalten, die sich weder *eindeutig* als deterministisch noch *eindeutig* als Produkt autonomer Willensentscheidungen beschreiben lassen.<sup>74</sup> Es gibt kein radikal autonomes Subjekt, oder anders gesagt: die Idee eines wertneutralen Beobachters, der durch technische Instrumente die Welt erfasst, ist ebenso sehr eine Fiktion wie die Vorstellung, die Welt sei ein kausal geschlossenes, wertneutrales Netzwerk feststellbarer Fakten, das als solches erfasst werden könnte. Beides sind pragmatische Idealisierungen, die auch und gerade dort, wo man sie zu theoretischen Idealisierungen überhöht, irreführend

---

brauchen, verantwortlich sind. Sie lässt sich mit dem von der amerikanischen *National Rifle Association* propagierten Slogan illustrieren: „Guns don't kill people, people kill people“. Vgl. dazu Joseph Pitt, „Guns Don't Kill, People Kill“. *Values in and/or Around Technologies*, in: Peter Kroes / Peter-Paul Verbeek (Hg.), *The Moral Status of Technical Artefacts* (Philosophy of Engineering and Technology 17), Dordrecht 2013, 89–101. Im Hintergrund steht eine Debatte über den moralischen Status von technischen Artefakten (vgl. Kroes/Verbeek [Hg.], *The Moral Status of Technical Artefacts*), die selbst wiederum voraussetzt, dass Technik überhaupt von den Menschen, die sie gebrauchen, und von den Werten und Zwecken, zu deren Realisierung sie dienen, unterschieden wird. Diese Differenzierung war erst mit dem Aufkommen einer „causa instrumentalis“ im zwölften Jahrhundert überhaupt denkmöglich geworden. Das Werkzeug konnte fortan als intentionsfreies und später teleologieloses „Instrument“ gedacht werden, dessen Absichten und Ziele ihm von einem fremden Akteur (der sogenannten „causa principalis“) zukommen; vgl. Oliver Dürr, *Homo Novus*, 180–185; Hoff, *Verteidigung des Heiligen*, 29–39.

<sup>74</sup> Vgl. Malafouris, *How Things Shape the Mind*; Don Ihde / Lambros Malafouris, *Homo Faber Revisited. Postphenomenology and Material Engagement Theory*, in: *Philosophy and Technology* 32 (2019), 195–214; Peter-Paul Verbeek, *What Things Do. Philosophical Reflections on Technology, Agency, and Design*, übers. von Robert P. Crease, University Park (Pa.)<sup>2</sup>2005.

sind. Denn sie blenden aus, dass der Mensch ein in seine Welt eingebettetes, zeitlich-räumlich situiertes Wesen ist, das das Universum niemals „von außen“ beobachten könnte – selbst dann nicht, wenn seine physischen Messinstrumente, die seine Beobachtungsgabe unvermeidlich verzerren, durch idealisierte, körperlose Messinstrumente ersetzt werden könnten. Dasselbe gilt natürlich auch für diese technischen Messinstrumente: Sie sind Teil der körper-leiblich verfassten Welt, die wir vermessen und verändern, und damit immer auch konstitutiv für die Perspektive, in der sich uns ihr Realitätsgehalt erschließt.

In beiden Fällen, dem subjektivistisch-voluntaristischen sowie dem positivistisch-deterministischen Bild von Technik, fehlt die gelebte Mitte des Verstehens (*intellectus*), durch das wir uns kulturelle und technische Innovationen kollektiv und individuell anverwandeln und uns in der Welt körper-leiblich verorten. Unsere geistige Existenz ist weder bloss eine Form autonomer Selbstermächtigung noch eine reaktive Unterwerfung unter etwas Vorgegebenes. Zielführender ist die Konzeption von Gnade, das heißt eines intellektuellen „Mediopassivs“<sup>75</sup>, der in allen freien Aktivitäten zugleich und zuhöchst rezeptiv-responsiv ist. Bruno Bérard hat dieses Paradox präzise herausgearbeitet:

[T]he intellect, in its act of intellection, is perfectly free, and no authority, no will – even ours! – has any power over it: one cannot force oneself to understand what one doesn't [...]. Intellect requires intelligibility even as the eye requires light, and intelligibility is the revelator of being. This means that intelligence is the „sense of being“ even as the eye is the „sense of the seen“.<sup>76</sup>

#### 4 Bernard Stiegler: Tragische Technikanthropologie

Spätmoderne Einsichten in die körper-leiblich fundierte Verschränkung von Natur, Technik und Kultur eröffnen einen nüchternen Blick auf die oben bereits eingeführten Prozesse technisch-kultureller Selbstwerdung (Individuation). Denn sie erhellen die Bedingungen, unter denen nach der Einheit von erinnerndem Gedächtnis (*memoria*), lebendiger Geistesgegenwart (*intellectus*) und zukunftsorientiertem Streben (*voluntas*) gesucht werden kann. Die oben erwähnten Strömungen zeitgenössischer Technikphilosophie bewegen sich zwischen den binären Extrempositionen,

<sup>75</sup> Hier im Anschluss an Hartmut Rosa, „Spirituelle Abhängigkeitserklärung“. *Die Idee des Mediopassiv als Ausgangspunkt einer radikalen Transformation*, in: Klaus Dörre u. a. (Hg.), *Große Transformation? Zur Zukunft moderner Gesellschaften*, Wiesbaden 2019, 35–55.

<sup>76</sup> Bruno Bérard, *Unmasking „AI“*, in: *Philos-Sophia* (22. Februar 2018), <https://philos-sophia.org/unmasking-ai/>, Stand: 9.11.2023.



die wir im letzten Abschnitt als „deterministisch“ und „voluntaristisch“ charakterisiert haben.<sup>77</sup> Deren scharfsinnigster Kritiker dürfte der bereits erwähnte Technikphilosoph Bernard Stiegler gewesen sein.

