



LIMINA

GRAZER
THEOLOGISCHE PERSPEKTIVEN

MÄCHTE DER ZUKUNFT



AUSGABE 2018 | 1:1

MÄCHTE DER ZUKUNFT

Editorial Board

Peter Ebenbauer
Reinhold Esterbauer
Christian Feichtinger
Isabella Guanzini
Andrea Taschl-Erber
Wolfgang Weirer
Christian Wessely

KARL-FRANZENS-UNIVERSITÄT GRAZ
UNIVERSITY OF GRAZ
Katholisch-Theologische Fakultät



Advisory Board

Kurt Appel (Fundamentaltheologie / Wien)
João Manuel Duque (Systematische Theologie / Braga, Portugal)
Claudia Gärtner (Praktische Theologie / Dortmund)
Branko Klun (Philosophie / Ljubljana)
Stefanie Knauss (Philosophie / Villanova)
Benedikt Kranemann (Liturgiewissenschaft / Erfurt)
Mirja Kutzer (Systematische Theologie / Kassel)
Andrea Lehner-Hartmann (Religionspädagogik / Wien)
Norbert Mette (Religionspädagogik / Dortmund)
Ilse Müllner (Biblische Theologie / Kassel)
Marcello Neri (Fundamentaltheologie / Flensburg)
Henning Schluß (Empirische Bildungsforschung und Bildungstheorie / Wien)
Christa Schnabl (Sozialethik / Wien)
Friedrich Schweitzer (Praktische Theologie / Tübingen)
Pierangelo Sequeri (Systematische Theologie / Mailand)
Jakub Sirovátka (Philosophie / Prag)
Frank Stern (Zeitgeschichte / Wien)
Laurens Ten Kate (Religionsphilosophie / Utrecht)
Angelika Wagner-Walser (Moraltheologie / Salzburg)
Hans-Ulrich Weidemann (Neues Testament / Siegen)

Autorinnen und Autoren dieser Ausgabe

Rainer Bucher (Graz)
Peter Ebenbauer (Graz)
Christian Ekhart (Graz)
Bernhard Grümme (Bochum)
Isabelle Jonveaux (Graz/Paris)
Maximilian Lakitsch (Graz)
Hans-Joachim Sander (Salzburg)
Walter Schaupp (Graz)
Andrea Taschl-Erber (Graz)
Georg Vogeler (Graz)
Christian Wessely (Graz)

Cover image

© Ruth Ebenbauer

This work is licensed under the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License. To view a copy of this license, visit <http://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>.



Unterstützerinnen und Unterstützer



Editorial	Peter Ebenbauer	7
	Editorial	
	<i>Editorial</i>	9
Programme	Peter Ebenbauer	11
	LIMINA – Grazer theologische Perspektiven	
	Eine programmatische Skizze	
	<i>LIMINA – Theological perspectives from Graz</i>	17
	<i>A programmatic overview</i>	
Items	Rainer Bucher	22
	Die aktuelle Logik der Welt	
	Wie wir regiert werden	
	Peter Ebenbauer und Isabelle Jonveaux	47
	Zwischen Selbstermächtigung und Unterwerfung	
	Rituelle Praxis als Machtfaktor in spätmoderner Zeit	
	Andrea Taschl-Erber	68
	Die Macht der Ohnmächtigen	
	Eine biblisch-theologische Spurensuche	
	Maximilian Lakitsch	92
	Religion und Konflikt in den Internationalen	
	Beziehungen	
	Herausforderung Naher Osten und Nordafrika	

Hans-Joachim Sander | 114

Gebrochenes Ver(-)sprechen

Der Glaube der Kirche, ihr sexueller Missbrauch und
die Macht der Scham

Bernhard Grümmе | 141

Der Religionsunterricht zwischen Macht und Bildung

Perspektiven für seine Zukunftsfähigkeit

Christian Ekhart | 164

Big Data und Metadaten

Georg Vogeler | 178

Religion aus Daten?

Zur digitalen Edition von religiösen Grundlagentexten

Christian Wessely | 199

Die Macht der Daten

Walter Schaupp | 212

Genom-Editierung als Schlüsseltechnik der Zukunft

Ethik im Spannungsfeld einer Analytik der (Bio-)Macht

Imprint | 233

Editorial



Herzlich willkommen auf den ersten Seiten von **LIMINA – Grazer theologische Perspektiven**, der neu gegründeten *online*-Zeitschrift der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Graz.

Zweimal pro Jahr wird **LIMINA** mit einer thematisch fokussierten Ausgabe an die Öffentlichkeit treten, um wissenschaftlich fundierte und innovative Beiträge zu brisanten Fragestellungen in Gesellschaft, Wissenschaft, Kultur, Politik und Religion vorzulegen. Mehr über die Charakteristik und das theologische Selbstverständnis von **LIMINA** erfahren Sie in der program-matischen Skizze, die den thematischen Beiträgen dieser Ausgabe voran-gestellt ist.

Das Schwerpunktthema dieser Startausgabe lautet „Mächte der Zukunft“.

Den Anfang macht *Rainer Bucher* mit der Frage, welche Logik in den Macht-konstellationen steckt, in denen wir uns gegenwärtig befinden. Neben einer differenzierten Analyse im Anschluss an Michel Foucault bietet er auch einen Ansatz für widerständige Strategien im Sog des kulturell hege-monialen Kapitalismus.

Peter Ebenbauer und *Isabelle Jonveaux* beschreiben in ihrem gemeinsam verfassten Beitrag aktuelle Veränderungsprozesse säkularer und religiöser ritueller Praktiken. Wenn auch an der Oberfläche neuer Ritualkulturen der Eindruck wachsender individueller Autonomie entsteht, so ist doch die Ge-schichte ritueller Unterwerfungsmechanismen noch nicht ausgestanden.

Andrea Taschl-Erber untersucht anhand exemplarischer biblischer Texte die Polaritäten von männlich und weiblich konnotierten Macht- und Ohn-machtserfahrungen. Dabei deckt sie eine kritische Spur des Denkens und

Handelns auf, die innerweltliche Herrschaftsansprüche durch eine transzendente, göttliche Instanz in Frage gestellt sieht.

Maximilian Lakitsch analysiert Machtverschiebungen angesichts globaler Flucht- und Migrationsbewegungen, eine Fragestellung, die nicht zuletzt die Zukunft des Friedensprojektes Europa gegenwärtig auf die härteste Probe seit dem Ende des Zweiten Weltkriegs stellt.

Hans-Joachim Sander beleuchtet bislang noch weitgehend vernachlässigte Aspekte sexuellen Missbrauchs in kirchlichen Kontexten. Er stellt die für die Zukunft der Kirche(n) elementare Frage nach der Scham.

Über den „Religionsunterricht zwischen Macht und Bildung“ schreibt *Bernhard Grümme*. Er liefert einen pointierten Beitrag zur kontrovers geführten Debatte um die Zukunft schulischer Bildung und die damit verbundenen (inter)kulturellen sowie (inter)religiösen Konfliktzonen.

Drei Beiträge widmen sich den Machtszenarien einer digitalisierten Zukunft. *Christian Ekhart*, *Georg Vogeler* und *Christian Wessely* bieten informative Analysen zum gegenwärtigen Stand der digitalen Revolution und stellen auf dieser Basis Potentiale sowie Gefahren (zukünftiger) digitalisierter Steuerungsmechanismen zur Diskussion.

Im abschließenden Beitrag dieser Ausgabe thematisiert *Walter Schaupp* die durch die sogenannte Gen-Schere auf breiter Basis eröffnete Möglichkeit der gezielten Umgestaltung des Erbgutes von Pflanze, Tier und Mensch. Er analysiert die damit brisant gewordene Frage nach einer Ethik der basalen Dimensionen des Lebens und stellt in diesem Rahmen aktuelle Argumentationslinien aus dem Sinnhorizont christlichen Glaubens zur Diskussion.

Ich freue mich, wenn Sie Ihr Interesse an [LIMINA](#) durch ausgiebige Lektüre stillen. Sie haben auch die Möglichkeit, sich über www.limina-graz.eu als Leserin bzw. Leser zu registrieren. Feedback ist jederzeit über die Adresse redaktion@limina-graz.eu willkommen.

tolle lege – nimm und lies

Ihr *Peter Ebenbauer*
Schriftleiter, im Namen des gesamten Herausgeberteams

Editorial



Welcome to the first edition of **LIMINA – Theological perspectives from Graz**, the new online journal of the Faculty of Catholic Theology at the University of Graz.

LIMINA is a biannual publication, each edition exploring a different focus by presenting scientific and innovative articles on topical issues in society, science, culture, politics and religion. This edition includes a programmatic overview that outlines the idea and theological concept behind **LIMINA**.

The theme of this inaugural edition is “Future Forces”.

Rainer Bucher kicks off the discussion by uncovering the driving forces behind the current power structures that govern us. Taking Foucault as a starting point, Bucher presents a nuanced analysis and offers an approach towards resistance against culturally hegemonic capitalism.

Peter Ebenbauer and *Isabelle Jonveaux* look at ongoing transformations in secular and religious rituals. Modern ritual practices may appear to increasingly support individual autonomy on the surface, however, mechanisms of submission still prevail underneath.

Andrea Taschl-Erber investigates the polarity between male and female experiences of power and powerlessness based on exemplary Bible texts. She reveals an element of critical thinking and action questioning intramundane claims to power through a transcendental and divine instance.

Maximilian Lakitsch analyses power shifts in the face of refugee and migration movements, which currently pose the biggest challenge for the European peace project since the Second World War.

* Translation:
Dagmar Astleitner MA
PRISM Translations, London

Hans-Joachim Sander highlights aspects of sexual abuse within the church that have so far been largely ignored. He raises a defining question for the future of the church: the question of shame.

Bernhard Grümme discusses “religious education between power structures and educational ideals.” This is a thoughtful contribution to the controversial discourse on the future of education within the contested contexts of (inter-)cultural and (inter-)religious questions.

Three articles explore power structures of a digital future. *Christian Ekhart*, *Georg Vogeler* and *Christian Wessely* each provide an informative analysis of the current state of the digital revolution and discuss the potential as well as the dangers of (future) digital control mechanisms.

In the final article of this edition, *Walter Schaupp* addresses the possibility of gene-editing plant, animal, and human DNA through the use of so-called gene scissors. He explores the highly relevant question of the fundamental ethics of life and discusses pertinent arguments from a Christian perspective on meaning.

I hope LIMINA proves to be an interesting and enriching resource for you. To access our online platform, please register on www.limina-graz.eu. We always welcome feedback, please contact us at redaktion@limina-graz.eu if you have any comments or suggestions.

tolle lege – take up and read

Peter Ebenbauer
Editor, on behalf of the editorial team

LIMINA – Grazer theologische Perspektiven

Eine programmatische Skizze



1. LIMINA: Schwellen

Welcher Programmatik soll eine neue theologische Zeitschrift im mitteleuropäischen Raum folgen? Der traditionelle Fächerkanon der Theologie ist umfangreich abgedeckt, ebenso tagesaktuelle Fragestellungen, die theologische, kirchliche und religiöse Interessen berühren. Eine andere Verortung ist also gefragt.

Die Zeitschrift LIMINA riskiert den Versuch, über klassische und konventionelle Konzepte theologischer Zeitschriften hinauszugehen.

Sie versteht sich als theologisches Denk- und Diskurslabor an den Schwellen neuer Konstellationen von Gesellschaften, Kulturen, Kirchen und Religionen. Dass sich gegenwärtig solche Schwellen zeigen, ist nicht von der Hand zu weisen, mehr noch: Die virulenten Veränderungen moderner Konstellationen weisen keine konsistenten Mechanismen mehr auf, sie sind ihrerseits unkalkulierbar geworden. Die Zeitschrift LIMINA verortet sich an jenen Schwellen, an denen die aktuellen Verschiebungen und Brüche akut wahrnehmbar werden. Sie tut dies im Bewusstsein, dass es keine festen Beobachtungsposten gibt, von denen aus ein ungestörter Blick auf bewegte Zeiten und Landschaften möglich wäre.

Schwellen-Orte aufzuspüren und von ihnen ausgehend neue Reflexionsprozesse anzustoßen, ist die Absicht von LIMINA.

Aus dieser Verortung lässt sich eine spezifische theologische Affinität ableiten: Theologie ist seit jeher eine Schwellenwissenschaft, die die Narrative, Überzeugungen, Hoffnungen und Praktiken von Gruppen und Ge-

sellschaften im Kontext ihrer immanenten und transzendenten Bezugsgrößen diskursiv begleitet – freilich in unterschiedlichen Positionierungen zu Vernunft und Rationalität. Wie sie sich selbst jeweils formiert, hat elementar mit allen diesen Bezugsgrößen zu tun. Dies führte im Lauf der Geschichte zu einer Pluralisierung im Sinn von spannungsvoll zueinander stehenden Theologien.

Gegenwärtig stehen Theologien aus unterschiedlichen Religionen und Traditionen in stark polarisierten Kraftfeldern, die von fundamentalistischen Ideologien bis hin zu kontextuell und transdisziplinär offenen sowie kritisch-rationalen Konzepten reichen.

Die theologische Positionierung von LIMINA orientiert sich an der Maxime des Zweiten Vatikanischen Konzils von der „Erforschung der Zeichen der Zeit im Licht des Evangeliums“ (GuS 4).

