

David Novakovits

Subjektivierungsprozesse in digitaler Welt

Eine religionspädagogische Hermeneutik im Zeitalter der Bilder

Der Autor

Mag. David Novakovits ist Universitätsassistent (prae-doc) am Institut für Praktische Theologie der Universität Wien.

Mag. David Novakovits
Universität Wien
Institut für Praktische Theologie: Religionspädagogik und Katechetik
Katholisch-Theologische Fakultät
Schenkenstraße 8-10
A-1010 Wien
david.novakovits@univie.ac.at



Subjektivierungsprozesse in digitaler Welt

Eine religionspädagogische Hermeneutik im Zeitalter der Bilder

Abstract

Der folgende Text versucht bildhaften Subjektivierungsprozessen in der digitalen Kultur nachzugehen und eine religionspädagogische Hermeneutik solcher Prozesse zu entwickeln. Modernen Tendenzen verfügbarmachenden Denkens wird auch in digital-kulturellen Praktiken ein breiter Raum gegeben. Aus religionspädagogischer Perspektive könnte es dagegen angezeigt sein, die Kategorie der Unverfügbarkeit als einen humanisierenden Faktor in den anthropologischen Diskurs der Digitalität produktiv einzuführen. Die Argumentation, die im Text zu entwickeln versucht wird, gestaltet sich in Auseinandersetzung mit historischen (Illich), philosophischen (Agamben, Benjamin) und psychoanalytischen (Lacan, Recalcati) Überlegungen zum Verhältnis von Bild – Subjekt – Gesellschaft.

Schlagworte

Digitale Subjektivierungsprozesse – Religionspädagogik und Unverfügbarkeit – Jugendliche und ihre Images – Anerkennung in digitaler Kultur – politischer Anspruch von Fotografien

The Mirror and Me

A Hermeneutics of subjectivation practices in the digital culture

Abstract

Digital culture leads to new forms of subjectivation, which especially deal with pictures and images and demand new hermeneutical approaches also within the field of religious education. This contribution aims to develop a hermeneutics of subjectivation processes within the digital sphere, thus focusing on the impact of pictures on the imaginary of young people. In this respect, it seeks to question the thinking of availability that Modernity and late Modernity have developed, which is fully realised in the digital culture at present. Religious education has a peculiar responsibility in this regard, since it should consider whether there can be productive and humanizing interruptions of this modern thinking, bringing the category of non-availability into the digital-anthropological discourse. Considering historical (Ivan Illich), philosophical (Agamben and Benjamin) and psychoanalytical (Lacan and Recalcati) impulses, the article aims to open up a new hermeneutical perspective for religious education in an attempt to better understand the new forms of subjectivation of contemporary youth through digital pictures and images.

Keywords

Non-availability and religious education – digital pictures and practices of subjectivation – the young and their images – acknowledgement in digital culture – political claim of photography

1. Die Kultur der Digitalität: Desiderat einer neuen religionspädagogischen Hermeneutik

1.1 Eine neue Stadt

1972 verfasste Italo Calvino das Buch *Die unsichtbaren Städte*, in welchem in kurzen Passagen von zahlreichen Stadt-Erkundungen erzählt wird. Jedes dieser narrativen Bilder zeichnet eine bestimmte Atmosphäre, vom Leben dieser Städte, von der ‚allgemeinen Stimmung‘, welche diese Orte prägt und einfärbt.

Es scheint, als ob man heute diesem Buch ein weiteres Kapitel hinzufügen könnte, da auch wir gegenwärtig zu BürgerInnen einer unsichtbaren Stadt werden. Diese Stadt ist nicht mehr fiktiv wie jene in den Erzählungen Calvinos, sie ist aber auch nicht real, vielmehr *virtuell*. Diese digitale Stadt ist daher auch nicht kartografierbar. Sie scheint nirgendwo zu sein, und ist doch überall: Darauf verweist die Tatsache, dass wir nicht einfachhin aus ihr auswandern können. Ihre Stadttore sind die unzählbaren Bildschirme, und man bekommt nur Zugang zu dieser unsichtbaren Stadt, indem man mit seinem realen Körper außerhalb bleibt.

Um Missverständnissen vorzubeugen: Diese neue Stadt ist jedoch nicht eine unter vielen. Vielmehr überzieht sie Städte und Landschaften gleichsam wie eine ‚zweite Haut‘, die unser Denken und Handeln mitbestimmt. Digitalität kann von daher als eine *Kultur*¹ bestimmt werden, weil digitale Techniken „unsere Erfahrungs- und Handlungshorizonte und damit auch uns selbst wie auch das kollektive Miteinander“² verändern.

1.2 Vorweg: Digitalität als Ermächtigung (jugendlicher) Subjekte sich auszudrücken

Der digitale Raum kann als eine enorme Ermächtigung angesehen werden, insofern er den Subjekten ermöglicht, selbst als Konstrukteure ihrer eigenen Selbst- und Weltsicht aufzutreten und gesehen zu werden. Man kann insofern von *neuen Subjektivierungspraktiken* sprechen, als AkteurInnen im digitalen Raum Möglichkeiten bekommen, die ohne eine Kultur der Digitalität undenkbar wären.

Vor allem im Hinblick auf jugendliche Lebenswelten scheinen Veränderungen in diesem Kontext offensichtlich. Welche Herausforderungen stellen diese digitalen Transformationsprozesse an die Religionspädagogik? Aus religionspädagogischer

1 STALDER, Felix: Kultur der Digitalität, Berlin: Suhrkamp 2017.

2 ALLERT, Heidrun / ASMUSSEN, Michael / RICHTER, Christoph: Einleitung, in: ALLERT, Heidrun / ASMUSSEN, Michael / RICHTER, Christoph: Digitalität und Selbst. Interdisziplinäre Perspektiven auf Subjektivierungs- und Bildungsprozesse, Bielefeld: transcript 2017, 10.

gischer Sicht scheint sich die Aufgabe einer *neuen Hermeneutik* zu stellen, welche die digitale Lebenswelt zu lesen und zu interpretieren versteht, insofern diese „Auffindungsorte menschlicher Praxis“³ etablieren. Indem Jugendliche *sich* zum Ausdruck bringen, thematisieren sie – direkt oder auch indirekt – diese Frage nach Wahrheit ihrer Selbst und ihrer Weltsicht, bringen das zum Ausdruck, was sie ‚unbedingt angeht‘ (Tillich). „Die hier exemplifizierte Grundfrage für die Religionspädagogik lautet also nicht mehr: ‚Wo kommt Wahrheit ins Spiel?‘, sondern ‚Wer bringt Wahrheit ins Spiel?‘“⁴

1.3 Skizzierung der Fragestellung

Eine religionspädagogische Hermeneutik richtet sich in einer digitalen Kultur also nicht nur auf einen Ort, sondern auf die Jugendlichen selbst, die sich selbst *anders* ins Spiel bringen. Der Artikel möchte versuchen, *einer* dieser fundamentalen Verschiebungen im Subjektivierungsprozess nachzugehen, die in der enormen Zunahme der Verwendung von Bildern bzw. Fotografien bei Prozessen der (digitalen) Selbst-Konstitution besteht.⁵ Diese explosionsartige Zunahme an Bildpraktiken erscheint mit einem kurzen Seitenblick auf die einflussreichen Kommunikationsplattformen wie Twitter, Facebook oder Instagram nachvollziehbar. Der koreanische Philosoph Byung-Chul Han geht förmlich von einer ‚Totalisierung des Imaginären‘ aus, die das Reale überformt und unsere Weltbeziehung tiefgreifend verändert.