Stiegler geht im Anschluss an die paläo-anthropologischen Studien André Leroi-Gourhans von einer evolutionsgeschichtlich unentwirrbaren Verschränkung unserer menschlichen Natur mit technischen Artefakten und Formen kulturell vermittelter Kooperation aus.<sup>78</sup> Im Brennpunkt steht dabei dessen Begriff des „technischen Milieus“. Die Einbettung des leiblichen Menschen in seine Umwelt betrifft neben der Anpassung an ökologische Nischen demzufolge auch die Verwicklung in sozio-kulturelle, technisch vorstrukturierte Welten, die den Menschen wie ein Gestell umstellen. Sprachgrammatiken sind dafür exemplarisch, aber auch kultische Praktiken, Liturgien und kulturelle Selbstverständlichkeiten prägen uns gleichsam „apriorisch“.

Stiegler knüpft an diese Forschungsergebnisse an: Der Mensch ist *a priori* in ein komplexes Netzwerk von Lebendigem und Totem, Geistigem und geistlos-mechanischer Technik eingebettet. Folglich wäre es selbst unter idealisierten Bedingungen unmöglich, trennscharf zwischen dem subjektiven „Inneren“ und dem objektivierbaren „Äußeren“ eines Menschen zu unterscheiden. Seine innersten Regungen sind immer schon durch äußerlich-mechanische Motionen vorgespurt; aber auch umgekehrt gilt: Jede mechanische Motion kann augenblicklich vitale Emotionen wachrufen, die ihm erlauben, sich mechanisch Vorgespurt zu eigen zu machen und schöpferisch zu transformieren. Diese Doppelbewegung lässt sich als stoffwechselartiger Kreislauf beschreiben: Der Mensch „exteriorisiert“ sein Inneres (den Komplex von Erinnern, Erkennen und Streben), materialisiert es in technischen Artefakten (wie Werkzeuge und andere Formen organisierter anorganischer Materie) und macht sich das Exteriorisierte zugleich immer wieder auf schöpferische Weise zu eigen.<sup>79</sup> Technik erscheint damit einerseits als Inkarnationsmedium des Geistes (das heißt menschlicher Einsicht, Erfahrung und Handlungsmacht), das unser geistiges Leben in physische Objekte *jenseits* des lebendigen Bewusstseins einschreibt; und andererseits werden diese Einschreibungen immer wieder zu Stützen neuer geistiger Aktivitäten, die uns im besten Fall zu schöpferischen Leistungen inspirieren. So läuft Stieglers Argumentationsgang auf eine ursprüngliche

---

<sup>77</sup> Vgl. exemplarisch Sharon, *Human Nature*. Siehe oben, Anm. 6–8.

<sup>78</sup> Vgl. André Leroi-Gourhan, *Hand und Wort. Die Evolution von Technik, Sprache und Kunst*, Frankfurt a. M. 52009.

<sup>79</sup> Vgl. Bernard Stiegler, *La technique et le temps*, Bd. 1: *La Faute d'Épiméthée*, Paris 2018; ders., *Philosopher par accident. Entretiens avec Élie During*, Paris 2004, 49.

„Prothetizität“ von Technik hinaus – wir leben unser geistiges Leben in und durch Technologien aus.<sup>80</sup> Die technischen Mittel, die unseren Intellekt tragen und mit denen wir die Umwelt gestalten, sind demzufolge nicht wertneutral, sondern ethisch, sozial und kulturell formativ. In ihnen sedimentiert sich unser kollektives Gedächtnis, unter Einschluss unseres „Know-hows“ und des Wissens unserer Vorfahren.<sup>81</sup> Durch das technische Milieu, das wir bewohnen, prägt uns eine Vergangenheit, die wir nie gelebt haben. Und diese Vergangenheit konstituiert so die Welt mit, in der Menschen zu geistbegabten Wesen heranreifen können.<sup>82</sup>

Stiegler analysiert vor diesem Hintergrund die Dynamiken der digitalen Welt und beobachtet Exteriorisierungsprozesse geistiger Aktivitäten, die weit über diejenigen älterer, analoger Techniken hinausgehen.<sup>83</sup> Dabei stellt sich die Frage: Wie transformieren digitale Technologien unsere Erfahrung von Zeitlichkeit und damit die im menschlichen Gedächtnis (*memoria*) fundierten, durch erotische Strebungen (*voluntas, amor*) motivierten Individuationsprozesse?

Ausgangspunkt für Stieglers Analyse ist das triadische Zeitkonzept Edmund Husserls.<sup>84</sup> Dieser entdeckte die Struktur lebendiger Erfahrung als eigentümliche Kopräsenz von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft.<sup>85</sup> Unser Wahrnehmen und Erkennen im Hier und Jetzt wird durch Erinnerungen und Erwartungen mitkonstituiert, die Husserl „Retentionen“ und „Protentionen“ nennt.<sup>86</sup> Dadurch erschließen sich „Zeitobjekte“, also durch die Zeit sich erstreckende Ablaufphänomene. Eine Melodie ist dafür ein gutes Beispiel, weil sie nur als „Bewegung“ durch die Zeit existiert. Auf den ersten Blick erscheint uns eine Melodie so, als ob jeder einzelne Ton nach dem anderen erklingt und wieder verklingt. Phänomenologisch präzise Analysen zeigt aber, dass jeder Ton in sich die vorangehenden Töne im Sinne einer Retention („zurückbehalten“ bzw. „in sich enthalten“) präsent hält. Melodisch sind klingende Töne außerdem nur, wenn sie sich in einem ganzheitlichen Verhältnis zu den vorangegangenen *und* nachfolgenden Tönen konstituieren und sich dabei über die Gegenwart hinaus in die

<sup>80</sup> Vgl. Stiegler, *La technique et le temps*, Bd. 1, 209. Vgl. dazu Sharon, *Human Nature*, 79–108, 175–194.

<sup>81</sup> Stiegler folgt hier Leroi-Gourhan, *Hand und Wort*.

<sup>82</sup> Vgl. Bernard Stiegler, *For a New Critique of Political Economy*, übers. von Daniel Ross, Cambridge 2010, 9.