Damit steht sie in der Tradition konziliarer Theologie und folgt als Zeitschrift der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Graz dem von der Fakultät selbst gewählten Schwerpunkt *Theologie in den Kontexten der Gegenwart*.

LIMINA überschreitet die klassischen Fächergrenzen und sucht das intensive Gespräch mit nicht-theologischen Disziplinen.

Die Zeitschrift erkennt die angedeutete Schwellensituation als ein solches Zeichen der Zeit, mit der Konsequenz, ihre Diskurse über die klassischen Fächergrenzen und Methoden hinweg der aktuellen Veränderungsdynamik auszusetzen.

LIMINA bietet Beiträge und Perspektiven,

- die den wissenschaftlichen, ökumenischen und interreligiösen Weichenstellungen konziliarer Theologie im Sinn des Zweiten Vatikanums folgen;
- die sich von da aus kreativ und risikofreudig neuen Räumen und neuen Konzepten zuwenden;
- die sich selbst kritisch befragen lassen sowie ihrerseits innovative, kritisch-konstruktive Positionen entwerfen und erproben.

Dies ist nur im intensiven Gespräch mit nicht-theologischen Disziplinen, vorwiegend aus den Geistes- und Kulturwissenschaften, möglich. Deren

Rezeption und Integration ist ein wesentlicher Aspekt des theologischen Selbstverständnisses der Zeitschrift.

Als formale Kennzeichen dieser Positionierung verstehen wir die wissenschaftliche Qualität der Zeitschrift, ihre Offenheit für unkonventionelle methodische Zugänge und Experimente, ihre freie Zugänglichkeit für alle Interessierten im Sinn eines konsequent verfolgten *open access*-Konzeptes sowie ihre Attraktivität als Bildungs- und Publikationsmedium auch für jüngere Wissenschaftler_innen.

2. Die Situation offener Passagen

Der Titel der Zeitschrift weist also auf eine schwer überschaubare dynamische Passagen-Situation der Gegenwart und auf eine offene Passagen-Situation der Theologie hin. Darin spielt die plurale religiöse Signatur der Gegenwart eine bedeutende Rolle.

An jedem Ort und zu jeder Zeit scheint gegenwärtig ein individueller oder kollektiver Umbruch, eine Lebenswende, ein Statuswechsel, ein *change* möglich oder erforderlich zu sein.

Unterschiedliche religiöse, interreligiöse sowie religionswissenschaftliche Perspektiven darzustellen und zu diskutieren, ist ein wichtiger Bestandteil des Programms der Zeitschrift.

Theologien sind ihrerseits vielfach auf Übergangs- und Durchbruchserfahrungen und auf die damit einhergehenden Imaginationen, Geschichten und Symboliken verwiesen. Sie erforschen und reflektieren von Anfang an Passagen und Wechselwirkungen zwischen göttlichen und irdischen Wirklichkeiten oder Welten. LIMINA aktiviert dieses Charakteristikum theologischen Forschens und buchstabiert es neu: individuell-biographisch, gruppenspezifisch, politisch, ethisch, kulturell und religiös in jeweils ausgewählten Themen, die mit jedem Heft einen im Idealfall exemplarischen Durchgang durch eine virulente Problemlage gestatten.

- Mächte der Zukunft
- Neue Nationalismen und die Vision der einen Menschheit
- Das Phantom der Freiheit

sind exemplarische Themenschwerpunkte in der ersten Projektphase der Zeitschrift.

3. Arbeit an gesellschaftlichen Grenzzonen

Die Zeitschrift **LIMINA** ist bestrebt,

- Grenzgebiete aufzusuchen, wissenschaftliche Niemandsländer zu betreten, Fragen zu bearbeiten, die nicht gerne gestellt werden und doch von eminenter sozialer oder kultureller Bedeutung sind;
- gesellschaftliche Grenzzonen zu analysieren und zu kommentieren, an denen sich elementare Fragen der Mitmenschlichkeit, der Menschenrechte und der Würde jeder und jedes Einzelnen stellen;
- Orte des Konflikts zu betreten, um darin Anwaltin für Gerechtigkeit, Versöhnung, Leben und Zukunft für alle zu sein.

*Grenzzonen und ihre komplexen Problemstellungen versteht **LIMINA** als Konstruktionspunkte neuer Weltdeutungen und Handlungsoptionen, ohne daraus eine geschlossene Systematik des Denkens oder Handelns ableiten zu wollen.*

Vielmehr soll von solchen Grenzzonen her das systemkritische Bewusstsein geschärft werden, sowohl im Blick auf Gesellschaft und Politik, auf Religionen und Kirchen, auf Kultur und Bildung als auch auf die Wissenschaften und nicht zuletzt auf die Theologien selbst. **LIMINA** steht für eine systematisch offene Theologie, die um die konstitutive Rolle von Praxis und Tradition weiß und beides auf konstruktiv-kritische Weise in den Diskurs mit gegenwärtigen weltanschaulichen und wissenschaftlichen Positionen einbringt.

Die theologische Maxime lautet: Liebe in und zur Differenz.

Die theologische Maxime dafür lautet: Liebe in und zur Differenz, nicht weil Identität oder Einheit um jeden Preis zu dekonstruieren wären, sondern weil sie sich erst als in Freiheit und Liebe aufgehende Frucht der Anerkennung von Differenz bewähren können.

4. „Ad Limina“?

Kirchlich versierte Leserinnen und Leser werden mit dem Titel der Zeitschrift auch den Begriff „Ad Limina“ assoziieren. Die Bischöfe der römisch-katholischen Kirche sind verpflichtet, in gewissen zeitlichen Ab-

ständen zu einer *visitatio ad limina apostolorum* nach Rom zu kommen, um dem Papst sowie den römischen Dikasterien über ihre Diözesen zu berichten und eine Wegweisung für die Zukunft entgegenzunehmen. Die Verantwortlichen der Zeitschrift **LIMINA** sind allerdings keine Bischöfe und daher auch nicht zu solchen Rechenschaftsberichten verpflichtet.

***LIMINA** ist nicht zuerst eine kirchliche, sondern eine theologische Zeitschrift. Als solche steht sie freilich in einem spezifischen Verhältnis zu unterschiedlichen christlichen Kirchen.*

Die Zeitschrift ist Kommunikationspartnerin der Kirchen in der Region, in der sie angesiedelt ist, darüber hinaus aber auch überregional ökumenisch und interreligiös vernetzt. Ihr kirchlicher Ort ist so zu verstehen, dass sie auch für kirchliche Instanzen Erkenntnisse, Konzepte und Positionen zur Geltung bringt, die in den Binnenräumen kirchlicher Betriebsamkeit erfahrungsgemäß kaum generiert und dort nicht selten als unbequem empfunden werden. Nach außen hin vermittelt sie zugleich kritisch geklärtes Wissen aus jenen Glaubenstraditionen, denen sie sich zugehörig oder verwandt weiß.

Die Zeitschrift LIMINA versteht sich als diskursiv orientierter Katalysator religiösen Glaubens und Wissens.

Dabei sucht sie mit ihren biblischen, historischen sowie analytischen Ressourcen, die Verbindung zu den Ursprüngen und zu den vielfältigen Aspekten kirchlicher bzw. religiöser Traditionen lebendig zu halten. Sie steht an den Schwellen religiöser Glaubensgeschichten und hört dort auf jene Stimmen, die oft unerwartet und gegen alle Hoffnung Leben und Zukunft in sich bergen. Diese Stimmen verstärkt und übersetzt sie als Kommunikations- und Zukunftspotential in menschheitlichem Interesse.

5. Liminale Theologie

Das Programm der Zeitschrift **LIMINA** lässt sich als liminale Theologie charakterisieren. Im Diskurs mit pluralen religiösen Konzepten sowie mit säkularen Optionen bewegt sie sich an den Schwellen zukünftiger Konstellationen in Gesellschaft, Kultur und Religion. Dort versucht sie, Theologie als Wissenschaft an der Grenze und im Übergang zu praktizieren. Das hat

zur Konsequenz, dass sie das Risiko des Grenzgängertums eingeht und dabei auch manche als gesichert geltende Überzeugungen sowohl aus religiösen Traditionen als auch aus säkularen Quellen in Frage stellt.

Liminale Theologie verteidigt in ihren Grenzgängen stets die Argumente der Vernunft, ohne sich in einen reduktiven Rationalismus drängen zu lassen.

Sie hält aber auch die Schwelle zum Unsagbaren und zum nicht mehr Darstellbaren offen und versucht sich an einer Sprache, die an dieser Schwelle nach Ausdruck ringt. Sie erwartet Gott als die jede Grenze umfassende Quelle und Kraft – jenseits wie diesseits aller Grenzen.

Peter Ebenbauer
für das Herausgeberteam der Zeitschrift
LIMINA – Grazer theologische Perspektiven

LIMINA –

Theological perspectives from Graz

A programmatic overview*



1. LIMINA: Thresholds

What is the aim of a new theology journal in central Europe? The traditional canon of theology, as well as topical issues of theological, church, or religious concern are already extensively covered. This journal pursues an entirely new positioning within the field.

LIMINA dares to venture beyond traditional and conventional concepts of theology journals.

It serves as a think tank and discussion forum at the threshold to new constellations between societies, cultures, churches, and religions. It is evident that such thresholds continue to emerge. Even more so, the virulent changes in modern constellations do not follow a consistent pattern anymore, they have become unpredictable. *LIMINA* positions itself at the thresholds where current shifts and fractures are most evident. The journal approaches its subject with the awareness that there is no fixed viewpoint that allows for unimpeded observations across changing times and landscapes.

LIMINA sets out to uncover thresholds – places – and thus new departure points for reflection.

This positioning reflects a certain theological affinity: Theology has always been a threshold discipline providing discourse for narratives, beliefs, hopes and practices of groups and societies within the context of their immanent and transcendent reference points as an alternative position to reason and rationality. In turn, theology itself draws from all these points

* Translation:
Dagmar Astleitner MA
PRISM Translations, London

of reference. Over time, this resulted in a pluralisation creating different yet interrelated theologies.

Currently, theologies from different religions and traditions exist between highly polarised forces, from fundamentalist ideologies to contextually and transdisciplinary open, and critical-rational concepts.

The theological positioning of LIMINA honours the maxim of the Second Vatican Council in its duty of “scrutinizing the signs of the times and of interpreting them in the light of the Gospel” (Gaudium et spes 4).

This anchors LIMINA within the tradition of conciliar theology. As the journal of the Faculty of Catholic Theology at the University of Graz it also follows the faculty’s own focus on *theology in current contexts*.

LIMINA transcends traditional subject boundaries and encourages a close dialogue with non-theological disciplines.

The journal recognises the current situation of these thresholds as a sign of the times and thus moves the discourse beyond traditional boundaries between disciplines and methods towards changing dynamics.

LIMINA offers contributions and perspectives that

- honour the scientific, ecumenical, and interreligious orientation of conciliar theology in line with the Second Vaticanum;
- creatively and curiously investigate new spaces and concepts from that departure point;
- are open to critical examination, and develop and test innovative critical-constructive positions.

This can only be achieved in close dialogue with non-theological disciplines, especially the humanities and cultural sciences, whose perception and integration are an elementary aspect of the journal’s own theological concept.

This positioning is formally characterised by the journal’s scientific quality, openness to unconventional methods and experiments, open access to everyone, and engagement with young academics as an educational and publishing resource.

2. Open passages

The journal's title alludes to complex passages in the present and open passages within theology. The present religious pluralist signature plays a central role in this.

The world seems currently abound with possibilities of individual or collective upheaval, turning points, status quos being overturned, change.

Presenting and discussing different religious, interreligious, and theological perspectives is at the core of LIMINA.

Theologies often deal with experiences of transitions and breakthroughs, and related images, stories and symbols. They examine and reflect passages and interdependencies between divine and material realities or worlds from the beginning. LIMINA takes up this mantle of theological research and redefines its characteristics: individual-biographical, group-specific, political, ethical, cultural, and religious according to the chosen topics that ideally offer an exemplary passage through virulent issues in each journal publication.

- Future forces
- New nationalisms and the vision of one humankind
- The phantom of freedom

are exemplary key themes of the inaugural phase of the journal.

3. Social borders

LIMINA sets out to

- identify border areas, explore scientific no-man's-lands, ask unpopular questions that are of critical social and cultural importance;
- analyse and comment on social borders that raise fundamental questions regarding humanity and solidarity, human rights, and the dignity of each individual;
- intervene in conflicts as an advocate for justice, forgiveness, life, and a future for all.

LIMINA understands border areas and the complex issues surrounding them as an opportunity to construct new interpretations of the world and options for action without forcing a closed systematisation of thought and behaviour on it.

Rather, such border areas should inspire a system-critical awareness of society and politics, religions and churches, culture and education, as well as the humanities and theologies themselves. LIMINA stands for a systematically open theology conscious of the constitutive role of practices and traditions. It incorporates both aspects in its constructive-critical discourse with current ideological and scientific positions.

**The theological maxime is:
Love of and for differences.**

Its theological maxime is: Love of and for differences. Not because identity and unity should be dismantled at any cost, but because they need to blossom into respect through freedom and love in order to hold fast in the face of differences.

4. “Ad Limina”?

The journal’s title will remind readers familiar with church proceedings of the term “ad limina”. Bishops of the Roman Catholic church are required to regularly come to Rome for a visitation *ad limina apostolorum* to report to the pope and the Roman dicasteries on developments in their diocese and to receive direction for the future. However, the persons in charge of this journal are no bishops and, thus, are not bound by the same accountability.