Digitale Selbst-Praktiken evozieren daher *die Frage nach dem Menschlichen* unter veränderten Bedingungen. Welche Menschen-Bilder entstehen in diesem neuen Kontext, und welche Auswirkungen haben diese Bilder auf das Verständnis des Mensch-Seins? Welche *Wirkungen auf Subjektivierungsprozesse* Jugendlicher können skizziert werden, wenn die Kultur der Digitalität davon geprägt ist, dass wirkmächtige Kommunikation über Bilder vermittelt wird? Es stellt sich die Frage, wie sich diese Subjektivierungsprozesse in dieser veränderten Welt ausgestalten und transformieren, wo sie tatsächlich Ermächtigungen darstellen, wo sie aber im Gegenteil auch neue Fragestellungen hervorrufen, denen sich die Religionspädagogik annehmen sollte.

3 PIRKER, Viera: Repräsentanz und Konstruktion von ‚Wahrheit‘ auf Social Media. Impulse für eine identitätsbegleitende Religionspädagogik, in: Religionspädagogische Beiträge 81 (2019) 31–42, 35.

4 EBD., 42.

5 Vgl. HAN, Byung-Chul: Im Schwarm. Ansichten des Digitalen, Berlin: Matthes & Seitz 2013, 35.

1.4 Aufbau des Artikels

Der Artikel ist in drei Teile gegliedert. In einem ersten Schritt wird versucht, grundsätzlich die Frage zu stellen, womit wir es eigentlich zu tun haben, wenn wir von ‚virtuellen Welten‘ sprechen. Wie kann das Phänomen der *Virtualität* eigentlich wahrgenommen und verstanden werden? Eine mögliche Antwort darauf soll in Auseinandersetzung mit dem Denken Ivan Illichs skizziert werden. Die These lautet, dass virtuelle Bild-Welten andere Funktionsweisen und darum auch andere Bedeutungen für das zwischenmenschliche Zusammenleben haben als ‚analoge‘ Bilder. Dies zumindest wahrzunehmen, erscheint für eine Religionspädagogik dann notwendig, wenn sie nach dem Spezifischen von Selbstinszenierungsprozessen in diesen virtuellen Welten fragt. (2)

In einem zweiten Schritt wird auf das Phänomen der Selbst-Inszenierung und Selbst-Kommunikation an Hand von digitalen Bildern fokussiert. Der Schwerpunkt liegt dabei darauf, die Ambivalenz solcher Subjektivierungsprozesse nachzuzeichnen, insofern Sie einerseits eine *Ermächtigungspraxis* darstellen können, andererseits aber auch latent von *Imperativen* (wie bspw. jenen der Selbstoptimierung) begleitet werden, die für die Religionspädagogik Fragestellungen aufwerfen. In Rückgriff auf die Überlegungen Giorgio Agambens und Walter Benjamins zu Fotografien soll aufgezeigt werden, dass es Umgangsweisen mit Fotografien geben kann, welche die Religionspädagogik in diesen Diskurs einbringen könnte und die einen *Beitrag zur Humanisierung digitaler Subjektivierungsprozesse* leisten könnten. (3)

In einem letzten Schritt soll diese Frage (nach einer Humanisierung digitaler Subjektivierungsprozesse) weitergedacht werden, indem nach den Möglichkeiten gefragt wird, inwiefern sich Anerkennungs- und Resonanzprozesse in der digitalen Kultur ereignen und welche Aufgaben einer Religionspädagogik in diesem Kontext zukommen könnten. (4)

2. Virtualität und christliche Ikonen – wie Bilder Lebenswelten prägen

2.1 Omnipräsente virtuelle Welten

Manchmal gelingt ein besseres Verständnis eines bestimmten Phänomens – wie eben jenes der Virtualität – wenn es aus einer größeren Distanz betrachtet wird. Vollkommen eingelassen in eine Kultur, können deren Eigenarten nur schwer wahrgenommen werden. Welche Möglichkeiten gibt es, die gegenwärtig

omnipräsente *Kultur der Digitalität* durch *Verfremdungen* wahrnehmen zu können, um damit auch ihre Besonderheit besser zu verstehen?

Ivan Illich hat bereits vor 30 Jahren erste Reflexionen über die enorme Zunahme virtueller Welten und deren Wirkungen auf Verständnisse des Mensch-Seins angestellt. Was aber sind virtuelle Welten, und wie können wir diese gerade in ihrer gesellschaftlichen Funktion besser verstehen? Wie bereits erwähnt, ist für Illich die Gegenwart durch eine Zunahme der Präsenz virtueller Welten geprägt. „In dieser neuen Welt werde ich andauernd mit Bildern konfrontiert, Fernseh-Bildern, Computervisualisierungen, Werbebildern, [...] und so fort.“ Diese *virtuelle* Präsenz in unserer Lebenswelt hat tiefgreifende Auswirkungen auf menschliche Wahrnehmungsmuster. „Und ich möchte behaupten, dass [...] *das Sehen* [Hervorhebung D.N.] zu etwas Anderem geworden ist als der Empfang von Bildern [...]. Eher geht es heute um eine Form der Teilnahme in virtuellen Welten, wo man tatsächlich in bewegte Bilder hineinsteigt und Virtualität zur eigentlichen Form der Objektivität wird. Das sind die Schritte bei der Entkörperung des Blickens.“⁶

Die Überlegungen von Illich scheinen – trotz des unterschiedlichen Zugangs – in Einklang mit der eingangs vorgebrachten Perspektive von Han zu stehen: Die ‚andauernde‘ Konfrontation mit Bildern auf der einen Seite scheint jene ‚Totalisierung des Imaginären‘ mitverursacht zu haben, von der Han ausgeht. Diese *Omnipräsenz an Bildern* bewirkt eine kulturelle Veränderung. Wir sind, so Illich, zu einer *Teilhabe an diesen Bildern* aufgefordert. Eine Begegnung, ein Hineintauchen in diese Bilder scheint vom Versprechen getragen, mehr über uns selbst, mehr über unsere Wünsche und unser Begehren zu erfahren. Mit Han können wir von einer Totalisierung dieser Bild-Welten ausgehen, in die wir uns gegenwärtig *hinbegeben* können.