<sup>83</sup> Vgl. ebd.

<sup>84</sup> Husserls Zeitkonzept ist seinerseits von Augustinus inspiriert.

<sup>85</sup> Vgl. Bernard Stiegler, *La technique et le temps*, Bd. 3: *Le Temps du cinéma et la question du mal-être*, Paris 2018.

<sup>86</sup> Vgl. Edmund Husserl, *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins. Mit den Texten aus der Erstausgabe und dem Nachlaß* (PhB 649), hg. von Rudolf Bernet, Hamburg 2013.

Zukunft vortasten bzw. den Charakter von „Protentionen“ haben. Dieses direkte Erleben einer Melodie in ihrer Zeitlichkeit kann schließlich als „primäre Retention“ von „sekundären Retentionen“, dem aktiven Erinnern von Vergangenen unterscheiden werden: Wenn ich mich an eine vergessene Melodie erinnere, die ich gestern gehört habe, dann handelt es sich dabei zunächst einmal nicht um ein unmittelbares Erleben, sondern um eine Erinnerung, die aktiv in die Vergangenheit zurückgreift und dabei selektiv und idiosynkratisch verfährt – ich hätte auch auf ein anderes Ereignis zurückgreifen können. Husserls Entdeckung ist es, dass zeitliche Erlebnisse (primäre Retentionen und Protentionen) immer schon mit Formen der Erinnerung (sekundären Retentionen) und dem Vorausgreifen in die Zukunft (sekundären Protentionen) verschränkt sind. Stiegler knüpft daran an und geht einen Schritt weiter, indem er Husserls späte Verortung des menschlichen Subjekts in einem lebensweltlichen (und damit immer auch technischen) Milieu radikalisiert. Während primäre und sekundäre Retention bei Husserl noch im Wesentlichen Leistungen eines geistigen Subjektes sind, verschiebt sich dabei der Akzent auf die Technik: Wahrnehmung und Gedächtnis sind für Stiegler konstitutiv an ergänzende, mechanische Supplemente geistigen Erlebens gebunden. Dabei knüpft er zugleich an die aristotelische Tradition an, die unser Denken in vorgeprägten Lebensformen verortet, und erinnert daran, dass die Quelle geistiger Einsicht (*noesis*) dem Menschen irgendwie äußerlich ist: Intellektuelle Einsicht transzendiert die lebendige Intuition als etwas, das gleichsam von außerhalb empfangen wird.<sup>87</sup> Stiegler deutet dies jedoch nicht mehr theologisch als ein unverfügbares oder gnadenhaftes Ereignis, sondern technisch und entwickelt dafür sein Konzept *tertiärer Retentionen*.<sup>88</sup> Weil das lebendige Verstehen beim Menschen (im Unterschied zu rein geistigen Wesen wie Engeln) einen intermittierenden Charakter hat und wir nichts dauerhaft „lebendig halten“ können, sind wir auf äußerliche Gedächtnissupplemente angewiesen, die unser Erinnern, Denken und Kommunizieren unterstützen. Menschen haben ihre retentionalen Grenzen bzw. ihre gedächtnisökonomische Endlichkeit deshalb immer schon durch die Produktion von Artefakten und mnemotechnischen Systemen zu kompensieren versucht, die Stiegler „retentionelle Techniken“ nennt. Solche Techniken erlauben uns nicht nur, beispielsweise die bereits erwähnte Melodie mit Hilfe von musikalischen Notationssystemen wieder zu vergegenwärtigen

---

<sup>87</sup> Vgl. Stiegler, *The Decadence of Industrial Democracies*, 132–137. Wir folgen hier der Interpretation von Daniel Ross, *Politics and Aesthetics, or, Transformations of Aristotle in Bernard Stiegler*, in: *Transformations* 17 (2009), 1–8.

<sup>88</sup> Vgl. Stiegler, *La technique et le temps*, Bd. 3.

gen, sondern auch sie mittels digitaler Tonaufzeichnungen als sedimentiertes Zeitobjekt in kontextuell gewandelter Gestalt immer wieder neu zu erleben.

So geht Stiegler an einem entscheidenden Punkt über Husserl hinaus: Primäre Retentionen (das heißt unser vitales Erleben) sind nicht nur mit sekundären (Erinnerungsakten), sondern immer auch mit tertiären Retentionen (technischen Medien) verschränkt.<sup>89</sup> Da wir immer schon ein technisches Milieu bewohnen, ist unser kulturelles Erleben also *a priori* durch ein apersonales, geistlos-mechanischens „tertiäres“ Gedächtnis geprägt. Das heißt aber nicht, dass diese Techniken uns völlig determinieren könnten. Vielmehr ist das mechanisierte Gedächtnis als konstitutives Element unseres *geistigen* Lebens und Erlebens zu verstehen, in dem wir uns bewegen, leben und sind. Damit prägt das technische Milieu entscheidend mit, wie wir Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft und damit elementar „uns selbst“ erfahren: „A newborn child arrives into a world in which tertiary retention both precedes and awaits it, and which precisely constitutes this world as world.“<sup>90</sup>

Die Gefahr ist dabei, dass retentionale Techniken Prozesse menschlicher Selbstwerdung nicht nur mitbedingen, sondern untergraben, indem sie unsere „capacity for projection – for desire“<sup>91</sup> zerstören. Artificielle Gedächtnissupplemente (tertiäre Retentionen) können Erinnerungen (sekundäre Retention) und lebendige Wahrnehmungen (primäre Retention) nämlich auch überschreiben. Das Internet kann uns beispielsweise gewisse Dinge immer wieder in Erinnerung rufen, die wir sinnvollerweise besser verarbeitet und vergessen hätten; und dabei kommen andere, vielleicht relevantere oder inspirierendere Aspekte unseres Lebens nicht mehr ins Bewusstsein, weil deren Wiedererinnerung nicht digital unterstützt wird. Anthropologisch gesehen bedrohen digitale tertiäre Retentionen damit den menschlichen Intellekt (*intellectus*). Sie gaukeln uns vor, der menschliche Geist lasse sich in Form von „Big Data“ auf ein virtuelles Gedächtnis reduzieren (*memoria*) und lassen dabei die erotische Willensenergie (*voluntas, amor*) austrocknen, die eigentlich gerade im kreativen Umgang mit Erinnerungem und Vergessenem erwacht und uns befähigt, Vergangenes anders zu sehen oder gänzlich Neues zu entdecken. Dem technischen Milieu, der Summe von technischen Artefakten, Supplementen und Prothesen, die unsere Welt strukturieren, kommt deshalb bei Stiegler ein zutiefst

<sup>89</sup> Vgl. Stiegler, *For a New Critique of Political Economy*, 9.