LIMINA is primarily a theological journal. As such it is not in service of the church, but fosters a special relationship with different Christian churches.

The journal works with the local church in the region where it is based but also has ecumenic and interreligious ties across the country. Its role within the church is to introduce and highlight findings, concepts and viewpoints to ecclesiastical organisations, which from experience, are hardly considered within the confines of church activities or considered difficult subjects. At the same time, it communicates critically examined knowledge about traditions of the faith it is affiliated with to the outside world.

In its role, **LIMINA** uses its scriptural, historic and analytic resources to maintain the connection to the origin and diverse aspects of church and religious traditions.

**LIMINA is a discourse-oriented catalyst
for religious belief and knowledge.**

The journal is positioned at the thresholds of religious stories of faith and listens to the voices that speak of life and future despite all odds. It translates and amplifies the communicative and future-oriented potential of these voices in the interest of humankind.

5. Liminal theology

The programme of **LIMINA** can be described as liminal theology. In discourse with plural religious concepts as well as secular approaches the journal sits on the threshold to future social, cultural and religious constellations. The aim is to practise theology as an academic discipline at these borderlines and points of passage. Thus, **LIMINA** dares to cross between borders and investigate beliefs, including those often considered unassailable, from both sides – religious tradition and secular position.

**Liminal theology always defends reason in its border-crossings
without falling into the trap of reductive rationalism.**

It keeps the gate open to the unspeakable and the unimaginable and seeks to find a language that emerges at these thresholds. It awaits God as the source and force encompassing and transcending all borders on either side.

Peter Ebenbauer

On behalf of the editorial team

LIMINA – Theological perspectives from Graz

Rainer Bucher

Die aktuelle Logik der Welt

Wie wir regiert werden

DEUTSCH

ABSTRACT

Will man verstehen, wie das Verhalten von Individuen und Kollektiven in der entwickelten Moderne gesteuert wird, so ist es nützlich, bei einer spezifischen Form der Macht anzusetzen, die Foucault „Pastoralmacht“ nennt. Sie bringt, von der Kirche zum Staat gewandert, erst das moderne Subjekt im doppelten Sinne von *sujet* und Selbstbewusstwerdung des Einzelnen hervor. Das Subjekt ist nicht als Ort der Authentizität und Identität zu denken, sondern als geformt in spezifischen Machtstrukturen. Das gilt auch und besonders für das (neo-)liberale Konzept des „freien“ Subjekts, das in Selbstverantwortung und Selbstbestimmung sein Leben als unabschließbare Folge von Projekten gestalten und permanent optimieren muss. Bei diesem Subjekt setzen nun Herrschaftstechniken des aktuellen Souveräns, des kulturell hegemonial gewordenen Kapitalismus an, denen unter Rückgriff auf Analysen von Ulrich Bröckling, Eva Illouz oder Hartmut Rosa nachgegangen wird.

ENGLISH

*In order to understand what governs the behaviour of individuals and the collective in modern times a good starting point is the specific form of power that Foucault refers to as “pastoral power”. From church to state, it reveals the double aspect of the modern subject as a *sujet* and self-conscious individual. The subject is not defined by authenticity and identity, it is governed by specific power structures. The same holds especially true for the (neo)liberal concept of the “free” subject that autonomously and self-determinedly lives life as a sequence of infinite projects driven by the permanent need for optimisation. The subject is thus subjected to the dominance structures of the current paradigm – culturally hegemonic capitalism – which will be explored based on analyses by Ulrich Bröckling, Eva Illouz, and Hartmut Rosa.*

| BIOGRAPHY

Rainer Bucher ist Professor für Pastoraltheologie und Pastoralpsychologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Karl-Franzens-Universität Graz und Mitglied der Redaktion von feinschwarz.net.

| KEY WORDS

Christentum; Michel Foucault; Herrschaft; Kapitalismus; Pastoralmacht; Religion; Subjekt

1.

Wie werden wir regiert? Wie funktioniert die „Regierung der Lebenden“? Diese Frage stellte Michel Foucault in seiner Vorlesung am Collège de France im Frühjahr 1980 (Foucault 2014). Es ging dabei nicht um Fragen von Regierungsformen und Regierungstechniken im Sinne institutionalisierter politischer Herrschaft, sondern grundlegender um die Frage, wie das Verhalten von Individuen und Kollektiven in der entwickelten Moderne gesteuert wird.

Bei der Beantwortung dieser Frage nimmt das antike Christentum bei Foucault einen entscheidenden, weil extrem folgenreichen und wirkmächtigen Platz ein. Denn das Christentum brachte, so Foucault, nicht nur eine völlig neue Konzeption von Moral in die Weltgeschichte, sondern auch eine völlig neue Form religiöser Organisation und mit ihr eine ganz neue Form der Machtausübung und der Steuerung des Einzelnen.

Als „einzige Religion, die sich als Kirche organisiert hat [...], vertritt das Christentum prinzipiell, daß einige Individuen kraft ihrer religiösen Eigenart befähigt seien, anderen zu dienen, und zwar nicht als Prinzen, Richter, Propheten, Wahrsager, Wohltäter oder Erzieher usw., sondern als Pastoren. Dieses Wort bezeichnet jedenfalls eine ganz eigentümliche Form von Macht“ (Foucault 1987, 248).

Foucault nennt sie denn auch Pastoralmacht (vgl. Foucault 1987; Foucault 1994).

Die christliche Pastoralmacht hat einige Eigenschaften, die sie von den bis dahin bekannten Machtformen unterscheidet. Sie ist *selbstlos* im Unterschied zur Königsmacht, die andere für sich sterben lässt. Sie ist *individualisierend* im Kontrast zur juristischen Macht, die an Fällen, nicht am Einzelnen interessiert ist, und sie ist *totalisierend* im Unterschied zur antiken Machtausübung, die sich nur für spezifischen, nicht für umfassenden Gehorsam bis in Intimstes interessiert. Die neue christliche Pastoralmacht bezieht sich mithin auf *alles* im Leben und auf das *ganze* Leben.

Ihr zentrales Bild ist tatsächlich der Hirte, der bereit sein muss, sein Leben einzusetzen für die Schafe, ein Hirte, der jedes einzelne Schaf im Auge haben muss und daher den Verirrten nachgeht und den alles an jedem seiner Schafe interessiert. Der Beichtstuhl ist daher für die Pastoralmacht mindestens so wichtig wie der Altar. Das Wissen des Hirten über jedes seiner Schafe lässt seine Macht groß, invasiv und folgenreich werden, potentiell wirksam in jedem Augenblick. Der Hirte behütet die Einzelnen nicht nur, er

kann sie auch – und muss es kraft seines Amtes und Auftrags auch – mittels seines Wissens disziplinieren. Damit hat der Hirte für jedes einzelne Mitglied seiner Herde eine doppelt individualisierte Verantwortung. Überwachen und Bewachen, Kontrolle und Schutz gehen in der Pastoralmacht eine ganz eigene und unlösbare Symbiose ein. Die Aspekte von Versorgung und Behütung einerseits sowie Disziplinierung und Bewachung andererseits finden zuerst im Bekenntnis bei der Taufe, schließlich in Struktur und Praxis der nach und nach eingeführten individuellen Beichte ihren zentralen Ort. Das Wahrsprechen des eigenen Lebens in Bekenntnis und Beichte ist eine Form des Austausches zwischen Hirt und Herde, die in besonderer Weise von den beiden Polen des Strafens und Belohnens geprägt ist und um einen Diskurs des Geständnisses und des Wissens kreist.

Überwachen und Bewachen, Kontrolle und Schutz gehen in der Pastoralmacht eine unlösbare Symbiose ein.

Im Geständnis des Pastorierten zur Wahrheit seines Lebens gegenüber der Gemeinde, später gegenüber dem Pastor, geht es um alles: um das richtige Leben hier und das ewige Heil dort. Es geht buchstäblich um Leben und Tod.

„Wir müssen“, so Foucault, „unablässig belegen, was wir sind. Wir müssen uns selbst überwachen, in uns die Wahrheit hervorholen und denjenigen darbieten, die uns beobachten, die uns überwachen, die uns beurteilen und die uns führen, wir müssen den Hirten also die Wahrheit dessen, was wir sind, offenbaren.“ (Foucault 2014, 217)

Das ist die Voraussetzung der Abtötung („Mortifikation“) des alten Ichs, des Ringens mit dem „Anderen in sich“: „Uns mortifizieren und mit dem Anderen ringen“. Mit der „Einführung dieser beiden Komponenten“ durch das Christentum, „die der antiken Kultur völlig fremd“ gewesen seien, bewege sich „das Problem der Subjektivität, das Thema der Subjektivität und [der Verbindung] Subjektivität – Wahrheit [von] der antiken Kultur vollständig weg.“ (Foucault 2014, 217–218; eckige Klammern im Original) Die Pastoralmacht muss möglichst viel, eigentlich alles vom Leben der Pastorierten wissen, der Pastorierte daher tendenziell alles von seinem Leben selbst erkunden, ausleuchten, diskursivieren und gestehen.

„Das Christentum gewährleistet das Heil eines jeden, indem es bestätigt, dass er tatsächlich ganz anders geworden ist. Die Beziehung Regierung der Menschen/Manifestation der Wahrheit ist vollkommen neu organ-

isiert. [...] Tatsächlich regiert das Christentum, indem es die Frage der Wahrheit in Bezug auf das Anderswerden eines jeden stellt.“ (Foucault 2014, 220)

Für Foucault schlägt in dieser Selbstthematisierung, im Geständnis der Wahrheit über sich die Geburtsstunde des modernen Subjekts. Zweierlei macht es aus: die Dopplung von Unterwerfung (*sujet*) und Selbstbewusstwerdung des Eigenen als starke „Subjektivität“ sowie der dauernde Zwang zu Selbstbeobachtung und Selbstthematisierung zum Zwecke der Austreibung des „Anderen in sich“, also zur – im Christentum: moralischen – Selbstoptimierung. Die neue Machtform des Pastorats koppelt Wissen, Macht und Subjektivität in einer ganz spezifischen Weise. Das ist es, was Foucault an ihr interessiert, denn diese Kopplung hat nicht nur einen christlichen Ursprung und ihre spezifische Geschichte im Christentum, sondern eine Folgewirksamkeit weit über das verfasste Christentum hinaus.

Denn die Pastormacht, vom Christentum und seiner „Kirche“, besser: seinen „Kirchen“ entwickelt und eingesetzt, wandert, so Foucault, in der Neuzeit nach und nach aus dem Christentum aus, diffundiert in vielfältige andere Institutionen, vor allem zum nun entstehenden modernen Staat. Er lernt vom Christentum, wie man Menschen regiert. Foucault analysiert diese Prozesse in seinem Spätwerk unter dem von ihm geprägten Begriff der *Gouvernementalität*.

Foucault versteht darunter „dreierlei“. Zum einen

„die Gesamtheit, gebildet aus den Institutionen, den Verfahren, Analysen und Reflexionen, den Berechnungen und den Taktiken, die es gestatten, diese recht spezifische und doch komplexe Form der Macht auszuüben, die als Hauptzielscheibe die Bevölkerung, als Hauptwissensform die politische Ökonomie und als wesentliches technisches Instrument die Sicherheitsdispositive hat.“ (Foucault 2000, 64)

Dann fällt darunter die

„Tendenz oder die Kraftlinie, die im gesamten Abendland unablässig und seit sehr langer Zeit zur Vorrangstellung dieses Machttypus, den man als ‚Regierung‘ bezeichnen kann, gegenüber allen anderen – Souveränität, Disziplin – geführt und die Entwicklung einer ganzen Reihe spezifischer Regierungsapparate einerseits und einer ganzen Reihe von Wissensformen andererseits zur Folge gehabt hat.“ (Foucault 2000, 65)

Drittens aber versteht Foucault

„unter Gouvernamentalität den Vorgang oder eher das Ergebnis des Vorgangs [...], durch den der Gerechtigkeitsstaat des Mittelalters, der im 15. und 16. Jahrhundert zum Verwaltungsstaat geworden ist, sich Schritt für Schritt ‚gouvernementalisiert‘ hat.“ (Foucault 2000, 65)

Der Staat übernimmt nach und nach Überwachen und Bewachen, Sorge und Kontrolle: Die vom Christentum entwickelten Regierungstechniken „säkularisieren“ sich. Die neuzeitliche Gouvernamentalität hat mithin, so Foucault, ein „archaische[s] Vorbild“: das „christliche[...] Pastorat[...]“ (Foucault 2000, 66–67). Dieses christliche Pastorat verbindet sich im modernen Staat mit anderen, vom Staat selbst entwickelten Regierungstechniken:

„Das Pastorat, die neue diplomatisch-militärische Technik und schließlich die Policy sind meines Erachtens die drei großen Elemente gewesen, von denen ausgehend dieses fundamentale Phänomen in der Geschichte des Abendlandes zustande kommen konnte, das die Gouvernamentalisierung des Staates gewesen ist.“ (Foucault 2000, 67)

Der Staat selbst ist denn auch „nichts anderes als der bewegliche Effekt eines Regimes vielfältiger Gouvernamentalität“ (Foucault 2000, 70). Klaus Lemke hält fest: „Foucaults Regierungsanalyse liegt die historische Annahme zugrunde, daß die pastoralen Führungstechniken Subjektivierungsformen hervorbrachten, auf denen der moderne Staat und die kapitalistische Gesellschaft aufbauten.“ (Lemke 2001, 111)

Der Staat übernimmt nach und nach Überwachen und Bewachen, Sorge und Kontrolle. Die zentralen Begriffe kirchlicher Pastoralmacht werden dabei nicht ausgetauscht, vielmehr grundlegend neu interpretiert.