2.2 Christliche *Ikonoskepsis* – das ‚Zaudern vor einem Denken in Bildern‘

Für Illich ist dies eine entscheidende *neue* Funktionsweise in der Geschichte des Bildes. Er versucht dies zu verdeutlichen, indem er andere Möglichkeiten, wie Gesellschaften mit Bildern umgehen bzw. umgegangen sind, entfaltet. Als Beispiel möchte ich Illichs Reflexionen über die Bedeutung von *Ikonen* im christlichen Denken anführen. Obwohl die Entwicklung des Christentums nicht durch ein Bildverbot gekennzeichnet ist, spricht Illich dennoch von einer grundlegenden *Ikonoskepsis*, die das frühe Christentum geprägt hat, *d.h.* ein Zaudern „ange-

6 ILLICH, Ivan: In den Flüssen nördlich der Zukunft. Letzte Gespräche über Religion und Gesellschaft mit David Cayley, München: C.H. Beck 2006, 134.

sichts des bildhaften Denkens, des Denkens in Bildern.“⁷ Welche ‚Funktionsweise‘ haben Ikonen in solch einem bilderskeptischen Denken, welche Bedeutung kommt ihnen für das menschliche Zusammenleben zu?

In Illichs Perspektive – er folgt hier der Interpretation des Johannes von Damaskus – stellen Ikonen keine Möglichkeit dar, in eine andere Welt abzutauchen. Vielmehr stellen sie eine *Schwelle* dar, „an der der Künstler anbetend eine Andeutung der Herrlichkeit hinterließ“⁸. Ein Bild als Schwelle zu verstehen, erscheint heute befremdlich, für die Akzeptanz des Bildes in der christlichen Tradition war es jedoch entscheidend. Was bedeutet es, ein Bild, eine Ikone als eine Schwelle wahrzunehmen? Illich verdeutlicht dies auf poetische Weise. Dort, wo sich das Subjekt vor das Bild der Ikone stellt, „berührt der Anbetende nicht nur mit den Augen das, was jenseits der Schwelle liegt, die die Ikone darstellt, sondern er bringt auch die Vermischung seines Blicks mit dem Fleisch des Auferstandenen zurück.“⁹ Was möchte Illich damit zum Ausdruck bringen? Zunächst kann man sagen: Die Ikone stellt eine Möglichkeit dar, *mehr* zu sehen als (immanent) *da* ist (sie ermöglicht, in christlichem Denken, das An-Sehen des Messias, sie zeigt ein Gesicht desjenigen, der im Grunde nicht darstellbar ist). Mit Hilfe der Ikone kann eine rein immanente Perspektive der Welt aufsprengt werden. Dieses ‚mehr‘, das die Ikone ermöglicht, besteht jedoch nicht in der Erkenntnis einer abstrakten oder objektiven, meta-physischen, d.h. ent-körperlichten und somit *virtuellen* Wahrheit. Es findet vielmehr ein *Blickwechsel* statt, das Subjekt erfährt ein *Ange-sehen-werden* aus einer Perspektive ‚jenseits‘ dieser Welt. In der Vergegenwärtigung des Messias in der Ikone wird dem Subjekt nicht Weltflucht ermöglicht, sondern ein anderes *Wahrnehmen* der eigenen Welt eröffnet. Es handelt sich um ein *neues Sehen*, das die Begegnung mit der Ikone dem Subjekt zu ermöglichen scheint. Das Ikonen-Bild ermöglicht dem Subjekt, mit den Augen des Anderen bzw. unter den Augen Gottes die Welt wahrzunehmen.

2.3 Ikonen und virtuelle Welten in ihren jeweiligen Funktionsweisen

Die Ikone scheint dadurch gekennzeichnet, dass sie eine *Unterbrechung* der Immanenz ermöglicht, einen minimalen Abstand zur Welt einspeist, ohne diese jedoch zu entwerten. Vielmehr scheint Sie eine Möglichkeit darzustellen, den Blick auf diese Welt zu schulen. Die Ikone ‚funktioniert‘ so, dass sie ein tieferes Sehen und Erkennen der Dinge bzw. der Welt ermöglichen soll.

7 EBD., 138.

8 EBD., 141.

9 EBD., 141.

Wenn wir den Blick nun wieder auf die Omnipräsenz der virtuellen Welten lenken, können wir feststellen, dass Bilder in der Kultur der Digitalität etwas vollkommen Anderes darstellen; sie sind keine Schwellen, sondern sie stellen eigene Welten dar. Ein ‚Vorläufer‘ heutiger virtueller Welten, das Stereoskop, kann diesen entscheidenden Unterschied in der Funktionsweise besser verdeutlichen. Man könnte sagen, dass Stereoskope in ihrer Bauweise an ein umgedrehtes Panoptikum erinnern: Ein runde, uneinsehbare Konstruktion mit Stühlen vor den ‚Gucklöchern‘, auf welche sich die Menschen setzen können und – mit den Augen gebannt auf den Bildschirm - sich ‚die Wirklichkeit‘ mit Hilfe von Bildern ansehen. Diese virtuellen Räume scheinen die Wirklichkeit zu enthalten, und die Menschen versammeln sich um diese Bilder, um diese sehen zu können. Sie sind dabei Sinnbild für die Tendenz, dass in der Geschichte des Bildes „die Wirklichkeit immer mehr mit ihrer objektiven Repräsentation [in den Bildern, Anm.] gleichgesetzt wurde.“¹⁰

Die virtuellen Räume haben sich in den letzten einhundert Jahren bis heute weiterentwickelt. Sie sind von einer ‚Attraktion‘, wie sie noch die Stereoskope darstellten, zu einer „Allgegenwart [geworden], aus denen wir unsere Erkenntnis beziehen sollen.“¹¹ Den Verweis auf die Erkenntnis ist m.E. so zu lesen, dass diese virtuellen Räume massiv unsere Wissens- und Wahrnehmungsstrukturen prägen.

„Vielleicht ist nun klarer geworden, weshalb ich ausführlich über Ikonen sprach. In der Ikone sah man eine Schwelle zu einer Überwirklichkeit, in die nur der Glaube hineinführen konnte. Der virtuelle Raum lädt dich ein, in ein Nirgendwo hineinzusehen, in dem niemand leben könnte. Die Ikone, würde ich sagen, fördert mein Vermögen, die Not eines Elendsquartiers zu sehen, in einem Bus oder beim Spaziergang durch die Straßen von New York gegenwärtig zu sein. Sie hilft mir, ein bisschen Licht aus dem Jenseits auf die zu werfen, die ich mit meinem Blick berühre. Andererseits bringt mich das Erlebnis des virtuellen Raums dazu, das zu sehen, was an anderen virtuell und entkörper ist.“¹² Dieser Hinweis bedeutet, dass der Ikone die Möglichkeit inne zu wohnen scheint, das Subjekt dabei anzuleiten, die Gegenwart mit einem ‚Blick des Evangeliums‘ wahrzunehmen und wertzuschätzen. Das Ikonen-Bild verweist den Blick der/des Betrachter/s/in auf die Welt zurück („du kannst keine Wahrheit hinter dem Bild finden“), und lässt die Immanenz in einem neuen Glanz erstrahlen. Die Virtualität riskiert

10 ILLICH 2006 [Anm. 8], 144.

11 EBD., 146.

12 EBD., 146.

für Illich dagegen in einer massiven Ent-Körperung der Wirklichkeit zu bestehen, indem sie einen Raum anzubieten scheint, in welchem eine ‚bessere‘ Realität erblickt werden kann (‚du musst über die Welt hinaus- bzw. hinwegsehen, um zur Wahrheit zu kommen‘). Die Religionspädagogik ist heute mit der Tatsache konfrontiert, dass sich Jugendliche zunehmend selbstverständlich in solchen virtuellen Welten bewegen, sich in ihnen imaginär, d.h. mit Hilfe von Bildern, verorten und auszudrücken versuchen. Wie geschieht Subjektwerdung unter diesen veränderten Vorzeichen? Führen virtuelle Welten tatsächlich zu einer Ent-Wertung der Wirklichkeit, wie es Illich zu suggerieren scheint?