<sup>90</sup> Ebd. (Herv. im Original).

<sup>91</sup> Vgl. Bernard Stiegler, *Technics and Time*, Bd. 3: *Cinematic Time and the Question of Malaise*, übers. von Stephen Barker, Stanford 2010, 4 (englische Ausgabe).

ambivalenter Status zu: Einerseits haben wir in ihm ein Milieu erfunden, in dem wir unser Menschsein immer wieder neu erfinden können; andererseits bedroht es unseren lebendigen Geist und kann unsere kreativen Begabungen zersetzen.<sup>92</sup>

Individuationsprozesse einzelner Personen oder personaler Gemeinschaften sind demzufolge notwendig in umfassendere Systeme technischer Artefakte eingebettet, deren Strukturen, Dynamiken und Prozesse „immer schon da“ sind als materiales und mediales Apriori geistbegabten Menschseins.<sup>93</sup> Dabei denkt Stiegler die gegenseitige Konstitution von Geist und Technik niemals so radikal, dass sich der Intellekt (*intellectus*) gänzlich ins technische Milieu hinein auflöst. Zugleich sperrt sich sein Denken gegen jeden Versuch, die Möglichkeit lebendigen Verstehens als einen gesicherten Bestand zu betrachten. Nur wenn wir uns der Gefahr stellen, dass die in der digitalen Transformation kulminierende Technogenese des Menschen unser geistbegabtes Menschsein radikal gefährdet, besteht die Chance, dass wir diese Transformationen überleben. Und das hat, nach Stiegler, einen in der Sache fundierten Grund: Was als sicherer Bestand behandelt wird, erstarrt zu einem verfügbaren Gut und verliert damit genau die Qualität, die Lebendiges und Geistiges von Totem abhebt.<sup>94</sup> Nur wenn wir uns der beunruhigenden Tatsache stellen, dass noetisches Verstehen durch technische Supplemente nicht nur unterstützt, sondern jederzeit zugleich auch verdrängt oder zersetzt werden kann, besteht eine Chance, dass unser Intellekt die digitale Transformation übersteht.

An diesem Punkt ist Stieglers Rede von Technik als „Pharmakon“ („Heilmittel“, „Gift“, „Sündenbock“) zu verorten: Seit Platon waren sich Philosophen bewusst, dass dieselbe Arznei, je nach Kontext und Dosierung, sowohl Heilmittel als auch Gift sein kann – zuweilen kann sie sogar zum Sündenbock werden, der uns von der Verantwortung entlastet, unsere eigenen Seelenkräfte zu kultivieren. Hierin liegt die Tragik von Stieglers Technikanthropologie, der letztlich nur durch die Alternative einer trinitarischen Technikanthropologie beizukommen ist, die Stieglers Einsichten konstruktiv weiterentwickelt. Dieser Alternative ist der nachfolgende Abschnitt gewidmet.

---

<sup>92</sup> Vgl. Ross, *Politics and Aesthetics*, 1–8.

<sup>93</sup> Bernard Stiegler, *Temps et individuations technique, psychique et collective dans l'œuvre de Simondon*, in: *Intellectica* 26–27 (1998), 241–256.

<sup>94</sup> Stiegler entwickelt entsprechend die Konzeption einer „Negentropie“ des lebendigen Geistes, die sich vom entropischen Zerfall digitaler Technologien abhebt; vgl. Stiegler, *Neganthropocene*.

## 5 Von der mythischen Tragik zur theologischen Praktik trinitarischer Technikanthropologie

Bezeichnenderweise begründet Stiegler seine Technikanthropologie mythologisch: Er lässt die Geschichte der Menschheit mit einem tragischen Missverständnis und einer kosmischen Revolution beginnen.<sup>95</sup> Epimetheus, von den Göttern beauftragt, den verschiedenen Lebewesen ihre Fähigkeiten (*dynameis*) zuzuteilen, vergisst dabei den Menschen. Diesen Fehler kompensiert sein Bruder Prometheus, indem er den Göttern das Feuer und das damit verbundene technische Know-how stiehlt und dem Menschen zuspielt. Als Rache bekommen die Menschen von den Göttern die Büchse der Pandora zugemutet, die – mit Ausnahme der Hoffnung, die bezeichnenderweise nicht herauskommt – randvoll mit verderbenbringenden Plagen gefüllt ist. Daraus ergibt sich ein ambivalentes Verständnis von Technik, das sowohl „prometheisch“ („vorausdenkend“) als auch „epimetheisch“ („nachdenkend“) charakterisiert werden kann.<sup>96</sup> Eine prometheische Interpretation fasst technische Artefakte als Mittel zur Kompensation menschlicher Schwächen und aktiv vorausplanender Weltbeherrschung auf. Die Technik (eine Büchse der Pandora) hat aber zugleich destruktive Potentiale, die ihren positiven Nutzen überschatten und den Mangel, den sie zu kompensieren vorgibt, ursprünglich generieren.<sup>97</sup> Stieglers epimetheische Überlegungen halten in der Schwebelage, ob die produktiven oder die destruktiven Wirkungen letztlich den Ausschlag geben und positionieren unser Menschsein entsprechend unter einem Damoklesschwert. So bleibt uns nur die Option, für unsere technischen Errungenschaften in epimetheisch-nachdenklicher Weise Sorge zu tragen, uns zu bemühen, ihre unkalkulierten Folgen abzumildern und im Horizont radikaler Kontingenz zu hoffen, dass das Spiel mit dem Feuer gut ausgeht.<sup>98</sup> Diese Hoffnung ist

<sup>95</sup> Vgl. Platon, *Protagoras*, 320c–322a. Zur Deutung des Mythos in der abendländischen Tradition vgl. Karl Kerényi, *Prometheus. Die menschliche Existenz in griechischer Deutung*, Hamburg 1959.