Freilich bleibt ein Unterschied. Die „Regierung von Menschen“ fordert im Unterschied zur christlichen „Regierung der Seelen“ eine eigene, neue Reflexion auf ihre Voraussetzungen, Gegenstände und Ziele. Das ist die Geburtsstunde der „politischen Vernunft“ als eines Begründungs- und Orientierungskonzeptes jenseits theologischer Prinzipien oder auch individueller Interessen eines Fürsten. Die Säkularisierung der Pastoralmacht betrifft also nicht nur ihre Trägerinstitution, sondern auch ihre Ziele und die Diskurse ihrer Legitimation und Konzeption. Die zentralen Begriffe kirchlicher Pastoralmacht – etwa Heil, Glück, Erlösung – werden dabei nicht ausgetauscht, vielmehr grundlegend neu interpretiert.

Das Ergebnis ist eine Machtformation, die eine in der Geschichte der menschlichen Gesellschaften bislang unerreichte und ungemein erfolgreiche Kombination von Individualisierungstechniken und Totalisierungsverfahren realisiert, und das innerhalb ein und derselben politischen Struktur. Der moderne abendländische Staat integriert die alte christliche Machttechnik der Pastoralmacht in eine neue, effektive politische Form. Der aktuelle digitale Überwachungsstaat, so wird man Foucault weiterführen können, treibt diese Doppelbewegung von Individualisierung und Totalisierung auf eine neue Spitze. Was ist der Beichtstuhl gegen die NSA? „In gewisser Hinsicht kann man den modernen Staat als eine Individualisierungs-Matrix oder eine neue Form der Pastoralmacht ansehen.“ (Foucault 1987, 249)

Die Dopplung von unterworfenem *sujet* und selbstbewusstem Subjekt verschiebt sich unter der Dominanz der aktuell herrschenden (neo-)liberalen Konzepte immer mehr in Richtung des Pathos eines „freien“ Subjekts. „Wir glauben heute, dass wir kein unterworfenes Subjekt, sondern ein freies, sich immer neu entwerfendes, neu erfindendes *Projekt* sind“, so Byung-Chul Han an Foucault anknüpfende Analyse. Sie beschreibt, was neuerdings passiert. „Dieser Übergang vom Subjekt zum Projekt wird vom Gefühl der Freiheit begleitet. Nun erweist sich dieses Projekt selbst als eine Zwangsfigur, sogar als *effizientere Form der Subjektivierung und Unterwerfung*.“ (Han 2014, 9)

Denn der aktuell dominierende (Neo-)Liberalismus verwischt die Differenz von Hirte und Schaf, das nun zum „Hirten seiner selbst“ wird oder mindestens werden soll. Das Subjekt wird immer stärker sich selbst gegenüber rechenschaftspflichtig, wird verantwortlich dafür gemacht, seine selbst gesteckten Ziele und darin Zufriedenheit zu erreichen. Inwieweit das Subjekt dennoch weiterhin auch Objekt des Regierens bleibt, obwohl oder gerade weil und indem es sich selbst zum Gegenstand und Mittel der Regierungspraktiken macht, wird noch zu betrachten sein.

2.

Wie werden wir regiert? Einerseits sind da die fürsorgliche Pastoralmacht des Staates, sein Recht und seine Überwachungskapazitäten, seine Fürsorge und seine Sanktionsmacht, andererseits aber wirkt da in und hinter all dem die subtile Steuerungstechnik des Kapitalismus. Der aber steuert nicht primär über Gehorsam, auch nicht zuerst über das Pastoral-

machtdoppel von Bewachen und Überwachen, sondern über die Steuerung von Sehnsüchten.

Als ökonomisches System basiert der Kapitalismus auf drei, eigentlich recht einfachen Prinzipien:

„Erstens beruht der Kapitalismus auf individuellen Eigentumsrechten und dezentralen Entscheidungen“, die zu „Resultaten“ führen, „sowohl Gewinnen als auch Verlusten, die Individuen zugeschrieben werden. [...] Zweitens findet im Kapitalismus die Koordinierung der verschiedenen wirtschaftlichen Akteure vor allem über Märkte und Preise, durch Wettbewerb und Zusammenarbeit, über Nachfrage und Angebot, durch Verkauf und Kauf von Waren statt. Das ‚zur Ware werden‘, die Kommodifizierung von Ressourcen, Produkten, Funktionen und Chancen ist zentral.“ Drittens aber „ist Kapital grundlegend für diese Art des Wirtschaftens. Das impliziert Investition und Reinvestition von Ersparnissen und Erträgen in der Gegenwart im Streben nach Vorteilen in der Zukunft.“ (Kocka 2013, 20–21)

Den Kapitalismus zeichnet, so Jürgen Kocka in seiner *Geschichte des Kapitalismus*, somit individuelles Gewinnstreben, Marktkoordination und Zukunftsorientierung aus.

Der Kapitalismus befreit vom moralischen Zwang zum Altruismus, von herkömmlichen Herrschaftsträgern und von Traditionsorientierung.

Das bricht mit einigen bis dorthin ziemlich ungeteilt geltenden Logiken. Der Kapitalismus wechselt von der altruistischen Ansprache an die Menschen zum Appell an seinen Egoismus, er ersetzt die konkrete Benennung und Markierung von Herrschaft (Gott/Obrigkeit/Vater) durch eine anonyme (der „Markt“ und die Wirkungen seiner „unsichtbaren Hand“), und er tauscht die klassische legitimatorische Ursprungsorientierung traditioneller Gesellschaften mit einer gegenwartsbasierten Zukunftsorientierung aus: Man muss sich heute anstrengen, damit es einem morgen besser geht – und dieses Morgen kann schnell kommen. Der Kapitalismus befreit damit vom moralischen Zwang zum Altruismus, von herkömmlichen Herrschaftsträgern und von Traditionsorientierung. Er entwickelt darin eine ungeheure Faszination und eine beispiellose Dynamik.

Lange wollte man gerade diesseits des Marxismus glauben, dass dieser fundamentale Bruch mit bisherigen gesellschaftlichen Prinzipien nicht auf das Selbst des Individuums zurückschlägt, sondern durch spezifische Techniken von ihm ferngehalten werden könne. Die Fiktion konnte auf-

rechterhalten werden, weil die alten Mächte, die religiösen vor allem, aber auch die alten Ethiken im Kontext des Kapitalismus nicht verschwanden, sondern in spezifischen Diskursen und vielfältigen, etwa kirchlichen, pädagogischen und auch militärischen Dispositiven überlebten, ja, wie etwa die katholische Kirche während der Pianischen Epoche, in reaktiver Verhärtung zumindest intern ganz besonders wirkmächtig wurden.

Nimmt man nun aber in strukturalistischer Tradition an, dass das Subjekt nicht das letztlich unberührte und unschuldige Gegenüber der Macht sei, sondern selbst ein Produkt von Machtprozessen, ja, dass das Konzept „Subjekt“ selbst erst in den modernen (Human-)Wissenschaften entsteht und sich zeitgleich mit dem modernen Kapitalismus durchsetzt, dann stellt sich die Lage gänzlich anders dar. Das Subjekt jedenfalls, so Foucault, ist nicht das ganz Andere zur Macht, ist nicht der Ort der reinen Authentizität und Identität, sondern eben etwas, das in spezifischen Machtstrukturen auftaucht und überhaupt erst wird.

Das Subjekt ist nicht das ganz Andere zur Macht, sondern etwas, das in spezifischen Machtstrukturen auftaucht und überhaupt erst wird.

Für Foucault sind die Idee eines autonomen Subjekts oder auch das Ideal einer Gemeinschaft von autonomen Subjekten illusionär. Die Konstituierung von Subjektivität ist Produkt eines schöpferischen Aktes, der je nach Machtkonstellationen aus jeweils anderen Quellen schöpft. Foucault spricht von einer „Serie unterschiedlicher Subjektivitäten“ (Foucault 1996, 85), die wir sind, die wir jeweils in unseren Machtrelationen aktuell realisieren und deren Summe uns ausmacht. „Diese Serie von Subjektivitäten wird niemals an ein Ende kommen und uns niemals vor etwas stellen, das ‚der Mensch‘ wäre.“ (Foucault 1996, 85)

In Foucaults Tradition bestimmt Ulrich Bröckling „Subjektivierung als einen Formungsprozess, bei dem gesellschaftliche Zurichtung und Selbstmodellierung in eins gehen.“ (Bröckling 2007, 31) Zwar gilt:

„Die Genealogie der Subjektivierung lässt die Unterscheidung von Innen und Außen nicht fallen“. Aber „statt Höhlenforschung oder Innenarchitektur der Seele zu betreiben, fragt sie danach, welche Wissensdispositive und Verfahren Menschen veranlassen konnten und können, ihr Selbstverständnis in dieser Weise topografisch zu bestimmen. Sie untersucht, wie ein Innen sich konstituiert, ohne es immer schon vorauszusetzen.“ Denn das „Innere ist nichts anderes als ein auf sich selbst zurückgewendetes Äußeres – und umgekehrt.“ (Bröckling 2007, 34).

Das Subjekt ist in dieser Perspektive eine „Entität, die sich performativ erzeugt, deren Performanzen jedoch eingebunden sind in Ordnungen des Wissens, in Kräftespiele und Herrschaftsverhältnisse“ (Bröckling 2007, 21). Das Subjekt gibt es „im Gerundivum – nicht vorfindbar, sondern her-vorzubringend.“ (Bröckling 2007, 46)

Die konkreten „Ordnungen des Wissens“, die realen „Kräftespiele und Herrschaftsverhältnisse“ sind nun aber in unseren Breiten und Gegenden derart vom Kapitalismus geprägt, dass das Selbst, so Bröckling, als „unternehmerisches Selbst“ beschrieben werden kann und muss. Das unternehmerische Selbst steht dabei „für ein Bündel aus Deutungsschemata, mit denen heute Menschen sich selbst und ihre Existenzweisen verstehen“. Es besteht „aus normativen Anforderungen und Rollenangeboten, an denen sie ihr Tun und Lassen orientieren, sowie aus institutionellen Arrangements, Sozial- und Selbsttechnologien, die und mit denen sie ihr Verhalten regulieren sollen.“ (Bröckling 2007, 7)

Das unternehmerische Selbst ist ein Subjektivierungsprogramm, dessen „Anrufungen“, so Bröckling, nichts weniger denn „totalitär“ sind. „Nichts soll dem Gebot der permanenten Selbstverbesserung im Zeichen des Marktes entgehen. Keine Lebensäußerung, deren Nutzen nicht maximiert, keine Entscheidung, die nicht optimiert, kein Begehren, das nicht kommodifiziert werden könnte.“ Bröckling weist dabei auf ein Spezifikum des Kapitalismus hin, das einen der Garanten seines Erfolgs darstellt: „Selbst der Einspruch, die Verweigerung, die Regelverletzung lassen sich in Programme gießen, die Wettbewerbsvorteile versprechen“ (Bröckling 2007, 283).

Das Leben wird zu einer unabschließbaren Folge von Projekten.

Spezifische Schlüsselkonzepte sind notwendig, um das Ziel der permanenten Selbstverbesserung zu erreichen. „Kreativität“ und „Innovation“ gehören dazu, „das Erkennen und Ergreifen von Gewinnchancen und die schöpferische Zerstörung, die Platz macht für Neues“ (Bröckling 2007, 16). Hinzu kommen „Empowerment“ als Vertrauen in die eigene Kraft und eine Qualitätsorientierung, die als „Kundenorientierung“ agiert, denn das „unternehmerische Selbst“ muss „sein Humankapital so [...] vermarkten, dass es Abnehmer für die feilgebotenen Fähigkeiten und Produkte findet. [...] Qualität steht für Kundenorientierung“ (Bröckling 2007, 16).

Das aber bedeutet: Das Leben wird zum Projekt, genauer: zu einer unabgeschlossenen und unabschließbaren Folge von Projekten. Diese höchst tief-

greifende und folgenreiche „Sequenzialisierung der Arbeit (und letztlich des gesamten Lebens) in zeitlich befristete Vorhaben“, diese fundamentale Projektorientierung verlangt „dem unternehmerischen Selbst ein Höchstmaß an Flexibilität“ ab, inklusive eines spezifischen „Modus der Kooperation“ in „Projektteams“ (Bröckling 2007, 17). Das reicht weit und schreibt sich tief ein.

In Projekten zu denken beendet traditionelles, rollengesteuertes Handeln, gibt dem Handeln einen befristeten Zeithorizont und stellt es unter den Anspruch der (eigenen) Planung und Gestaltung. Die klassischen Projektphasen „Projektdefinition“, „Projektplanung“, „Projektdurchführung“ und „Projektabschluss“ sind nichts anderes als die konzeptionelle Operationalisierung der typisch modernen Annahme, dass die Zukunft das Ergebnis des eigenen Handelns sein wird. Andererseits markieren Projekte aber auch die ausgesprochen anstrengende Verpflichtung, die Zukunft zum Problem zu machen, in ihr ein Ziel zu definieren und das eigene Handeln an den Schritten der Zielerreichung auszurichten.