3. Subjektwerdung in einer optimierten Realität – die Funktion digitaler Bilder und mögliche religionspädagogische ‚Unterbrechungen‘

3.1 Das Imaginäre als die schönere Realität

Mit Hilfe der Analysen Illichs konnte nachgezeichnet werden, dass virtuelle Welten nicht einfachhin ‚neutrale‘ Gebilde darstellen, sondern ihnen eine enorme politische Tragkraft zukommt: Der digitale Raum bildet Welt nicht einfach ab, sondern wird zum entscheidenden Referenzpunkt für die analoge Welt. Diese *scheinbare* Umkehrung der Welten spiegelt sich auch in Byung-Chul Hans Analyse wider: „Heute sind Bilder nicht nur Abbilder, sondern auch Vorbilder. Wir flüchten uns in die Bilder, um besser, schöner, lebendiger zu sein. [...] Das digitale Medium vollendet jene ikonische Umkehrung, die die Bilder lebendiger, schöner, besser erscheinen lässt als die als mangelhaft wahrgenommene Realität: `Beim Anblick von Kaffeehausbesuchern bemerkte jemand nicht zu Unrecht: „Sehen Sie doch, wie tot sie wirken; in unserer Zeit sind die Bilder lebendiger als die Menschen.“ Eines der Kennzeichen unserer Welt ist vielleicht diese Umkehrung: unser Leben folgt einem verallgemeinerten Imaginären. Nehmen Sie die Vereinigten Staaten: alles verwandelt sich dort in Bilder: es gibt nur Bilder, es werden nur Bilder produziert und konsumiert.’ (Roland Barthes, Die helle Kammer, 124.)“¹³

3.2 Jugendliche und ihre ‚Images‘

Es ist allgemein bekannt, dass Bildern – bzw. im Kontext der Selbst-Darstellung auf Social-Media-Plattformen sind dies vor allem Fotografien – in der digitalen Kultur die Fähigkeit zuwächst, die Welt und das eigene Ich mitunter ‚schöner und

13 HAN 2013 [Anm. 5], 40.

lebendiger' erscheinen zu lassen. Gerade Jugendliche scheinen im Kontext der Digitalität mit den Möglichkeiten der Bild-Bearbeitung Werkzeuge bzw. Optionen zu besitzen, ihr *Bildnis* selbst zu gestalten und zu erproben, d.h. eigene ‚Images‘ zu kreieren. Vor dem Horizont der Überlegungen Judith Butlers zu performativen Akten kann darauf hingewiesen werden, dass die digitale Kultur den Subjekten Möglichkeiten gibt, sich selbst mit Hilfe von Bildern zu entwerfen und dabei über gängige Rollenzuschreibungen und über stereotype Inszenierungen hinausgehen¹⁴. Die Gestaltungsmöglichkeit des eigenen Selbst-Bildes, das performative Sich-Gestalten und Sich-Zeigen in einer andauernden Kreierung von Bildern scheint postmodern eine fundamentale Möglichkeit der Selbst-Ermächtigung zu sein und ist daher auch als eine *Befreiungspraxis* zu lesen, die – gerade für jugendliche Subjekte – enorm bedeutsam erscheint.

Hingewiesen werden muss jedoch auch auf kontextuelle Verortungen dieser scheinbar kreativen Praxis, die unter dem Slogan der ‚individuellen Freiheit‘ auftritt. Eine achtsame Wahrnehmung ist für die Religionspädagogik deshalb gefordert, da diese Gestaltungsfreiheit der Subjekte mit Hilfe von Bildern grundlegend neoliberale Züge aufweist. Die Arbeit am Selbstbild, das ‚kreative‘ Gestalten seiner Selbst mit Hilfe von Bildtechniken ist daher ständig der Möglichkeit ausgesetzt, „lediglich die Reproduktion eines Fremdbilds zu sein“¹⁵, da sich die „Akteure an den Selbstentwürfen des Marktes („Fremdbilder“) [orientieren], die durch Vorbilder (Stars/Models) verkörpert werden und diese als ihre eigenen Selbstentwürfe („Selbstbilder“) [übernehmen]“.¹⁶ Der Selbst-Ausdruck der Jugendlichen folgt dabei „den bekannten vorgegeben Marktästhetiken“.¹⁷ Denn der Filter verwandelt Realität in Design, und dieses wirkt als ein „kulturelles Feld, das sich über die Gesellschaft als Ganze gelegt hat [...] [und] in welcher Störendes an die Ränder verdrängt wird.“¹⁸ Ein solcher Prozess zeigt deutlich, wie die Realität systematisch durch einen bestimmten Imperativ, nämlich jenen zur optimierten Selbst-Inszenierung, überformt wird.

Es wird deutlich, dass Ökonomie und digitale Kultur in einer engen Wechselbeziehung stehen: „Die Erfolgsgesellschaft schwört uns auf das Marktgängige ein.

14 Für diesen Hinweis der Bedeutung performativer Akte in diesem Kontext bin ich Johannes Brunner dankbar. Zur Performanz vgl. etwa BUTLER, Judith: *Undoing Gender*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2004 oder auch ATHANASIOU, Athena / BUTLER, Judith: *Die Macht der Enteigneten. Das Performative im Politischen*, Zürich / Berlin: diaphanes, 2014.

15 FUCHS, Monika E.: Sehen und gesehen werden – religionspädagogische Impulse zum Spannungsfeld von Selbstbild, Abbild und Ebenbild, in: GOJNY, Tanja / KÜRZINGER, Katrin S. / SCHWARZ, Susanne: *Selfie – I like it. Anthropologische und ethische Implikationen digitaler Selbstinszenierung*, Stuttgart: Kohlhammer 2016, 137–151, 141

16 NEUMANN-BRAUN, Klaus: *Internet und Gesellschaft – gegenwärtige Herausforderungen und aktuelle Forschungsergebnisse*, zitiert nach: FUCHS 2016 [Anm. 17], 141.