<sup>96</sup> Vgl. Alessandro De Cesaris, *Tertium datur? Bemerkungen zur Ästhetik und Medienanthropologie*, in: ZTP 147 (2025), 122–147 (in diesem Heft).

<sup>97</sup> Es gilt hier zu erwähnen, dass transhumanistische, posthumanistische und antihumanistische Interpretationen von Technik den Menschen häufig als Mängelwesen verstehen. In den Spuren seines Lehrers Jacques Derrida weist Stiegler diese prometheische Position zurück, da das technische Supplement nicht einen biologischen Mangel kompensiert, sondern unsere Natur als auf technische Supplemente angewiesene „Mängelwesen“ *ursprünglich* konstituiert. Aus Platzgründen gehen wir hier nicht auf die angeführten Alternativen ein, sondern fokussieren auf die anthropologisch differenziertere und u. E. auch anschlussfähigere Position Stieglers. Alternativ sind wir auf diese Alternativen eingegangen. Vgl. Hoff, *Verteidigung des Heiligen*; Dürr, *Homo Novus*; ders., *Transhumanismus*.

<sup>98</sup> Vgl. Stiegler, *La technique et le temps*, Bd. 1; ders., *What Is Called Caring? Beyond the*

jedoch abgründig, weil sie in Stieglers tragischer Weltsicht letztlich ohne bleibende Bestimmung ist, die der Technik eine Sinnorientierung geben könnte. Sie bleibt sozusagen in der Büchse – eine Hoffnung, auf die man höchstens vage hoffen kann.

Anders stellt sich die Lage in der christlichen Tradition dar, die im biblischen Ursprungsmythos der *Genesis* ein ganz anderes Verständnis technischen Know-hows zugrunde legt.<sup>99</sup> Bereits im Urstand kultivieren Adam und Eva den Garten, in den sie Gott gestellt hat. Sie bebauen und bewahren ihn (Gen 2,15; vgl. Gen 1,26–29), sie ordnen und benennen alle Lebewesen (Gen 2,19–20) und sie entwickeln Formen des Zusammenlebens (Gen 2,24) – und zwar all dies *vor* dem Sündenfall (Gen 3).

Wie Peter Harrison mit Blick auf die vormoderne Genesishermeneutik argumentiert, hatten diese Kulturtechniken ursprünglich einen epistemischen und nicht einen pragmatisch-dominierenden Sinn: Das technisch-kulturelle Know-how befähigte den Menschen, in der Schöpfung seinen Schöpfer zu erkennen.<sup>100</sup> Das ist die Grundlage eines christlich inspirierten Wissenschaftsethos. Dabei zeigt sich, dass geistige Einsicht (*intellectus*) in das sinnstiftende Gesamtgefüge der Wirklichkeit, die wir bewohnen, konstitutiv mit kulturellen Formen des Know-hows (*ars*) sowie mit der sinnkonstituierenden Hinordnung auf das Ziel allen Erkenntnisstrebens und Seins (*telos*) zusammenhängt. Dahinter verbirgt sich eine sakramentale bzw. theophanische Logik: Die Schöpfung kann in ihrem Sein die Herrlichkeit ihres Schöpfers offenbar werden lassen, und zwar zuhöchst in kultisch-liturgischen Praktiken, die diese Wesenszusammenhänge (*analogia entis*) aufhellen.<sup>101</sup> Menschliche Kult- und Kulturtechniken eröffnen demzufolge einen Raum, innerhalb dessen der Mensch dankbar vor seinem Schöpfer in Harmonie mit anderen Geschöpfen leben kann.

---

*Anthropocene*, in: *Techné* 21 (2017), 386–404.

<sup>99</sup> Exemplarisch für eine tragische Position, die sich vom biblischen Narrativ absetzt, ist die für den deutschen Idealismus und moderne deutschsprachige Theologien prägend gewordene Ursprungsmythologie Immanuel Kants, die den Sündenfall naturalisiert und nicht als einen Abfall von der *begnadenen Natur* des Urstandes deutet. Vgl. Immanuel Kant, *Muthmaßlicher Anfang der Menschengeschichte* (1786), in: ders., *Gesammelte Schriften*, hg. von der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Bd. 8, Berlin 1902, 107–123, hier 109–124. Zu einer alternativen Anthropologie des Sündenfalls vgl. Hoff, *Verteidigung des Heiligen*, 33, 41f., 87, 147–152, 293–295, 395–297, 426.

<sup>100</sup> Vgl. dazu Peter Harrison, *The Fall of Man and the Foundations of Science*, Cambridge 2007; Peter Harrison, *Subduing the Earth. Genesis 1, Early Modern Science, and the Exploitation of Nature*, in: *The Journal of Religion* 79 (1999), 86–109.

<sup>101</sup> Vgl. dazu Catherine Pickstock, *After Writing. On the Liturgical Consummation of Philosophy*, Oxford 1998. Zum hierfür relevanten Schöpfungsverständnis vgl. Simon Oliver, *Creation. A Guide for the Perplexed*, London 2017. Vgl. insgesamt auch Matter, *Liturgische Praxis als Schule der Wahrnehmung* (in diesem Heft).