Das Denken in „Projekten“ setzt voraus, das eigene Wollen als entscheidend für Zukünftiges zu bestimmen. Genau das hatte etwa vormodernes religiöses Denken nicht getan. Denn das Zukünftige wurde in ihm bestenfalls als die modifizierte Fortsetzung des immer schon Gültigen und auch ewig Bleibenden gedacht, war Verlängerung einer ursprungslegitimierten Vergangenheit, nicht Gegenstand zukunftsorientierten strategischen Handelns des Menschen. Die Zukunft stand unter der Herrschaft der Vergangenheit und ihres Ursprungs in Gott, zu dem sie zurückkehren würde. Die klassische Moderne kehrte dies um: Sie stellte die Gegenwart unter die Herrschaft der Zukunft, einer utopischen, besseren Zukunft. Sie wurde modellierbar und gestaltbar, wurde zur Aufgabe, zum Entwurf – zum Projekt. Alles wird zum Projekt: Es ist die Form, „die Wirklichkeit zu organisieren – ein Rationalitätsschema, ein Bündel von Technologien, schließlich ein Modus des Verhältnisses zu sich selbst.“ (Bröckling 2007, 251) Das aber bedeutet: „Die Form ‚Projekt‘ ist ein historisches Apriori unseres Selbstverständnisses, eine Folie, auf die wir uns – im Guten wie im Schlechten – selbst begreifen und modellieren.“ (Bröckling 2007, 282)

Doch um die diversen Projekte des privaten (Partnerschaft, Kind, Urlaub) wie des beruflichen Lebens zu meistern, um also das Leben als Projekt zu gestalten, braucht es spezifische Schlüsselqualifikationen, zuallererst Kreativität und Empowerment. Während Genialität im romantischen Ideal noch wenigen vorbehalten war, ist Kreativität eine „Jedermannsressource“ (Bröckling 2007, 161): „Das Attribut ‚kreativ‘ adelt noch die

banalsten Tätigkeiten.“ (Bröckling 2007, 161) Vor allem aber: Kreativität ist marktbezogen. „Kreativ ist das Neue, das sich durchsetzt.“ (Bröckling 2007, 169) Empowerment wiederum ist „gleichermaßen Ziel, Mittel, Prozess und Ergebnis persönlicher wie sozialer Veränderungen“ (Bröckling 2007, 180). Ziel ist es, durch Handeln die Selbstbestimmung und Mündigkeit der Adressaten sowie des Handelnden zu vergrößern. „Es gibt in dieser Perspektive keine Schwächen, sondern nur in die Latenz abgedrängte Stärken.“ (Bröckling 2007, 196) Das „positive Denken“ diverser Coaches vermarktet solches Empowerment zu Höchstpreisen.

Das unternehmerische Selbst muss sich bewähren gerade in dem, was noch nicht erprobt ist.

Und es gibt immer etwas zu verbessern. Es geht darum, in einem „pan-optische[n] System wechselseitiger Beobachtung und Beurteilung“ eine „Dynamik permanenter Selbstoptimierung in Gang“ (Bröckling 2007, 16–17) zu setzen. Qualität kann stets verbessert werden: die Geburtsstunde des „Total Quality Management“ und des „360°-Feedback“. Bereits getroffene Entscheidungen müssen konsequent überdacht und wenn nötig revidiert werden. Das „unternehmerische Selbst“ hält, wie jeder Unternehmer, stets Ausschau nach neuen Möglichkeiten, eine zentrale Eigenschaft des Unternehmers ist die Findigkeit. Da jede Handlung eine Auswahl zwischen mehr oder minder attraktiven Optionen darstellt, ist das Nutzen von Gewinnchancen aber natürlich immer spekulativ und mit Risiken verbunden, da sich solches Kalkül auf eine Zukunft bezieht, die zwar abgeschätzt, aber nicht restlos erkannt werden kann.

Das unternehmerische Selbst kann sich mithin nur sehr bedingt auf vorliegende Pläne stützen, es muss sich bewähren gerade in dem, was noch nicht erprobt ist. Wie jeder Unternehmer trägt es enorme Risiken. „Nur weil viele den Ausgang ungewisser Handlungen oder Ereignisse falsch einschätzen, können jene, die dabei eine glücklichere Hand haben, Gewinne realisieren.“ (Bröckling 2007, 119) Auch der Konsum muss dabei übrigens als unternehmerische Tätigkeit verstanden werden, als Einsatz der knappen Ressourcen Zeit und Geld mit dem Ziel optimaler Befriedigung. Der Mensch steht unter ständigem Entscheidungszwang. Genau das aber macht ihn regierbar: „Wenn der Einzelne seinen Nutzen zu maximieren sucht, kann man seine Handlungen steuern, indem man deren Kosten senkt oder steigert und so das Kalkül verändert.“ (Bröckling 2007, 90)

Die dunkle Seite des unternehmerischen Selbst ist deutlich: „die Unabschließbarkeit der Optimierungszwänge, die unerbittliche Auslese des Wettbewerbs, die nicht zu bannende Angst vor dem Scheitern.“ (Bröckling 2007, 17) Wenn dann gar „Marktmechanismen gegenstrebige Impulse entweder absorbieren oder marginalisieren und das unternehmerische Selbst“ schließlich gar „mit der Norm konfrontieren, nicht konformistisch zu sein“ (Bröckling 2007, 17), wird es nur scheinbar tragikomisch, es treibt die Optimierungsspirale nur eine Windung höher. Depressive Erschöpfung, Ironisierung und passive Resistenz stellen nach Bröckling gängige Reaktionen darauf dar.

Das unternehmerische Selbst kann die Ansprüche, gerade jene, die es an sich selbst stellt, nie einlösen, es lebt im ständigen Vergleich mit anderen und in der Gefahr, ausgesondert zu werden. „Das Gefühl der Unzulänglichkeit [...] ist chronisch, die einschlägigen Therapien versprechen nicht Heilung, sondern Krisenabfederung durch gute Wartung.“ (Bröckling 2007, 290) „Im pharmakologischen Befindlichkeitstuning“ schließlich „hält der Selbstoptimierungsimperativ noch jene in seinem Bann, die an ihm verzweifeln.“ (Bröckling 2007, 291) Wer ironisch auf die Situation reagiert, enttarnt ihre Absurdität, spitzt die Widersprüchlichkeiten zu „und zieht so ins Lächerliche, was er nicht ändern kann.“ (Bröckling 2007, 291) Aber selbst der Müßiggang ist mittlerweile „marktgängig geworden“ (Bröckling 2007, 295): Auch für die Abkehr von Erfolg und Reichtum gibt es Ratgeber.

3.

Die Regierungstechnik des kulturell hegemonial gewordenen Kapitalismus appelliert nun aber nicht nur an das unternehmerische Kalkül im Selbst, so sehr es dem Individuum auch vorspiegelt, auf dieser Ebene souverän zu agieren, und seinen *sujet*-Status verschleiern. Die kapitalistische Regierungstechnik arbeitet noch auf einer verborgeneren und schwerer zu erhellenden Ebene: jener der Gefühle und Sehnsüchte der Regierten. Kulturell hegemonialer Kapitalismus meint also nicht nur, dass sich die Logik und die Mechanismen des Marktes in immer mehr gesellschaftliche Teilsysteme ausbreiten und deren Eigenlogiken unterwandern und überformen, was natürlich offenkundig der Fall ist und wofür die Universität mit ihrem akademischen Kapitalismus (vgl. Münch 2011), die öffentliche Verwaltung mit dem *new public management* (vgl. Schedler/Proeller 2006) und der Sport paradigmatisch stehen.

Es geht vielmehr auch darum, „wie die Marktperspektive unsere Gefühlswelt beeinflusst.“ (Russell Hochschild 2003, 9) Die amerikanische Soziologin Arlie Russell Hochschild legte bereits 1983 mit *The Managed Heart. Commercialization of Human Feeling* als eine der ersten eine empirisch basierte Studie dazu vor. Ihr Fazit: „Wir übertragen die Regeln und Muster unserer Gefühlsarbeit aus dem Leben auf dem Markt auf unsere nicht-marktförmigen Lebensbereiche. Wir leben unser nicht-marktförmiges Leben so, als ob wir einkaufen, Waren erwerben oder wegwerfen.“ (Russell Hochschild 2003, 9)

Die kapitalistische Regierungstechnik arbeitet auf der Ebene der Gefühle und Sehnsüchte der Regierten.

Russell Hochschild unterschied dabei noch „gespielte Gefühle“ von „realen Gefühlen“, das „wahre Selbst“ vom „falschen Selbst“ (Russell Hochschild 2003, 151–155). Sighard Neckel weist in seiner Einleitung zur deutschen Neuauflage ebenso vornehm wie zu Recht darauf hin, dass diese Unterscheidung einige „kompliziertere Probleme“ aufwerfe. Denn auch „authentische Emotionen“ seien „soziale Konstrukte“, die von „gesellschaftlich erlernten Bewertungsmustern und Ausdrucksregeln schon mitgeprägt worden sind.“ Emotionen werden, so Neckel, „daher von *feeling rules* nicht erst nachträglich überformt, sondern diese *feeling rules* „gehen bereits in die Konstitution unserer Gefühlswelt ein.“ (Neckel 2003, 23–24)

Der „emotionale Kapitalismus unserer Zeit“, so Neckel, „steht ganz im Zeichen einer Optimierung der Gefühle zugunsten persönlicher Durchsetzungskraft und des Erfolgs im Marktwettbewerb. Aus der emotionalen Selbstfindung, die einst die postmaterialistische Phase der kulturellen Liberalisierung propagierte, wurde das emotionale Selbstmanagement, dem nichts wichtiger ist, als mentale Ressourcen für die Erlangung sozialer Vorteile zu nutzen.“ (Neckel 2003, 24)

Eva Illouz hat in ihren Studien zum „emotionalen Kapitalismus“ (vgl. Illouz 2008; Illouz 2007; Illouz 2018) diese Forschungslinie weitergetrieben. „Der emotionale Kapitalismus“, so dann Illouz, „ist eine Kultur, in der sich emotionale und ökonomische Diskurse und Praktiken gegenseitig formen“ (Illouz 2008, 13). Diese gleichstufige Wechselseitigkeit zu betonen ist wichtig. Denn sie bringt jene „breite Bewegung [hervor], die Affekte einerseits zu einem wesentlichen Bestandteil ökonomischen Verhaltens macht, andererseits aber auch das emotionale Leben [...] der Logik ökonomischer

Beziehungen und Austauschprozesse unterwirft“ (Illouz 2008, 13). Liebe in Zeiten des Kapitalismus ist eben Liebe in Zeiten des Kapitalismus – und nicht einfach Liebe.

Was für die Liebe, dieses scheinbar Innerste des spätmodernen Menschen, in Zeiten des Kapitalismus gilt, das gilt nun aber auch für die Religion und den Glauben in Zeiten des Kapitalismus: Sie werden von jenem geprägt, zutiefst und zuinnerst. Denn die Priorität, die Macht, die Dominanz liegen beim Kapitalismus.

„Der heutige Hyperkapitalismus löst die menschliche Existenz gänzlich in ein Netz kommerzieller Beziehungen auf. Es gibt keinen Lebensbereich mehr, der sich der kommerziellen Verwertung entzöge. Der Hyperkapitalismus macht alle menschlichen Beziehungen zu kommerziellen Beziehungen.“ (Han 2016, 103)

Der kulturell hegemoniale Kapitalismus ist souverän, nicht zuerst, weil er sich, wie der Staat, des äußeren Machtapparates bemächtigt, sondern weil er sich der Menschen auf einer viel wirksameren Ebene bemächtigt, jener, die sie zu dem macht, was sie sind: Er bemächtigt sich ihrer Sehnsüchte und Hoffnungen, ihrer Ängste und Nöte. Er formt bereits Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute und dann befriedigt er sie, er gibt all dem Sprachen, Bilder und – Erfüllung: und das konkret und fassbar. Der kulturell hegemoniale Kapitalismus arbeitet im Übrigen exakt dort, wohin sich auch die Kirchen gerettet hatten, als der moderne Staat ihnen als Souverän die äußere Macht nach und nach nahm: auf jener Sehnsuchts- und Gefühlsebene, die man christlich Frömmigkeit nennt. Der Protestantismus schrieb sie tief in die Person und ihr Gewissen ein, der Katholizismus in seine nachreformatorisch medial immer subtiler aufgerüsteten Räume und Sozialformen, über die er dann deren Bewohner und Bewohnerinnen regierte.

Der kulturell hegemoniale Kapitalismus arbeitet dort, wohin sich auch die Kirchen gerettet haben: auf der Sehnsuchts- und Gefühlsebene.

Der Kapitalismus freilich ist so klug, sich weder an das protestantische Gewissen noch an kirchenanalogue Sozialformen zu heften, so sehr er bekanntlich mit den Formen, Diskursen, Techniken und Medien der Religionen spielt und diese nutzt. Aber festlegen lässt er sich nicht, dazu ist er zu anti-essentialistisch. Die Strategien der Wunschproduktion, Sehnsuchterfüllung und Kontingenzbewältigung des kulturell hegemonialen Kapitalismus

sind effizienter, flexibler, anschaulicher, adressatenorientierter, liquider als jene der Kirchen. Sie sind auch nicht traditionsbehindert.