17 EBD., 141.

18 STALDER 2017 [ANM. 1], 65.

Die Erfolgsgesellschaft funktioniert völlig anders als die traditionelle Leistungsgesellschaft. Hier gilt, wer nicht auffällt, fällt durch. In der Erfolgsgesellschaft geht es darum, sich möglichst gut zu verkaufen. Perfekte Selbstinszenierung ist oft wichtiger als die Leistung, die man erbringt. Wem es nicht gelingt, sich in den Aufmerksamkeitshorizont anderer vorzuarbeiten, hat sich umsonst bemüht. [...] Der zeitgenössische Erfolgsmensch übt sich also in ‚Selfmarketing‘. Im Zugriff auf kulturelle Skripte, die das Marktförmige akzentuieren, kreiert er ganz gezielt eine ‚Persönlichkeitsfassade‘, mit der sich punkten lässt. Hier zeigt man sich so, wie man glaubt, dass man von anderen gesehen werden sollte. Wie man wirklich ist oder auch wie man sich gerade fühlt, interessiert im erfolgsgesellschaftlichen Szenario niemanden [...].¹⁹

3.3 Religionspädagogischer Einspruch gegen die Totalisierung verfügbarmachenden Denkens

Im Übergang zu den digital reproduzierten Fotografien scheint eine fundamentale Verschiebung stattzufinden: Es wird dem Selbst möglich, unendlich viele Bilder von sich zu machen, sich regelrecht zu entwerfen und das Selbst digital bildhaft, d.h. imaginär, zu konstituieren. Zentrales Kennzeichen digitaler Fotografie ist daher die Möglichkeit einer Über- und Bearbeitung, d.h. einer potentiellen Optimierung von Bildern. Es scheint keine Grenzen bei deren Gestaltbarkeit zu geben, d.h. alles scheint in den Horizont einer Verfügbarkeit zu rücken. Es ist nicht zufällig, dass Hartmut Rosa diese Ausbreitung *verfügbarmachenden Zugriffs auf Welt* als ein Grundzeichen der Moderne begreift.²⁰

Religionspädagogisch ist dies vielleicht die entscheidende Pointe: Im Kontext von Digitalität wird eine kulturelle Atmosphäre geschaffen, in welcher sich (jugendliche) Subjekte tagtäglich bewegen, in welcher aber so etwas wie *Unverfügbarkeit* zunehmend fraglich und unverständlich wird.

Für den religionspädagogischen Diskurs stellt die Unverfügbarkeit dagegen eine zentrale Achse dar. Es stellt sich die Frage, welche religionspädagogischen Akzente im Rahmen dieser neuen Subjektivierungsprozesse, welche in dieser Atmosphäre allgemeiner ‚Verfügbarkeit‘ stattfinden, gesetzt werden können. Eine Möglichkeit könnte darin bestehen, subversiv *Momente einer Unverfügbarkeit* in Bildungsprozesse einzuspeisen, gerade auch dort, wo es um Subjektivierungsprozesse mit Bildern, d.h. auch um die Frage nach dem Menschlichen vor

19 GROSSEGER, Beate: Zwischen Freakout und Normcore. Jugend und Jugendkulturen in den späten 2010er Jahren, in: Österreichisches Religionspädagogisches Forum 25/1 (2017) 7–16, 10.

20 Vgl. ROSA, Hartmut: Unverfügbarkeit, Wien / Salzburg: Residenz 2018.

dem Kontext des Mediums der Fotografie geht. Um eine solche subversive Möglichkeit zu illustrieren, könnten die Reflexionen Walter Benjamins und Giorgio Agambens über Fotografien hilfreich sein.

3.4 ‚Materielle Spuren des gewesenen Augenblicks‘ – Fotografien und ihr (politischer) Anspruch. Eine subversive Lesart

In Benjamins Lesart sind Fotografien keine bloßen Abbildungen des Geschehenen. Vielmehr scheinen sie etwas von dem zu bewahren, das sich einmal ereignet hat, d.h. Spuren der Vergangenheit haben sich in der Fotografie gleichsam materialisiert, in ihnen findet sich eine „materielle Spur des gewesenen Augenblicks“²¹. Für Agamben, der Benjamins Thesen weiterdenkt, besteht die politische Bedeutung von Fotografien darin, dass sie einen *Anspruch* an uns stellen können: Durch die Ablichtung von Ereignissen, Menschen und Objekten auf ein Foto wird es gegenwärtigen und zukünftigen Generationen ermöglicht, mit eben diesen Ereignissen aus der Vergangenheit in eine Beziehung zu treten. „Das fotografierte Subjekt verlangt etwas von uns. [...] Auch wenn der fotografierte Mensch heute vollkommen vergessen wäre, und auch wenn sein Name für immer aus dem Gedächtnis der Menschen ausgelöscht wäre – also trotzdem [...] verlangt dieser Mensch, dieses Gesicht seinen Namen, verlangt, daß man ihn nicht vergißt.“²²

Der Anspruch, den die fotografierten Menschen an die BetrachterInnen stellen, kulminiert in der Hoffnung, von diesen erinnert zu werden. Gleichzeitig bleiben sie in gewisser Weise in einer Sphäre der Unverfügbarkeit. „Selbst wenn wir versuchen uns an die abgebildete Person zu erinnern, zu fragen, was wohl ihre Fragen, Ängste, Freuden oder Hoffnungen waren, selbst dann sperrt sich dieses Foto dagegen, dass wir mit unseren Antworten den gestellten Anspruch erfüllen könnten.“²³

Was genau berührt in diesen Bildern? Der Anspruch, der in diesen Fotografien erblickt werden kann, ist gewirkt durch etwas zutiefst Menschliches. In gewisser Weise ist es die *Sterblichkeit* der Menschen, die durch die Fotografien deutlich wird. Die *Wahrnehmung dieser Vergänglichkeit durch die RezipientInnen* ist genau jener Anspruch der Bilder, von dem Agamben spricht. Dies zeigt sich etwa daran, dass als Motiv für zahlreiche der frühen Fotografien der *Friedhof* als ihr geeignetster Ort erschien.

21 WEIGEL, Sigrid: Walter Benjamin. Die Kreatur, das Heilige, die Bilder, Frankfurt a.M.: Fischer 2008, 315.

22 AGAMBEN, Giorgio: Profanierungen, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2005, 20.

23 NOVAKOVITS, David: Profanierungen, Wien 2013 (= Masterarbeit Universität Wien).

In Walter Benjamins Betrachtungen der Fotografien von David Octavius Hill, der viele seiner Fotografien auf dem Friedhof aufnahm (Benjamin bezieht sich auf ein 1843 aufgenommenes Foto mit dem Titel „Auf dem Friedhof von Greyfriars in Edinburgh“) ,wird dies deutlich: „Geringere Lichtempfindlichkeit der frühen Platten machte eine lange Belichtung im Freien erforderlich. Diese wiederum ließ es wünschenswert scheinen, den Aufzunehmenden in möglicher Abgeschiedenheit an einem Orte unterzubringen, wo ruhiger Sammlung nichts im Wege stand. [...] Das Verfahren selbst veranlaßte die Modelle, nicht aus dem Augenblick heraus, sondern in ihn hinein zu leben; während der langen Dauer dieser Aufnahmen wuchsen sie gleichsam in das Bild hinein.“²⁴ Die Sterblichkeit der Menschen scheint die ‚heimliche Textur‘ der frühen Fotografien auszumachen, die durch die technische Reproduktion gerade nicht getilgt, sondern vielmehr erst zum Vorschein kommen konnte. Für Agamben ist diese Wahrnehmung der Vergänglichkeit jenes zentrale Element, das sich in den Fotografien widerspiegelt und zu deren Anerkennung wir immer wieder angerufen sind.