Mit diesem Urbild einer technisch kultivierten, konkordanten Lebenswelt korrespondiert die für die biblisch-patristische Tradition grundlegende trinitarische Metaphysik der Liebe: Weil der Gott Jesu Christi nichts als Liebe ist (1 Joh 4,8) und der Mensch zur Verherrlichung der Schöpfung als Ebenbild seines dreieinigen Schöpfers geschaffen wurde (Gen 1,26–27) vertraut die christliche Tradition bis zuletzt auf die Möglichkeit universaler Konkordanz. Auch wenn die geschöpfliche Realität zurzeit in unserem Sein und Erkennen durch die Sünde abgedunkelt ist, verwirklicht Gott, das höchste ordnende Prinzip aller Wirklichkeit, diese Liebe unverändert und ewig. Daraus ergibt sich eine hoffnungsvolle Grundgestimmtheit gegenüber den Innovationspotentialen technischer Findigkeit: Wer Christus folgt, setzt nicht nur auf einen Restbestand von Hoffnung, sondern vertraut auf schöpferische Potentiale, die man nicht sieht.<sup>102</sup> Erst seit dem Sündenfall zeitigen ursprüngliche Supplemente (das technische Milieu) auch ungewollte, negative und destruktive Folgen. Aus theologischer Sicht ist diese Ambiguität jedoch historisch und ontologisch *akzidentell*.

Anthropologisch manifestiert sich die sinnhafte Bestimmung (*telos*) der Schöpfung, wie der heilige Augustinus in seinen *Bekenntnissen* illustriert, als begehrendes Verlangen (*desiderium*) nach der Schau des dreieinigen Gottes (*visio dei*) – und das heißt konkret, wie weiter oben entfaltet, als Suchbewegung nach Einheit nicht nur im „äußeren“ Bereich der Schöpfung, sondern auch im „Inneren“ des in der Zeit ausgestreckten menschlichen Geistes. Gerade weil sich das menschliche Streben nach Einheit und Individuation immer auch mithilfe technischer Supplemente konstituiert, stellt sich dabei die zeitphilosophische Frage, ob und inwiefern technische Innovationen die Konstitution individueller und kollektiver Biographien unterstützen, sodass Vergangenes (*memoria*) und zukünftig Erstrebtes (*voluntas*) in einem geistesgegenwärtigen Selbstverständnis (*intellectus*) konkordant zusammenklagen können, oder sie unterlaufen.

In der Ewigkeit des dreieinigen Gottes ist diese Konkordanz immer schon realisiert, während sie sich in der endlichen Existenz des Menschen notwendig ausfaltet und zeitlich zwischen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft ausgespannt oder (nach dem Sündenfall) sogar zerrissen ist. Deshalb haben wir uns selbst niemals im Griff, und *sind nur im Werden*. Dieses Werden ist in der christlichen Tradition aber gerade nicht orientierungslos, offen und kontingent (wie bei Stiegler), sondern von einem Verlangen

<sup>102</sup> Vgl. Christian Fröhling, *Trinität im Spiegel der Kunst. Die anagogische Struktur der „artes“ bei Eckhart von Hochheim als Modell einer trinitarischen Anthropologie*, in: ZTP 147 (2025), 72–87 (in diesem Heft).



getrieben, dem eine konkrete Wirklichkeit und zuletzt eine ultimative Wirklichkeit entspricht: Die Liebe des dreieinigen Gottes und die liturgisch-ekkesiologisch vorgeprägte Bestimmung des Menschen, sich gänzlich in diese Liebe einzuspielen. Der Mensch kann sein natürliches Verlangen nach der Gottesschau in sich entdecken und daraus leben. Letztlich entscheidet sich daran, was er ist und was er zu werden vermag.<sup>103</sup>

So bietet das christliche Narrativ auch eine irreduzibel teleologische Bestimmung der Technik, die mit der geschöpflichen Bestimmung des Menschen zu tun hat: im Rahmen kultisch-kultivierter Lebensformen, die ihn immer wieder auf sein trinitarisch-transzendentes Ziel ausrichten, können technische Supplemente sinnhafte, heile und versöhnte Beziehungen ermöglichen und tragen. Gerät dieses Ziel hingegen aus dem Blick, so lebt der Mensch in sündhafter Absonderung von seinem Schöpfer und damit unter dem Niveau seiner geschöpflichen Berufung. Derart von narzisstischer Selbstzentriertheit und falsch verstandener Selbstliebe zerfressen „fällt“ er aus der liebenden Einheit mit Gott heraus und hängt sein Herz an Götzen aller Art. Daraus ergibt sich ein Kriterium für die Entscheidung über den Wert technischer Artefakte und ihrer Anwendungen. Anders als beim Pharmakon Stieglers ist diese Entscheidung nicht kontingent. Die ursprüngliche Sinnorientierung von Technik erlaubt uns vielmehr, selbst nach dem Sündenfall zwischen guten und destruktiven Techniken und Lebensformen zu unterscheiden: Entweder sind technische Artefakte sakramental, das heißt, sie orientieren, tragen und führen unser Verlangen zu seiner ultimativen Erfüllung im dreieinigen Gott oder aber sie sind idolatrisch, das heißt, sie begünstigen destruktive Formen der Rivalität, des Unvernehmens und der Selbstvergöttlichung. Während Letzteres dazu führt, dass der Mensch am Ende von der Technik dominiert wird, befreit Ersteres den Menschen zu wahrer Gottes- und Selbstliebe, aus der die Liebe zum Nächsten und zur Schöpfung zwanglos fließt.