Der Kapitalismus ist, wie sein zentrales Medium, das Geld, die anti-essentialistische Formation überhaupt. Schon Georg Simmel hatte in seiner *Philosophie des Geldes* 1900 zur Rolle des Geldes im Kapitalismus festgehalten:

„Indem sein Wert als Mittel steigt, steigt sein Wert als Mittel, und zwar so hoch, daß es als Wert schlechthin gilt und das Zweckbewußtsein an ihm definitiv haltmacht. Die innere Polarität im Wesen des Geldes: das absolute Mittel zu sein und eben dadurch psychologisch für die meisten Menschen zum absoluten Zweck zu werden, macht es in eigentümlicher Weise zu einem Sinnbild, in dem die großen Regulative des praktischen Lebens gleichsam erstarrt sind.“ (Simmel 1977, 234)

Für Simmel folgen aus diesem anti-essentialistischen Radikalrelativismus Entgrenzung, Quantifizierung, Entsubstantialisierung und Rationalisierung.

Auf der Basis dieser Überlegungen kann der Begriff des *kulturell hegemonialen Kapitalismus* präzisiert werden. Der Begriff *kulturelle Hegemonie* wurde bekanntlich von Antonio Gramsci geprägt. Bei ihm besitzt dieser Begriff in marxistischer Tradition eine stark normative, anti-kapitalistische Stoßrichtung. Er bezeichnet bei Gramsci jenen vorherrschenden gesellschaftlichen Konsens, den die kapitalistische Klasse über diverse zivilgesellschaftliche Institutionen wie das Bildungssystem, die Künste, die Kirchen, die Medien, auch das Erziehungssystem herstellt, um seine Herrschaft als legitime, ja als einzig wirklich mögliche zu plausibilisieren. Ernesto Laclau und Chantal Mouffe kritisieren daran zu Recht spezifische „essentialistische Elemente“ (Laclau/Mouffe 2015, 175), so das Festhalten am Klassenbegriff als Identifikation der hegemonialen (und anti-hegemonialen) Akteure und auch die damit unmittelbar verbundene Annahme, „dass [...] jede Gesellschaftsformation sich um ein einfaches hegemoniales Zentrum herum strukturiert.“ (Laclau/Mouffe 2015, 175)

Ihre poststrukturalistische Überarbeitung und Radikalisierung von Gramscis Hegemonietheorie löst diesen Essentialismus auf und besteht darauf, dass „das Soziale [...] ein unendlicher Raum ist, der auf kein ihm zugrundeliegendes einheitliches Prinzip reduziert werden kann“ ((Laclau/Mouffe 2015, 177). Und Laclau/Mouffe bestehen auch darauf, dass eine

„hegemoniale Formation [...] auch das [umfasst], was sich ihr entgegensetzt, insofern die entgegengesetzte Kraft das System der grund-

legenden Artikulation dieser Formation als das von ihr Negierte akzeptiert, der Ort der Negation jedoch durch die inneren Parameter der Formation selbst definiert ist.“ (Laclau/Mouffe 2015, 176)

Auf der Basis dieses anti-essentialistischen Hegemonie-Begriffs soll der Begriff des kulturell hegemonialen Kapitalismus über das bisher Gesagte hinaus entwickelt werden. Er meint nicht die kulturellen Strategien, mit denen der Kapitalismus seine Alternativlosigkeit in der Zivilgesellschaft platziert, er meint auch nicht, dass nur eine, nämlich die kapitalistische Lebens- und Denkweise existiert, und schon gar nicht, dass diese im Klassenkampf überwunden werden kann, insofern Klassen die exklusiven Träger kultureller Hegemonialität und ihrer Überwindung wären.

Kulturell hegemonialer Kapitalismus meint jenen gesellschaftlichen Zustand, in dem kapitalistische Prinzipien so dominant geworden sind, dass sie sich tief ins Selbst einschreiben.

Der Begriff des *kulturell hegemonialen Kapitalismus* meint vielmehr jenen gesellschaftlichen Zustand, in dem kapitalistische Prinzipien wie die Simmelschen, also Entgrenzung, Quantifizierung, Entsubstantialisierung und Rationalisierung, anders gesagt: Wettbewerb, Verdinglichung (vgl. Honneth 2015), Kommodifizierung, Monetarisierung, extrinsische Motivationsanreize, dichte Rückkopplungsnetze, und damit verbunden jenes berühmte Verdampfen „alles Ständische[n] und Stehende[n]“ (Marx/Engels 1977 [1848], 465), wie es im Kommunistischen Manifest heißt, wo all diese ungeheuer erfolgreichen Dynamisierungsprozesse, die ja auch Befreiungsprozesse aus den ständischen Schalen des Geschlechts, der Nation, der Religion, der Geburtsfamilie sind, wo all diese großen Versprechen des Formalen und Effektiven und Dynamischen, die der Kapitalismus gibt, sozial so dominant geworden sind, dass sie sich tief ins Selbst einschreiben, dass sie dieses Selbst wenn nicht umfassend determinieren, so doch dominieren und seine grundlegende Ordnung bestimmen.

Der kulturell hegemoniale Kapitalismus schreibt die aktuelle Logik der Welt. Anderes gibt es in ihm, der Hegemon ist nicht imperial, und weder das Soziale noch das Selbst sind geschlossene Systeme. Aber der kulturell hegemoniale Kapitalismus setzt die geltende Ordnung im Sozialen und, jenem korrespondierend, jene des Selbst. Denn ein unkorruptibles, dekontextualisiertes Selbst ganz im eigenen Inneren ist eine idealistische Fiktion.

4.

Wie wir regiert werden, hat Folgen auch im Außen der Gesellschaft. Hartmut Rosas Buch zu den Zeitstrukturen in der Moderne (vgl. Rosa 2005, 489) lässt da keine Illusionen und endet mit einer desaströsen Alternative: Angesichts der „totalen Mobilmachung“ (Rosa 2005, 489) der modernen kapitalistischen Zivilisation drohe die Alternative von „finale[r] Katastrophe“ oder „radikale[r] Revolution“ (Rosa 2005, 489). Diese fatale Alternative ist die Konsequenz einer kulturellen und gesellschaftlichen Diagnose, die „soziale Beschleunigung“ als zentrales, letztlich einziges (Rosa 2016, 673)¹ Differenzkriterium moderner Gesellschaften ansetzt und schließlich zu einer apokalyptischen Diagnose wird: Wir alle rasen dem eigenen Untergang entgegen.

Moderne „und nichtmoderne Gesellschaften“ lassen sich nach Rosa „ganz unabhängig von ihrer historischen Einordnung systematisch und trennscharf unterscheiden“, insofern in modernen Gesellschaften nur noch „dynamische“ und eben nicht mehr „adaptive“ Stabilisierung (Rosa 2016, 675) möglich sei: Sie „gewinnen Stabilität gleichsam *in und durch Bewegung*“. Insofern „diese Bewegung“ aber mit der „Trias Wachstum, Beschleunigung und Innovationsverdichtung“ dann „genauer als eine Steigerungsbewegung bestimmt werden“ (Rosa 2016, 673) könne, ist die „wahrscheinlichste[...] Möglichkeit“ unter den Zukunftsszenarien moderner Gesellschaften das

„ungebremste[...] Weiterlaufen in einen Abgrund, der logisch durch das endgültige Zusammenfallen der Antinomien von Bewegung und Beharrung und durch die Realisierung [...] des rasenden Stillstandes als Kehrseite der totalen Mobilmachung, empirisch aber vermutlich lange vorher entweder durch den Kollaps der Ökosysteme oder durch den endgültigen Zusammenbruch der modernen Sozial- und Werteordnung unter dem Druck der wachsenden Beschleunigungspathologien und der Macht ihrer dadurch begünstigten Feinde bezeichnet wird.“ (Rosa 2005, 489)

Rosa beschreibt das sehr konkret.

Den „Verlust der Fähigkeit, Bewegung und Beharrung zu balancieren“, so Rosa, „wird die moderne Gesellschaft schließlich mit der Erzeugung nuklearer und klimatischer Katastrophen, mit sich rasend schnell ausbreitenden neuen Krankheiten oder neuen Formen des politischen Zusammenbruchs und der Eruption unkontrollierter Gewalt bezahlen,

¹ Zur Kritik des neo-romantischen Erlösungskonzepts bei Rosa: Bucher 2017.

die insbesondere dort zu erwarten stehen, wo die von den Beschleunigungs- und Wachstumsprozessen ausgeschlossenen Massen sich gegen die Beschleunigungsgesellschaft zur Wehr setzen.“ (Rosa 2005, 489)

Das ist plausibel und ja auch schon zu beobachten. Wir leben in Zeiten eines erstarkenden Rechtspopulismus, der seine Energien im Kampf gegen die Globalisierung, offenkundig auch ein Codewort für „Beschleunigung“, gewinnt und der verspricht, die Vorteile der kapitalistischen Dynamisierung genießen zu können, ohne deren kulturelle Verunsicherungs- und politische wie finanzielle Gerechtigkeitskosten bezahlen zu müssen. Es stellen sich denn auch tatsächlich („linke“ wie „rechte“) Massen und nicht die konservativen Eliten gegen die Beschleunigungsgesellschaft und ihre diversen Zumutungen. Die Ahnung, dass der kapitalistische gesellschaftliche Entwicklungsprozess in seiner spätmodernen Phase sich letztlich doch als unsteuerbar erweist, diffundiert gegenwärtig rasant in die letzten Winkel spätmoderner Gesellschaften. Man spürt jetzt auch außerhalb der Eliten, dass die in Gang gesetzten technologischen und kulturellen Entwicklungen komplex interagieren und unsere kognitiven Einsichts- und politischen Steuerungsfähigkeiten immer öfter übersteigen.

Der kapitalistische gesellschaftliche Entwicklungsprozess könnte sich letztlich doch als unsteuerbar erweisen.

Bevor aber alle zivilisatorische Entwicklung in der ökologischen und sozialen Katastrophe endet, durchleben, so Rosa, die Individuen im entwickelten Kapitalismus nicht nur eine Phase des „rasenden Stillstands“ (Virilio), in dem sich alles ständig ändert, aber gleichzeitig nichts wirklich verändert, sondern auch eine fundamentale „Entfremdung“. Rosa rehabilitiert diesen etwas aus der Mode gekommenen marxistischen Begriff. Denn für Rosa markiert er jenes Versprechen, das die Moderne gibt und doch nicht hält, das Versprechen, ihre dramatischen Reichweitensteigerungen menschlichen Weltzugriffs würden zu gelingendem, glücklichem Leben führen. Dem sei aber, so Rosa, ganz und gar nicht so. Die kapitalistische Steigerungsdynamik spätmoderner Gesellschaften führe vielmehr geradewegs in den Zustand der Entfremdung, führe zur „Schließung der Weltporen“ (Rosa 2016, 696). „Entfremdung“ definiert dann jenen „Zustand, in dem die ‚Weltanverwandlung‘ misslingt, so dass die Welt stets kalt, starr, abweisend und nichtresponsiv erscheint“ (Rosa 2016, 316). Denn „unter steigerungskapitalistischen Verhältnissen“ (Rosa 2016, 694–695) nehme die moderne Strategie der „(Welt-)Reichweitenvergrößerung“ (Rosa 2016, 694) notwendig

„die Form der Kapitalakkumulation in einem umfassenden Sinne an: Subjekte zielen darauf, Welt erwerbbar zu machen (ökonomisches Kapital), sie zugleich wissbar, beherrschbar und nutzbar werden zu lassen (kulturelles Kapital) und dabei die eigene Weltreichweite durch Zugang zu den Kapitalien und Positionen anderer zu erweitern (Sozialkapital).“ (Rosa 2016, 695)

„Entfremdung“ definiert bei Rosa dann jenen „Zustand, in dem die ‚Weltanverwandlung‘ misslingt, so dass die Welt stets kalt, starr, abweisend und nicht-responsiv erscheint“ (Rosa 2016, 316).

Das trifft sich mit Ulrich Bröcklings Analysen des „Formungsprozess[es]“ des Einzelnen in kapitalistischen Zeiten, „bei dem gesellschaftliche Zurichtung und Selbstmodellierung in eins gehen“ (Bröckling 2007, 31). Ist es bei Bröckling der Zwang zu ständiger Selbstoptimierung, der im Mittelpunkt steht, so sind es bei Rosa die „stummen“, resonanzlosen Weltbeziehungen, die diese Formation ausmachen. Es gilt eben: „Das Innere ist nichts anderes als ein auf sich selbst zurückgewendetes Äußeres – und umgekehrt.“ (Bröckling 2007, 34)

5.

Was bedeutet dies für das Christentum? Kurt Appel hat das Problem präzise benannt: Es wäre eine „Absurdität“, in einen „kirchlichen und gesellschaftlichen Konservativismus“ zu verfallen, der meint, man könne die „Leere [der kapitalistischen Kultur] mit einer Rückkehr zu vormodernen Vorschriften und Identitätsmarkern [...] wieder auffüllen“ (Appel 2013). Wie aber dann der „Leere“ und Unbarmherzigkeit des Kapitalismus entkommen?