Diese Überlegungen, die Vergänglichkeit, Unverfügbarkeit und Fotografie zusammen zu denken versuchen, könnten Ausgangspunkt sein für eine Arbeit mit Jugendlichen, bei der nach dem *politischen* Anspruch von Fotografien gefragt werden könnte, und ob sich (subversive) Möglichkeiten des digitalen Bildgebrauchs finden lassen bzw. eine Verfremdung jenes Blickwinkels ermöglichen, welcher auf eine optimierende Selbstinszenierung ausgerichtet ist.

4. An-Sehen. Das Begehren nach Anerkennung in einer digitalen Kultur

4.1 Eine ‚tiefe Traurigkeit‘

Trotz der skizzierten möglichen Einwände sind imaginäre Selbst-Inszenierungen durch eine hohe Popularität gekennzeichnet. Worin liegt diese Faszination?

Die wesentliche Antwort auf diese Frage könnte vielleicht in dem Verstehen des Wunsches bestehen, „inwiefern es zum Menschsein konstitutiv dazu gehört, im ‚Angesicht von Anderen‘ zu leben.“²⁵ Dieser Wunsch bleibt in einer digitalen Kultur nicht nur weiterhin bestehen, sondern wird vielmehr verstärkt ausgedrückt: Es geht um das Begehren nach Anerkennung bzw. das Begehren, vom Anderen gesehen und anerkannt zu werden. Hartmut Rosa spricht davon, „dass sich die

²⁴ BENJAMIN 1995 [Anm. 26], 372.

²⁵ GOJNY, Tanja: Mir gegenüber – vor aller Augen. Selfies als Zugang zu anthropologischen und ethischen Fragestellungen, in: GOJNY, KÜRZINGER, SCHWARZ 2016 [Anm. 18], 15–43, 30.

Sehnsucht, gehört und gesehen zu werden, seine Stimme hörbar zu machen und mit anderen in Beziehung zu setzen, stark in die sozialen Medien verlagert²⁶. Hier stellt sich die grundlegende Frage, ob visuelle Selbstinszenierungen, welche auch in dieser Hoffnung vorgenommen werden, dieses Begehren nach Anerkennung einlösen können.

Irritierend könnte die Analyse des italienischen Psychoanalytikers Massimo Recalcati über jugendliche Selbstinszenierungen im digitalen Raum erscheinen: „Aus vielen dieser Fotografien dringt eine tiefe Traurigkeit hervor. Das eigene Leben wird ausgestellt, [...] weil ohne diese Darbietung sie [die Jugendlichen, Anm.] Gefahr zu laufen scheinen, nicht zu existieren, bloß ein Schatten ohne Leben zu sein.“²⁷ Warum betont Recalcati eine ‚tiefe Traurigkeit‘ dieser Bilder, wo sie doch in der Mainstream-Wahrnehmung gerade durch Fröhlichkeit und glückliche Momente, durch Coolness und Selbstsicherheit auffallen?

4.2 Die Last, sich permanent zu inszenieren

Hartmut Rosa spricht von den sozialen Medien zwar als „Projektionsflächen und Suchfelder[n] für Resonanzbeziehungen [...] indem der User versucht, Antwortbeziehungen zu etablieren.“ Jedoch stellt sich aus seiner Sicht die Frage nach der Qualität dieser Resonanzbeziehungen – angesichts der (geheimen) Imperative der optimierten Selbstinszenierung und einer *Steigerungslogik*: „Wir alle wissen, wie relevant es uns erscheint, wie viele Leute einen Post auf Facebook oder einen Tweet gesehen, geliked, geteilt oder beantwortet haben. Sobald es weniger sind als beim letzten Mal, entsteht das Gefühl, dass etwas mit unserer Weltbeziehung nicht stimmt. In dem Moment, in dem sich Aufrufe, Follower oder Likes quantifizieren lassen, entwickelt sich eine Verhaltensweise, die ganz der Steigerungslogik entspricht.“²⁸ Die Möglichkeiten der Vervielfältigung von Beziehungen geht mit dem Druck einher, sich selbst sichtbar zu machen.²⁹ „Der Einzelne muss viel und kontinuierlich kommunizieren, um sich innerhalb der Felder und Prakti-

26 ROSA, Hartmut: Resonanzen im Zeitalter der Digitalisierung, in: MedienJournal 1 (2017) 15–25, 24.

27 RECALCATI, Massimo, Se il selfie diventa senza rete adolescenza e sofferenza, in: https://scuola.repubblica.it/blog/tema/se-il-selfie-diventa-senza-rete-adolescenza-e-sofferenza/?refresh_ce [abgerufen am 12.1.2020]. Obwohl Zusammenhänge zwischen Social Media und (psychischem) Wohlbefinden nicht einfach herzustellen sind, werden als negative Effekte „Symptome von Angststörungen und Depression“ genannt, die einhergehen „mit Gefühlen der Sorge, Nervosität und Unwohlsein, mit Schwäche, Unglück und Einsamkeit. Solche Symptome treten bei Jugendlichen wahrscheinlicher auf, die mehr als zwei Stunden täglich Social Media nutzen.“ (PIRKER, Viera: Social Media und psychische Gesundheit. Am Beispiel der Identitätskonstruktion auf Instagram, in: *Communicatio Socialis* 51/4 (2018) 467–480, 471.) Massiver negativer Einfluss auf das eigene Körperbild, Cyberbullying und die Angst, etwas zu verpassen, werden als weitere negative Effekte der Social-Media-Nutzung angeführt.

28 ROSA 2017 [ANM. 30], 24.

29 Großegger spricht von einem bestimmenden *pics or it didn't happen*-Prinzip und unterstützt dabei Byung-Chul Hans Feststellung, wonach das Imaginäre das kulturelle Grundmuster wird und in einer Umkehrung die neue Realität darstellt. Vgl. GROSSEGER 2017 [Anm. 22].

ken zu konstituieren, sonst bleibt er unsichtbar.“³⁰ Die eigene Sichtbarwerdung, d.h. auch das eigene Mensch-Sein, muss digital selbst hervorgebracht, selbst erzeugt werden. Dies scheint mir eine der radikalsten Transformationen einer Kultur der Digitalität zu sein, weil sie fundamental die Frage, wer der Mensch ist, verändert. „In der unablässigen Kommunikation als konstitutives Element der sozialen Existenz verschränkt sich persönliches Begehren nach Selbstkonstitution und Orientierung mit dem äußeren Druck, präsent und verfügbar sein zu müssen, zu einem neuen verbindlichen Anforderungsprofil.“³¹ Dies erscheint mir eine erste Antwort auf die Frage nach der Traurigkeit: *Die eigene Existenz muss selbst her- und ausgestellt werden.*