## 6 Zum Schluss – ein Ausblick

Dass Stiegler diese, von seinem eigenen tragischen Technikverständnis abweichende Tradition nicht im Blick hat, hängt damit zusammen, dass seine Philosophiegeschichtsschreibung in den Spuren nachkantischer Philosophie das Mittelalter mit Hegels sprichwörtlichen „Siebenmeilenstiefeln“ überspringt. Anders als Stiegler suggeriert, wurde in dieser für

---

<sup>103</sup> Vgl. Jan Juhani Steinmann, *Der existenzielle Absolutismus. Ergänzungen zur trinitarischen Technikanthropologie*, in: ZTP 147 (2025), 148–166 (in diesem Heft).

die Genese der Moderne grundlegenden Epoche nämlich sowohl die Dynamik technischer Exteriorisierung und Supplementierung des Geistes als auch deren Ambivalenz in bisweilen verblüffender Klarheit gesehen, wobei sich gerade die relationale Anthropologie des heiligen Augustinus als grundlegend erwies.<sup>104</sup>

So hat bereits Johannes Scotus Eriugena (ca. 800–877) das zweite, gegenwartsbezogene Glied des augustinischen Ternars (das dem Intellekt entspricht) durch die Begriffe *ars* bzw. *techné* und *dynamis* ersetzt. Damit hat er die Kultivierung technischen Know-hows in den Rang einer göttlichen Kunst gehoben.<sup>105</sup> In Abwandlung einer Formel Stieglers: Das technische Milieu erschien jetzt als gleichursprünglich mit dem göttlichen Wort (*logos*), in „dem wir leben, weben und sind“ (vgl. Apg 17,27) und *durch* das wir die zeugende Kraft des Vaters empfangen, um über uns selbst in die Vollendung der Liebe Gottes hinauszuwachsen. Aus dieser kongenialen Fortschreibung des augustinischen Ternars erklärt sich, dass bereits Eriugena dem menschlichen Intellekt eine unendlich schöpferische Kraft zuerkannte und doch, anders als modern-subjektivistische Theorien technisch-schöpferischer Selbstermächtigung, zugleich den mimetisch-responsiven Charakter dieser schöpferischen Kraft hervorheben konnte:<sup>106</sup> Wir sind schöpferisch, weil wir Kraft unserer unverfügbaren Natur zugleich empfangende Wesen sind, deren schöpferisches Streben durch Partizipation bzw. in der mediopassiven Gabe einsehenden Verstehens entspringt.

Sechshundert Jahre nach Eriugena wird der Renaissancephilosoph, Theologe und Mystiker Nikolaus von Kues (1401–1464) Eriugenas Ternar wieder aufgreifen und dabei eine weitere Vertiefung der augustinischen Anthropologie erarbeiten, die für die Technikanthropologie der Gegenwart wegweisend ist:<sup>107</sup> Im Einklang mit dem Neuaufbruch der Renaissance hielt Cusanus Innovationen für möglich, die frühere Epochen für unmöglich erachtet hätten.<sup>108</sup> Das war im Prinzip nicht neu. Im Gegensatz zur aristotelischen Tradition, die bei Eriugena noch nachwirkt, vollzog Cusanus

<sup>104</sup> Vgl. John Milbank, *Beyond Secular Order. The Representation of Being and the Representation of the People*, Chichester 2013; Grube/Hoff, *Imago Dei* (mit Blick auf Eriugena und Cusanus).

<sup>105</sup> Vgl. Johannes Scotus Eriugena, *Periphyseon – De divisione naturae*, übers. von Hans G. Zekl, Würzburg 2016, 486B–D, 579B, 662B.

<sup>106</sup> Vgl. Werner Beierwaltes, *Negati Affirmatio. A Foundation for Medieval Aesthetics From the Writings of John Scotus Eriugena*, in: Dionysius 1 (1977), 127–159, hier 148–152.

<sup>107</sup> Vgl. Nikolaus von Kues, *Sichtung des Korans. Lateinisch – Deutsch*, 3 Bde., übers., eingel. und mit Anm. versehen von Ludwig Hagemann und Reinhold Gleib (PhB 420a–c), Hamburg 1989–1993, Bd. 2, Nr. 92. Vgl. auch Nr. 91.

<sup>108</sup> Vgl. Johannes Hoff, *The Analogical Turn. Rethinking Modernity With Nicholas of Cusa*, Grand Rapids (Mich.) 2013, 174–181.

aber die Wende zu einem physisch-materialisierten Verständnis der mittelalterlichen *ars*: In Radikalisierung von Gedanken Meister Eckharts,<sup>109</sup> orientiert sich sein Verständnis des technischen Know-hows nicht am Modell der freien, sondern am Modell der *handwerklichen* Künste.<sup>110</sup> Selbst wissenschaftliche Fertigkeiten sind aus dieser Sicht untrennbar mit mechanischen Fertigkeiten wie der für die cusanische Geistphilosophie prototypischen Kunst des Löffelschnitzens verwoben.<sup>111</sup> Prosaische Tätigkeiten wie diese supplementieren den bereits für Aristoteles grundlegenden Mangel an geistiger Präsenz. Und das tun sie, indem sie den Menschen im technisch konfigurierten Milieu des mit unkalkulierbaren Kontingenzen behafteten alltäglichen Lebens verorten. Folgerichtig erscheint auch die Wissenschaft als eine Kunst: Als gleichermaßen spekulativ-hermeneutische wie experimentelle *ars coniecturalis*, die ungesehene und ungehörte Potentiale der Natur freisetzt und sie auf handwerklich geschickte und doch schöpferische Weise über sich selbst hinauswachsen lässt – ähnlich wie die mittelalterliche Medizin, der dieser Begriff entspringt. Dieser handwerklich-schöpferische Charakter der Wissenschaft reicht bis hin zu dem Punkt, an dem das technische Machen im Menschen die Liebe zum Unendlichen erwachen und ein kultisch-kulturelles Ethos (die „Sitte“ Meister Eckharts) entstehen lässt, in dem sich seine weisheitlich-spielerische Begabung aktualisiert (Spr 8,22–36). Das notwendige Scheitern rational-kalkulierender Bestrebungen im Versuch, den undarstellbar dreieinigen Gott oder sein nicht feststellbares Ebenbild festzustellen, kann damit sogar als glückliche Fügung erscheinen. Denn es erlaubt dem *homo ludens* ungeahnte und ungebahnte Wege zu beschreiten, gerade weil er offen ist für gnadenhafte Fügungen und in der Schöpfung Spuren ihrer theophanischen Bestimmung entdeckt.