Der kulturell hegemoniale Kapitalismus ist weder göttlich, noch unüberwindbar oder gar ewig. Wahrscheinlich wird er an seinen inneren Widersprüchen scheitern, wenn auch anders, als Marx es annahm. Aber er ist eine aktuelle und mächtige Realität, und es gibt kein leicht verfügbares Außen, über das man entkommen könnte. Wenn eine

„hegemoniale Formation [...] auch das [umfasst], was sich ihr entgegensetzt, insofern die entgegengesetzte Kraft das System der grundlegenden Artikulation dieser Formation als das von ihr Negierte akzeptiert, der Ort der Negation jedoch durch die inneren Parameter der Formation selbst definiert ist“ (Laclau/Mouffe 2015, 176),

dann gibt es kein einfach so zugängliches Außen zur hegemonialen kapitalistischen Kultur in ihr, keine von ihr unberührte Singularität, weder eine religiöse noch eine ideologisch konstituierte.

Dem radikalen, alles durchdringenden Anti-Essentialismus des Kapitalismus kann man in einem politischen Willensakt im öffentlichen Bereich rechtliche Normativitäten entgegensetzen. In funktionierenden Demokratien geschieht dies, indem menschenrechtbasierte Grundrechtskataloge außer Streit gestellt werden, was nicht verhindert, dass sie schleichend erodieren können. Funktionierende Demokratien sozialisieren zudem in ihrem Sozial- und Steuersystem relevante Teile der Wertschöpfung und regulieren durch diverse Strategien der Gewaltenteilung und Installation partizipativer Verfahren die Macht kapitalistischer Akteure mehr oder weniger erfolgreich.

Was aber kann dem radikalen Anti-Essentialismus des Kapitalismus im personalen Bereich entgegensetzt werden, was seine verführerische Subjektivierungskraft zumindest irritieren, dort, wo er sich in die Subjektivierungsmechanismen des Einzelnen einschleicht, dort, wo er mithin als kulturell hegemonialer Kapitalismus die individuellen Lebensformen dominiert? Wo führt ein Weg nicht in die Affirmation kapitalistischer Lebensformen und auch nicht in die Sackgasse der utopischen Hoffnung, dem anti-essentialistischen Universalismus des kulturell hegemonialen Kapitalismus, der sich alles angleicht, mittels revolutionären Umbruchs „nach hinten“ oder „nach vorne“ zu entkommen?

Was kann dem radikalen Anti-Essentialismus des Kapitalismus im personalen Bereich entgegensetzt werden?

Michel de Certeau hat in der „Kunst des Handelns“ (1988) eine analoge und zudem kontextverwandte Konstellation im Zusammenhang des Konsumverhaltens von Verbrauchern analysiert, Verbrauchern, die, wie Certeau schreibt, „angeblich zu Passivität und Anpassung verurteilt sind.“ (Certeau 1988, 11) Die naheliegenden Auswege, die Verbraucher als starke Individuen zu betrachten und an sie zu appellieren, aus dieser Stärke heraus ihren „Status als Beherrschte[...]“ (Certeau 1988, 11) einfach abzustreifen, oder sie klassisch marxistisch aufzufordern, den universalen Verblendungszusammenhang des Kapitalismus zu zerreißen, verbietet sich Certeau. Solch eine starke Größe ist der Einzelne nicht, vielmehr ein „Ort [...], an dem eine inkohärente (und oft widersprüchliche) Vielzahl von Größen aufeinandertrifft“ (Certeau 1988, 11). Es geht also um „Vorgehensweisen und Handlungsmuster und nicht direkt um das Subjekt, das Urheber oder Träger derselben ist.“ (Certeau 1988, 11f.) Das heißt aber nicht, dass die Individuen wehrlos seien, ihnen steht vielmehr eine „operative Logik“ von „Finten“ und „Listen“ zur Verfügung, „die überall von der heute in der westlichen Welt vorherrschenden Rationalität verdeckt wird.“ (Certeau 1988, 12) Hilflös ausgeliefert ist das Individuum also nicht.

Certeau unterscheidet dabei in Anlehnung an die Militärwissenschaft „Strategien“ und „Taktiken“. Strategien setzen voraus, dass ein „mit Macht und Willenskraft ausgestattetes Subjekt [...] von einer ‚Umgebung‘ abgelöst werden kann“, sie setzen mithin „einen Ort voraus, der als etwas *Eigenes* umschrieben werden kann und der somit als Basis für die Organisierung seiner Beziehungen zu einer bestimmten Außenwelt [...] dienen kann.“ (Certeau 1988, 23) Als „Taktiken“ bezeichnet Certeau dann ein

„Kalkül, das nicht mit etwas Eigenem rechnen kann und somit auch nicht mit einer Grenze, die das Andere als eine sichtbare Totalität abtrennt. Die Taktik hat nur den Ort des Anderen. Sie dringt teilweise in ihn ein, ohne ihn vollständig erfassen zu können und ohne ihn auf Distanz halten zu können.“ (Certeau 1988, 23)

Es kann hilfreich sein, diese Unterscheidung für die Erörterung der Frage zu verwenden, ob und wenn ja, wie es möglich ist, im kulturell hegemonialen Kapitalismus ihm nicht zu verfallen. Immerhin entwickelt Certeau diese Unterscheidung am ähnlich gelagerten Problem des kapitalistischen Konsumenten, welcher der verführerischen Warenproduktion des Kapitalismus als Anreiz zum Konsum gleichzeitig unentrinnbar unterworfen ist, ihr aber doch auch nicht hilflos ausgeliefert bleibt, ohne dass Certeau dabei der Fiktion unterliegt, der Konsument könnte und hätte ein „starkes Subjekt“ zu sein. Es zeigt sich, worauf es ankäme: Es gilt die Fiktion zu vermeiden, das Individuum wäre in der Lage, strategisch einen Außenort einzunehmen, der nicht involviert wäre in den allgemeinen kapitalistischen Zusammenhang, man darf sich aber auch nicht damit zufriedengeben, rein taktisch „nur den Ort des Anderen“ zu bespielen. Will rein strategisches Denken zu viel, so reine Taktik zu wenig: Wie im Militärischen kommt es auch hier darauf an, Strategie und Taktik im konkreten „Ereignis“ des Handelns situativ und risikobereit zu verbinden.

Die Rolle des Eigenen gegenüber der herrschenden Totalität liegt in der Fähigkeit zur Herstellung kreativer Differenzen auf der Basis eines Eigenen in den Taktiken des Alltäglichen jenseits der Illusion eines unberührten Außen. Dieses Eigene, das ist festzuhalten, ist nicht in einem starken Subjekt gesichert. Spätestens seine postmoderne Existenz ist stets Existenz im Raum eines dynamischen Feldes voller symbolischer Formen, Praktiken und Institutionen, denen es sich nähern, mit denen es arbeiten, die es einsetzen kann, die es zur eigenen Wirklichkeits- und Daseinsdeutung und zu seiner Handlungsorientierung verarbeiten kann – oder auch nicht.

Bei der Frage nach möglichen Strategien und Taktiken des Christlichen im kulturell hegemonialen Kapitalismus geht es also nicht nur und, wohl gerade

christlich, nicht zuerst um den Fortbestand des Christlichen als solchen, sondern um die Spielräume des Menschen angesichts einer kapitalistischen Beschleunigungsdynamik, die global-gesellschaftlich in ökologische und soziale Katastrophen, im Innen der Person in selbstoptimierungsgetriebene Leere, an der Schnittstelle von Person und Gesellschaft aber in posthumanistische Dystopien zu laufen droht. Es geht mithin darum, ob christliche Pastoral, ob die kreative Konfrontation von Evangelium und Existenz im kulturell hegemonialen Kapitalismus Unterschiede eröffnet, die in den Existenzen der Menschen einen wirklichen Unterschied setzen. Das ist offen.

Literatur

- Appel, Kurt (2013), Ein neuer Blick auf Papst Franz, Der Standard vom 5.8.2013. Online: <https://derstandard.at/1375625622381/Ein-neuer-Blick-auf-Papst-Franz> [14.06.2018].
- Bröckling, Ulrich (2007), Das unternehmerische Selbst. Soziologie einer Subjektivierungsform, Frankfurt a. M.
- Bucher, Rainer (2017), Was erlöst? Die Theologie angesichts soziologischer (Welt-) Frömmigkeit in spätkapitalistischen Zeiten, in: Kläden, Tobias/Schüßler, Michael (Hg.), Zu schnell für Gott? Theologische Kontroversen zu Beschleunigung und Resonanz, Freiburg i. Br., 310–333.
- de Certeau, Michel (1988), Kunst des Handelns, Berlin.
- Deutschmann, Christoph (2001), Die Verheißung des absoluten Reichtums. Zur religiösen Natur des Kapitalismus, Frankfurt a. M./New York, 2. überarb. Aufl.
- Foucault, Michel (1987), Warum ich Macht untersuche: Die Frage des Subjekts, in: Dreyfus, Hubert L./Rabinow, Paul (Hg.), Michel Foucault. Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik, Frankfurt a. M., 243–261.
- Foucault, Michel (1994), Omnes et singulatim. Zu einer Kritik der politischen Vernunft, in: Vogl, Joseph (Hg.), Gemeinschaften. Positionen zu einer Philosophie des Politischen, Frankfurt a. M., 65–93.
- Foucault, Michel (1996), Der Mensch ist ein Erfahrungstier. Gespräch mit Ducio Trombadori, Frankfurt a. M.
- Foucault, Michel (2000), Die Gouvernementalität, in: Bröckling, Ulrich/Krasmann, Susanne/Lemke, Thomas (Hg.), Gouvernementalität der Gegenwart. Studien zur Ökonomisierung des Sozialen, Frankfurt a. M., 41–67.
- Foucault, Michel (2014), Die Regierung der Lebenden. Vorlesung am Collège de France 1979–1980, Berlin.
- Han, Byung-Chul (2014), Neoliberalismus und die neuen Machttechniken, Frankfurt a. M., 3. Aufl.
- Han, Byung-Chul (2016), Müdigkeitsgesellschaft, Berlin.
- Honneth, Axel (2015), Verdinglichung. Eine anerkennungstheoretische Studie, Frankfurt a. M.
- Illouz, Eva (2007), Der Konsum der Romantik. Liebe und die kulturellen Widersprüche des Kapitalismus, Frankfurt a. M.
- Illouz, Eva (2008), Gefühle in Zeiten des Kapitalismus, Frankfurt a. M.
- Illouz, Eva (Hg.) (2018), Wa(h)re Gefühle. Authentizität im Konsumkapitalismus, Frankfurt a. M.
- Kocka, Jürgen (2013), Geschichte des Kapitalismus, München.
- Laclau, Ernesto/Mouffe, Chantal (2015), Hegemonie und radikale Demokratie. Zur Dekonstruktion des Marxismus, Wien.
- Lemke, Thomas (2001), Gouvernementalität, in: Kleiner, Marcus. C. (Hg.), Michel Foucault. Eine Einführung in sein Denken, Frankfurt a. M./New York, 108–122.

Marx, Karl/Engels, Friedrich (1977 [1848]), Kommunistisches Manifest, in: MEW, Bd. IV, Berlin, 459–493.

Münch, Richard (2011), Akademischer Kapitalismus. Über die politische Ökonomie der Hochschulreform, Berlin.

Neckel, Sighard (2003), Die Kultur des emotionalen Kapitalismus, in: Russel Hochschild, Arlie, Das gekaufte Herz. Die Kommerzialisierung der Gefühle, Frankfurt a. M., erw. Neuausgabe, 13–24.

Rosa, Hartmut (2005), Beschleunigung. Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne, Frankfurt a. M.

Rosa, Hartmut (2016), Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung, Berlin, 4. Aufl.

Russell Hochschild, Arlie (2003), Das gekaufte Herz. Die Kommerzialisierung der Gefühle, Frankfurt a. M., erw. Neuausgabe. Originalausgabe: The Managed Heart. Commercialization of Human Feeling, 1983.

Schedler, Kuno/Proeller, Isabella (2006), New Public Management, Bern/Stuttgart/Wien, 3. Aufl.

Simmel, Georg (1977), Philosophie des Geldes, Berlin, 6. Aufl. (Gesammelte Werke Bd. I).

Peter Ebenbauer und Isabelle Jonveaux

Zwischen Selbstermächtigung und Unterwerfung

Rituelle Praxis als Machtfaktor in spätmoderner Zeit

ABSTRACT



Die Welt der Rituale und rituellen Praktiken hat sich innerhalb der letzten Jahrzehnte in den westlichen Gesellschaften spürbar verändert. Um der Frage nach Macht und Ohnmacht gegenwärtiger ritueller Handlungskomplexe auf die Spur zu kommen, werden in diesem Beitrag sowohl emanzipatorische als auch hegemoniale Momente ihrer aktuellen Ausgestaltungen und Transformationen analysiert. Dies geschieht anhand exemplarischer Beobachtungen sowohl in religiösen (kirchliche Taufpraxis) als auch in säkularen Kontexten (rituelle Formen des Fastens und der Askese). Vordergründig lassen sich innerhalb dieser Praktiken durchaus Aspekte der Selbstermächtigung und der Emanzipation aus religiösen und institutionellen Bindungen beobachten. Eine gründliche Analyse der Motive und Kontexte rituellen Handelns führt allerdings zu dem Schluss, dass das Streben nach Selbstermächtigung unter dem Vorzeichen kollektiv wirksamer Unterwerfungsmechanismen steht, die nicht zuletzt in der Form ritueller Sinnkonstruktionen mächtig werden. Die seit einigen Jahrzehnten dynamisierte Befreiungsgeschichte rituellen Handelns hat auch in den westlichen Gesellschaften noch einige Etappen zu bewältigen.