4.3 Digitale Welten: Resonanz- oder Echoräume?

Eine zweite Antwort auf diese Traurigkeit kann von der These ausgehen, dass für eine gelungene Anerkennung so etwas wie *Resonanz vom Anderen her* erfolgen muss. Anerkennung ist ein relationaler Prozess, oder wie Hannah Arendt es treffend formuliert: „Wahrheit gibt es nur zu Zweien.“³² Man muss daher die Frage stellen, ob digitale (Selbst-)Bilder, so wie sie etwa auf Twitter, Instagram usw. kommuniziert werden, tatsächlich einen Resonanzraum eröffnen oder nicht. Hartmut Rosa scheint daran zu zweifeln: „Resonanzbeziehungen sind nach meiner Beobachtung in der digitalen Kommunikation tendenziell selten. In zwei Zeilen auf Twitter fällt es schwer, die eigene Stimme hörbar zu machen und die Reaktion einer anderen Stimme zu bekommen, die uns wirklich persönlich berührt (und nicht etwa einfach verletzt) – die Resonanzbeziehung scheitert also von zwei Seiten aus. Angesichts dieses Faktes fehlt dem digitalen Austausch dann auch die Qualität der transformierenden Anverwandlung: Wir bleiben dabei stets dieselben und verhärten eher noch. Meine These dazu lautet, dass wir nicht Resonanzräume, sondern Echoräume etablieren.“³³ Man kann hier die Frage stellen, ob die digitale Kommunikation die Möglichkeit eine solch transformierende Anverwandlung eröffnet oder nicht.

4.4 Die imaginären Spiegel und der Mythos des Narziss

Diese Traurigkeit, von der Recalcati spricht, scheint also zumindest zweifach begründet zu sein: Zum einen in einer Steigerungslogik, die der eigenen Sichtbarwerdung zu Grunde liegt, zum anderen auch in einer strukturell wahrgenomme-

30 TALDER 2017 [Anm. 1], 137.

31 EBD., 137.

32 ARENDT, Hannah: Wahrheit gibt es nur zu Zweien. Briefe an Freunde, München: Piper 2013.

33 ROSA 2017 [Anm. 30], 24.

nen mangelnden Qualität der Resonanzbeziehung, die eine wirkliche Begegnung, d.h. auch die Möglichkeit eines ‚Sich-Anderswerdens‘³⁴, erschwert.

Als dritte Antwort soll der Hinweis Rosas aufgegriffen werden, wonach es sich seiner Beobachtung nach um Echo-Beziehungen denn um Resonanz-Beziehungen handelt. Der Hinweis auf das Echo kann bei uns eine assoziative Resonanz auslösen, indem wir nach dem Unterschied von Echo und Resonanz fragen. Mythologisch gesehen verweist die Nennung des Echos an den Mythos des Narziss, insofern das Echo in dieser mythologischen Narration in der Figur einer Nymphe auftritt. In Narziss finden wir eine von seinem Spiegelbild faszinierte Figur, welcher gerade von diesem Bild Anerkennung zu finden erhofft. Narziss, von Ovid als Jüngling geschildert, entdeckt im Gebirge eine unberührte Wasserquelle, an der er sich niederlässt. Dabei erblickt er sein eigenes Bild im Wasser, von dem er fasziniert ist, dem er seine ganze Aufmerksamkeit zu schenken beginnt und sich zunehmend darin vertieft. Die Faszination seinem Bild gegenüber wechselt sich ab mit einer ‚tiefen Traurigkeit‘. Er ist fasziniert davon, dass er sich selbst finden kann in einem Bild, „er sieht sich da, wo er selbst nicht ist.“³⁵ Der Spiegel scheint Narziss eine Möglichkeit der Selbst-Erkenntnis anzubieten. Eine aggressive Traurigkeit bricht sich jedoch dort Bahn, wo Narziss die Unmöglichkeit entdeckt, von diesem ‚anderen Bild‘ an-erkannt zu werden. Immer ist es bloß er selbst, der sich da in diesem ‚anderen‘ erkennt. In Anlehnung an Rosa könnte man den Mythos derart interpretieren, dass Narziss gerade an einem Mangel an Resonanz leidet, d.h. es ist der Mangel einer Stimme des/der Anderen, welcher ihn zu Grunde gehen lässt. Die *einzig* ‚andere‘ Figur in diesem Mythos ist die Nymphe mit dem klingenden Namen *Echo*. An dieser Figur lässt sich erkennen, in welche Rolle der/die Andere aus der Perspektive von Narziss schlüpfen muss, um in ‚seinem‘ Mythos auftauchen zu können: Der/die Andere wird zum/zur Echo-GeberIn der eigenen Selbstentwürfe degradiert.

Faszination und Traurigkeit stehen in diesem Mythos in einer dialektischen Spannung, verursacht durch die Versuche, sich mit Hilfe von Spiegel-Bildern zu identifizieren, d.h. eine Wahrheit über sich selbst zu entdecken, herauszufinden, wer man eigentlich ist. Die Frage, die sich hier stellen lässt, scheint zu lauten: Kann sich das Subjekt mit Hilfe von (digitalen) Spiegelungen besser verstehen lernen, oder bewirkt dieses digitale Spiegelkabinett bei den jugendlichen Subjekten deswegen eine tiefgreifende Verwirrung, weil es etwas verspricht, was es nicht ein-

34 Käte Meyer-Drawe kennzeichnet dieses *Anderswerden* als wichtiges Lernmoment für das Subjekt, als ein *Lernen als Erfahrung* und daher auch als zentrales Kennzeichen einer (Selbst-)Bildung. Vgl. MEYER-DRAWE, Käte: *Diskurse des Lernens*, München: Wilhelm Fink 2008.

35 PAGEL, Gerda: Jacques Lacan zur Einführung, Hamburg: Junius 1989, 25.

lösen kann: Sich selbst relational zu verstehen, ohne dass der/die Andere bloß zum Echo des eigenen Ichs wird?

Byung-Chul Hans Interpretation scheint diese Sichtweise zu stützen, wenn er das Smartphone als einen „digitale[n] Spiegel zur postinfantilen Neuauflage des Spiegelstadiums“ beschreibt. „Es eröffnet einen narzisstischen Raum, eine Sphäre des Imaginären, in der ich mich einschließe. Durch das Smartphone spricht nicht der *Andere*.“³⁶