Die fundamentale Differenz zwischen dieser weisheitlich-spielerischen Tradition philosophischen Nachdenkens über das Wesen der Technik und der tragischen Tradition, auf die sich Stieglers Technikanthropologie stützt, liegt in dieser *theophanischen Bestimmung*: Im Rahmen kultisch-spirituell geprägter, orientierungsstiftender Lebensformen, Sitten und Bräuche erlauben uns technische Supplemente, Naturpotentiale freizulegen, die an der geschöpflichen Hinordnung der Schöpfung auf ihre Verherrlichung

---

<sup>109</sup> Vgl. Fröhling, *Trinität im Spiegel der Kunst* (in diesem Heft).

<sup>110</sup> Vgl. Hoff, *Verteidigung des Heiligen*, 374–381.

<sup>111</sup> Vgl. Nikolaus von Kues, *Der Laie über den Geist – Idiota de mente*, übers. und mit Anm. hg. von Renate Steiger (PhB 432), Hamburg 1995, Nr. 54–55. Vgl. auch Johannes Hoff, *Mystagogy After the Displacement of Modern Science and Culture. Looking Back to Post-Modernity With Nicholas of Cusa*, in: Arne Moritz (Hg.), *A Companion to Nicholas of Cusa. Looking Back to Post-Modernity With Nicholas of Cusa*, Leiden 2025 (im Erscheinen).

in ihrem schöpferischen Ursprung teilhaben. Das technische Milieu fällt dabei zusammen mit dem kulturell geprägten Ort, an dem der *Logos* des schöpferischen, göttlichen Wortes empfangen werden kann, der sich im Horizont bewusst kultivierter spiritueller Lebensformen als Gnadenquelle erweist. Die technikanthropologische Einsicht in die unentflechtbare Verschränkung von Natur, Technik und Kultur verliert damit ihren tragischen Zug. Die eigendynamische Wirkmacht technischer Artefakte kann neue, ungeahnte Potentiale erschließen, sosehr ihre ursprüngliche Bestimmung auch durch den Sündenfall in Mitleidenschaft gezogen wurde. Zwar kann die ursprüngliche Konkordanz von Natur, Technik und Kultur jederzeit in Formen kompetitiver „Diskordanz“ auseinanderbrechen, aber diese Gefahr kann das Wesen unserer artistisch-geistigen Bestimmung nicht irreversibel erschüttern.

Allerdings hängt die Vision geschöpflich-schöpferischer Konkordanz am trinitarischen Konzept relationaler Gottebenbildlichkeit. Binäre Anthropologien können die Mitte zwischen passiver Empfänglichkeit (technologischer Determinismus) und aktivem Gestalten (voluntaristischer Konstruktivismus) nicht halten. Es gilt vielmehr, eine mediopassive Haltung hörenden Verstehens zu kultivieren, die das Streben nach Erkenntnis und Weltgestaltung weder in aktivistische Formen strategischer Macht- und Wissensakkumulation umschlagen lässt, noch unsere schöpferischen Möglichkeiten auf Formen passiver Hörigkeit gegenüber vorformatierten Daten und abstrakten Verfahrenslogiken reduziert. Mensch und Technik können produktiv-experimentell zusammenwirken und dadurch Neues, bisher Ungedachtes und Udenkbares entstehen lassen, *sofern* dieses Zusammenwirken als Gnadengabe empfangen und verstanden wird. Gnade hebt, wie bereits Thomas von Aquin (1225–1274) betonte, das Menschliche nicht auf, sondern vollendet es (*gratia non tollit naturam, sed perficit*).<sup>112</sup> Derselbe Theologe hatte die Gnade der Sakramente bereits mit technischen Supplementen wie Decken und Waffen verglichen, mit denen der Geist Gottes unserer menschlichen Natur zu Hilfe kommt.<sup>113</sup>

Damit sind die Konturen einer trinitarischen Technikanthropologie umrissen. Ihr Ziel ist eine handlungsorientierte, konjekturale und sapientiale Anthropologie der Digitalisierung, die sowohl die trinitarische Anthropologie dynamischer Gottebenbildlichkeit als auch technikphilosophische Einsichten in die ursprüngliche Sinnorientierung der

<sup>112</sup> Vgl. Thomas von Aquin, *Summa theologiae* I, q. 1, a. 8, ad 2.

<sup>113</sup> Vgl. ebd., I-II, q. 5, a. 5, ad 1; Milbank, *Beyond Secular Order*, 240–247.

Technik im theologischen Horizont von Schöpfung, Erlösung und eschatologischer Vollendung verortet. Das Projekt einer trinitarischen Technikanthropologie ist damit allerdings nicht abgeschlossen, sondern gerade erst initiiert.<sup>114</sup>

**Abstract:** This essay outlines the framework of a “trinitarian anthropology of technology.” It offers a theoretical and practical response to the current techno-cultural transformations of digitalization. Starting with the question of how technology can be designed and culturally appropriated in ways that genuinely enrich human life, the focus is on an interdisciplinary and holistic conception of humanity, compatible with a value-based understanding of technology and systems design. Against the backdrop of the deconstruction of the classical modern subject-object dualism in contemporary technology debates, this paper further develops the premodern trinitarian anthropology of St. Augustine. This framework results in a view of humans as temporally constituted and relational beings in constant interaction with their environment. The intricate entanglements of embodied existence with a technologically and culturally shaped environment open new perspectives on the precarity and potential of human personhood, situated between *memoria* (memory), *intellectus* (understanding), and *voluntas* (will). From this perspective, media technologies can either serve as sources of creativity and inspiration or deplete the energies of human life. Whether they have an alienating or invigorating effect depends on their embedding in meaning-oriented cultural and spiritual practices that enable us to interact responsively with our environment.

**Keywords:** theology, technology, anthropology, digital transformation, embodiment, Augustine

---

<sup>114</sup> Diese Forschung wurde durch den Österreichischen Wissenschaftsfonds FWF (DOI: 10.55776/P36322) sowie das Zentrum Glaube & Gesellschaft an der Universität Fribourg finanziert.