4.5 Der Spiegel und das Ich

In der Abhandlung *Das Spiegelstadium als Bildner der Ichfunktion* untersucht Lacan die Bedeutung des (Spiegel-)Bildes für die Entwicklung des menschlichen Subjektes und die Bedeutung von Spiegelungen als Bildner des ‚Ichs‘. Der Spiegel erlaubt es dem Menschen, (sich) zu reflektieren, sich selbst wahrzunehmen und auch als Einheit zu begreifen. In diesem „Spiel der Identifizierung“³⁷ werden dem Subjekt Möglichkeiten eröffnet, sich selbst zu begegnen. Auf der anderen Seite muss betont werden, dass dem Versuch, sich selbst (bzw. das Ich) mit Hilfe von Spiegelungen (d.h. mit imaginären Präsentationen) zu erkennen, Grenzen gesetzt sind. Jeder Spiegel spiegelt verkehrt. Das Ich, das sich hier zu erkennen glaubt, sitzt einer Illusion auf, wenn es sein eigenes Spiegelbild als „ganzes Ich“ nimmt, da ihm vielmehr ein (Ideal-)Bild präsentiert wird, welches den fragmentierten Zustand des realen Ichs verklärt. Die Erkenntnismöglichkeit des Ichs mit Hilfe von Spiegelungen bleibt auf einer imaginären Basis, denn „das Subjekt kann sich in dieser Rückschau allein eines Bildes vergewissern, im Moment, wo es ihm gegenübersteht: des antizipierten Bildes, das es sich von sich selbst macht in seinem Spiegel.“³⁸ Die entscheidende Pointe für Lacan lautet daher: Jedes Sich-Erkennen ist gleichzeitig ein „fundamentales Verkennen“³⁹. Das Ich kann in diesen Spiegelungen niemals ganz zu sich kommen, es kann nie vollkommen ansichtig werden, es hat das Gefühl, dass es seinem ganzen, vollkommenen Bild nie entsprechen kann. Die Dialektik der Spiegelungen als Bildner des Ichs besteht darin, dass mit ihrer Hilfe erst so etwas wie ein Bild des Ichs hervortreten kann, andererseits dieses Bild letztendlich auch eine Täuschung ist.

36 HAN, 35.

37 PAGEL 1989 [Anm. 35], 24.

38 LACAN, Jacques, *Das Seminar Buch II. Das Ich in der Theorie Freuds und in der Technik der Psychoanalyse (1954-55)*, Olten: turia und kant 1980, 183.

39 PAGEL 1989 [Anm. 35], 25.

4.6 Subjektwerdung ohne die Anderen? Gefahren imaginärer Selbst-Konstruktionen

Verbleiben Subjektivierungsprozesse vornehmlich auf dieser imaginären Ebene, wird einer Deutung Raum gegeben, welche das Ich grundlegend ohne den anderen verstehbar macht. Dem Subjekt wird hier eine scheinbare Identität versprochen, die aber – gerade religionspädagogisch – zutiefst anfragbar ist. „Das nach Einssein mit seinem scheinbaren Selbstbild strebende Subjekt verschreibt sich nicht nur dem Zwang, beständig die Flamme seiner Faszination zu entfachen, sondern auch alles Identitätsbedrohende von dieser Faszination fernzuhalten. Da, wo das ‚Ich‘ sich selbst zu finden glaubt, hat das ‚Du‘ im Sinne des nicht dazugehörenden anderen keinen Platz mehr.“⁴⁰

Die Anderen werden bloß in der Rolle als Echo-GeberInnen anerkannt, was eine einseitige und gerade keine wechselseitige Anerkennungsstruktur widerspiegelt. „Damit liegt eine reine Echokammer vor, in der eine Verstärkung des Vorhandenen stattfindet, die aber nicht die transformative Qualität von Resonanzbeziehungen besitzt. Resonanz bedeutet die Begegnung mit einem unverfügbaren Differenten, mit einem Anderen, zu dem wir uns so in Beziehung setzen, dass wir uns in der Begegnung transformieren.“⁴¹

5. Religionspädagogische Resonanzen

Es sollte nachvollziehbar geworden sein, aus welchen Gründen die Religionspädagogik sich bemühen sollte, eine *Hermeneutik* dieser ‚neuen Stadt‘ zu entwickeln. Der Artikel hat versucht, bestimmte Dimensionen digitaler Kultur, v.a. in Bezug auf imaginär fundierte Subjektivierungsprozesse, kritisch zu beleuchten. Zusammenfassend sollen noch einmal drei Schwerpunkte hervorgehoben werden, welche der Religionspädagogik ‚zu denken geben können‘:

1. Virtuelle Welten sind Grundlage der digitalen Kultur. Imaginäre Welten, in die man eintauchen kann, begleiten menschliches Zusammenleben und das Aufwachsen jugendlicher Subjekte in einer großen Selbstverständlichkeit. Die Dialektik, die im Artikel zu heben versucht wurde, besteht darin, dass diese virtuellen Bild-Welten einerseits Ermächtigungsmöglichkeiten für Subjekte darstellen können, andererseits aber auch von Imperativen begleitet sind, welche das Subjekt einem zunehmenden Druck aussetzen, sich selbst zu entwerfen und dieses Selbst-Bild immer weiter zu optimieren. Es scheint daher

40 EBD., 34.

41 Rosa 2017 [Anm. 30], 24–25.

gefordert, so etwas wie eine digitale ‚Ikonoskepsis‘ zu etablieren, die in den Diskurs mit den Jugendlichen eingebracht werden muss. Die Faszination von Bildern scheint mitunter darin zu liegen, dass sie einen an einer anderen Welt-sicht teilhaben lassen. Die Gefährdung besteht darin, dass eine Resonanz auf diese Ein-Sichten in der digitalen Kultur nur in sehr verkürztem Ausmaß möglich ist, sodass bloß eine einfache Option übrig zu bleiben scheint: Entweder *gefällt* einem etwas oder eben nicht. Der Religionspädagogik scheint die Aufgabe zuzukommen, SchülerInnen einen Kommunikationsraum zu eröffnen, in welchem *auch mit Wörtern* gearbeitet wird. Das Wort ermöglicht die Eröffnung jenes Raumes zwischen Menschen, der über die Alternativen der Verschmelzung mit dem anderen oder seiner Ablehnung hinausgeht und damit für Subjektwerdungsprozesse notwendig ist.

2. In einer allgemeinen Sphäre zunehmender Verfügbarkeit steht die Religionspädagogik vor der Aufgabe, ein Gespür für Unverfügbarkeit in den Diskurs (in den Klassenräumen) einzubringen. Die Analyse der Überlegungen von Benjamin und Agamben hat zu zeigen versucht, dass auch Fotografien unter dieser Perspektive wahrgenommen werden können: Religionspädagogische Aufgabe in der digitalen Kultur scheint es zu sein, subversiv den Drift der Selbstoptimierung und Ich-verhafteten Selbstinszenierung zu unterbrechen und dagegen nach einer ‚schwachen Kraft‘ der Bilder zu fragen, in denen die Fragilität, Verletzlichkeit und eben auch die Unverfügbarkeit menschlichen Lebens ansichtig wird. Welchen (auch politischen!) Anspruch können Fotografien an die BetrachterInnen stellen?
3. Das Begehren nach Anerkennung ist ein wesentliches Triebmoment für die Selbst-Konstitution mit Bildern im digitalen Kulturraum. Es konnte gesehen werden, dass dieses Begehren nach Anerkennung durch eine Steigerungslogik und durch die Anforderung begleitet wird, sich permanent selbst zu inszenieren. Anerkennung erfolgt in diesem Sinne lediglich als Echo auf eine Leistung der Selbstinszenierung. Eine wesentliche Aufgabe scheint es daher zu sein, Anerkennungsräume zu öffnen, in welcher diese ‚traurigmachende‘ Illusion unterbrochen werden kann und in welcher Möglichkeiten eröffnet werden, Anerkennung anders zu denken als ein endgültiges Zu-sich-Kommen, sondern als ein offenes Geschehen in der je neuen Begegnung mit den Anderen.