Over the last decades we have witnessed a significant change in rituals and ritual practices across western societies. This article analyses the emancipatory as well as hegemonic background of present forms and transformations of current ritual action complexes to investigate questions of power and powerlessness. Exemplary observations are made in religious (baptism in church) as well as secular contexts (ritual fasting and asceticism).

At first glance, these practices contain elements of self-empowerment and emancipation from religious and institutional structures. However, a deeper

DEUTSCH

ENGLISH

analysis of motives and contexts of ritual actions reveals that the pursuit of self-empowerment is embedded in mechanisms of collective submission manifested in the construction of meaning through rituals. The liberation process of ritual actions has made strides over the last few decades but still also has a long way to go in western societies.

| BIOGRAPHY

Peter Ebenbauer ist außerordentlicher Universitätsprofessor am Institut für Liturgiewissenschaft, Christliche Kunst und Hymnologie der Katholisch-Theologischen Fakultät Graz und Lehrbeauftragter für Liturgik am Institut für Kirchenmusik und Orgel der Kunstuniversität Graz.

Isabelle Jonveaux, Dr., ist Soziologin und Mitglied des Centre d'Etudes en Sciences Sociales du Religieux (EHESS, Paris).

| KEY WORDS

Askese; Christentum; Emanzipation; Konsum; Macht; Neue Spiritualität; Ritual; Säkularisierung; Selbstkontrolle; Spätmoderne; Unterwerfung; Taufe

1. Rituelle Dynamiken am Beginn des 21. Jahrhunderts

Die Welt der Rituale und rituellen Praktiken hat sich innerhalb der letzten Jahrzehnte in den westlichen Gesellschaften spürbar verändert. Mit guten Gründen wird von signifikanten Transformationen ritueller Praxis gesprochen. Dies gilt sowohl für religiöse Ritualtraditionen in unterschiedlichen Religionsgemeinschaften als auch für rituelle Praktiken außerhalb institutionalisierter Religion; und es gilt für individuelle, gruppenspezifische und kollektive rituelle Handlungsformen. Die auslösenden Momente, die Motive und die Faktoren für diese Transformationen sind vielfältig. Sie sind zu einem Teil auf emanzipatorische Prozesse der Freisetzung des Subjekts aus familiären, gesellschaftlichen oder religiösen Bevormundungen zurückzuführen. Zu einem anderen Teil stehen sie unter dem Einfluss von modernen und spätmodernen Faktoren gesellschaftlicher, politischer und ökonomischer Dynamiken. Eine dritte Einfluss-Sphäre bildet die durch global vernetzte Technologien und Neue Medien revolutionierte Kommunikationskultur. Und schließlich bieten neue Symboliken geglückten Lebens Anreize zur Einübung und Übernahme der damit verbundenen Anforderungen bzw. Verhaltensprogramme.

Um der Frage nach Macht und Ohnmacht gegenwärtiger ritueller Handlungskomplexe auf die Spur zu kommen, sind sowohl die emanzipatorischen als auch die hegemonialen Momente ihrer aktuellen Ausgestaltungen und Transformationen zu berücksichtigen. Das soll in diesem Beitrag anhand einzelner exemplarischer Beobachtungen sowohl in religiösen als auch in säkularen Kontexten geschehen, und zwar aus (religions-)soziologischer und theologischer Perspektive.

Wird rituelle Praxis vielleicht sogar stärker denn je als Machtfaktor eingesetzt?

Die leitenden Fragen für die folgenden Analysen lauten: Inwiefern geht rituelle Praxis gegenwärtig mit Momenten emanzipatorischer, aber auch manipulativer und hegemonialer Bemächtigung einher? In welchem Verhältnis stehen diese Momente zueinander? Vereinen oder vermischen sich darin Formen der Selbst-Ermächtigung und der Selbst-Unterwerfung? Wird rituelle Praxis weiterhin oder vielleicht sogar stärker denn je als Machtfaktor sowohl im Hinblick auf die individuelle Lebensauffassung und Lebensgestaltung als auch im Hinblick auf die sozialen und kulturellen Ordnungen ganzer Gesellschaften eingesetzt? Oder manifestiert sich

in ihr die Ohnmacht des Individuums im Gegenüber zu transpersonalen Mechanismen der Lenkung und Regulierung von Lebensmöglichkeiten und Lebensträumen?

Bevor diese Fragen an einigen ausgewählten Beispielen ritueller Praxis und Transformation konkret bearbeitet werden, ist ein zumindest grober Umriss des hier zugrunde gelegten Verständnisses von Ritual und rituellem Handeln zu skizzieren. Dazu hat Axel Michaels unter dem Vorzeichen aktueller Veränderungsdynamiken einen begrifflichen Rahmen vorgelegt, der sich als formales Strukturgerüst sowohl für religiös institutionalisierte als auch für säkulare rituelle Handlungsformen und deren Überschneidungsbereiche bewährt. Michaels geht zunächst von einer spätmodernen Dynamisierung rituellen Handelns im Sinn emanzipatorischer Prozesse aus: „Die Geschichte des Begriffs ‚Ritual‘ ist die Geschichte seiner Emanzipation.“ (Michaels 2008, 5) Gegenüber klassischen Vorstellungen einer in archaischen oder mythischen Traditionen gründenden überpersonalen, kollektiv bindenden Normativität rituellen Handelns stellt Michaels die Aspekte der formalen und gestalterischen Plastizität von Ritualen in Abhängigkeit von ihren jeweiligen Akteuren in den Vordergrund. Dem entspricht auch die Beobachtung von Krieger und Belliger:

„Rituelle Handlungen weisen eine Autonomie auf, die nicht durch das Gebundensein an vorgegebene Regeln erklärt werden kann. Offenbar reagieren Menschen auf die stets sich verändernde Umwelt mit neuen Handlungsformen, die ihnen erlauben, sich in dieser Welt zu orientieren. Diese Möglichkeit lässt sich daraus erklären, dass Rituale, wie Victor Turner gezeigt hat, Menschen in einen unbestimmten, nicht-codierten Bereich der Liminalität führen, in dem nicht nur alte, sondern auch neue Erfahrungen und Sinngebungen entstehen und bestätigt werden können.“ (Krieger/Belliger 2013 [1998], 26)

Das Ritual erfordert demnach neben seiner spezifischen Form räumlicher und zeitlicher Verkörperung oder Repräsentation einen auch subjektiv erkennbaren Anlass, einen Entschluss und ein Motiv seitens der darin involvierten AkteurInnen. Die fest umrissene Gestalt eines Rituals, seine Förmlichkeit, gewährleistet zugleich die Möglichkeit von gestalterischen Modifikationen. Als konstitutive Elemente fungieren symbolische Zeichen, Haltungen oder Gesten, insbesondere am Beginn und am Ende von Ritualen. Sie markieren Schwellen und stellen alle Handlungselemente innerhalb dieser Schwellen unter das Vorzeichen einer symbolischen Verkörperung von Zuständen, Erwartungen oder Anschauungen, die über das Alltags-

handeln bzw. über bloß gewohnheitsmäßige Verrichtungen hinausweisen. Formal betrachtet ist die dadurch gewährleistete Rahmung (das *framing*) bestimmter Handlungssequenzen mittels symbolisch codierter Zeichen das verlässlichste Merkmal zur konkreten Identifikation von Ritualen (Michaels 2003). Vorsichtig bleibt Michaels in seinem Umriss des Ritualbegriffs hinsichtlich der Reichweite des transzendierenden Charakters von Ritualen.

Im Blick auf die Frage nach dem Zusammenhang von neuer Ritualkultur und Macht ist nach wie vor die klassische These Émile Durkheims bedeutsam, der Rituale als „vordefinierte Handlungsweisen“¹ (Durkheim 1994 [1912], 50) bezeichnet hat. Demnach entspreche es dem sozialen Streben des Menschen, Handlungen interpersonal

„aufeinander abzustimmen, zu koordinieren, zu standardisieren und zu wiederholen. [...] Gemeinsames Handeln dieser Art erzeugt ein Gefühl der Teilnahme an etwas Über-individuellem, etwas Transzendtem. Menschen geben ihre individuellen Identitäten teilweise auf und werden in einer ‚Gruppenidentität‘ aufgehoben. Dieses Gefühl der Teilnahme an etwas Höherem nannte Durkheim ‚das Heilige‘ und die Symbole, die dieses Gefühl bezeichneten, wurden zu heiligen oder religiösen Symbolen. In Wirklichkeit repräsentieren sie die Existenz und die Solidarität der Gemeinschaft als solcher. Aus diesem Grund nannte Durkheim sie ‚kollektive Repräsentationen‘.“ (Krieger/Belliger 2013 [1998], 15; vgl. Durkheim 1981 [1912])

Es zeigt sich gegenwärtig, dass die bei Durkheim noch religiös eingebettete Semantik rituellen Handelns nicht nur intellektuell, sondern auch pragmatisch, d. h. in der lebensweltlichen Situierung von Ritualen, deutlich relativiert ist. Unabhängig davon besteht die transzendierende, Sinn konstruierende und Geltung erzeugende Kraft ritueller Kommunikation ungebrochen weiter. Von diesem Punkt aus lässt sich feststellen, dass die ehemals religiös fundierte Macht des Rituellen – zur Herstellung, Stabilisierung und Ausdifferenzierung einer geordneten Gruppenidentität – gegenwärtig sowohl innerhalb religiöser bzw. kirchlicher Systeme wie auch in säkularen Kontexten in plurale, posttraditionale Orte diffundiert. Soziale und gruppenspezifische Parameter spielen hier nach wie vor eine Rolle, allerdings nicht mehr in traditionell hierarchischen Geltungsmustern, sondern unter dem Vorzeichen mehr oder weniger expliziter individueller Zustimmung bzw. Mitgestaltung. Diese Praxisorte können lokal begrenzt sein – z. B. in Form subkultureller, regionaler Eigenständigkeit ritueller Praktiken – sie

¹ Im Original: „Modes d’action déterminés“ (Übers. I.J.).

können aber auch weltweit vernetzt sein, bis hin zu medial gesteuerten Ritualisierungen, etwa über global agierende *social media*-Plattformen. Die Frage nach den machtförmigen Intentionen und Implikationen rituellen Handelns ist deshalb nicht weniger brisant als in traditionellen religiösen oder institutionellen Zusammenhängen.

2. Ambivalenzen ritueller Praxis in religiösen und säkularen Kontexten

Es ist also damit zu rechnen, dass ritualisiertes Handeln auch in emanzipatorisch fortgeschrittenen modernen Verhältnissen zwischen Selbstermächtigung, hegemonialer Vereinnahmung und Manipulation angesiedelt ist. Dafür sollen nun jeweils konkrete Beispiele ritueller Entwicklungsdynamik sowohl innerhalb religiöser bzw. kirchlicher Kontexte als auch im Feld säkularer Praxis betrachtet werden.

a) Aus dem kirchlich-religiösen Handlungsfeld: die Taufe

Das Sakrament der Taufe, klassisch als das Initiationsritual zur Eingliederung in die kirchliche Glaubensgemeinschaft bekannt, unterliegt in westlichen Gesellschaften seit geraumer Zeit einem Veränderungsprozess im Hinblick auf die Motivationslagen und Erwartungshaltungen derer, die dieses Sakrament in Anspruch nehmen bzw. feiern möchten. Wenn sich auch in der normativen und inhaltlichen Grundlegung auf kirchlich-institutioneller Seite in den letzten Jahrzehnten nur wenig verändert hat, so verändert sich dennoch der pragmatische, der symbolische wie auch der performative Geschehenssinn vor allem auf Seiten der konkreten Feierguschaften in signifikanter Weise (Först/Kügler 2010).

Im Wesentlichen sind zwei unterschiedliche Erfahrungs- und Deutungslinien unterscheidbar: Die eine Linie ist repräsentiert durch das Phänomen der bewusst intendierten Übernahme christlicher Glaubenspraxis und -symbolik durch den Akt einer Bekehrung oder Hinwendung zu einer bestimmten kirchlichen Gemeinschaft. Dieser Prozess mündet in die Taufe, welche auf dieser Linie die existentielle Glaubensentscheidung in Gestalt der rituellen Eingliederung in die Kirche ratifiziert. Diese Linie wird in den Kirchen im Wesentlichen durch die sogenannte Erwachsenen- oder Gläubigentaufe repräsentiert, deren zentrales Kennzeichen eben die eigene und höchst persönliche Bekehrung und Glaubensentscheidung der TaufkandidatInnen ist.

Die zweite Erfahrungs- und Deutungsline ist durch die nach wie vor verbreitete Praxis der Säuglings- bzw. Kleinkindertaufe repräsentiert, die einerseits in der Tradition der meisten Kirchen durch die Jahrhunderte hindurch der Normalfall dieses Glaubensrituals war – mit starken normativen Reglements zur möglichst frühen Taufe nach der Geburt eines Kindes, um dessen Seelenheil nicht zu gefährden. Auf dieser Linie zeigt sich gegenwärtig eine deutliche Verschiebung sowohl der Motive für die Taufe als auch der Erwartungen an dieses Ritual (Kerner 2004; Axt-Piscalar/Cordemann 2017). Beides entscheidet sich nicht mehr fraglos anhand der vorgegebenen institutionellen Normen und Lehren kirchlicher Autorität, sondern anhand der familialen Plausibilitäten und Diskurse rund um die Frage der Kleinkindertaufe. In den Vordergrund rücken Motive des Schutzes und der Stärkung des neuen und zarten Lebens, sowie des Segens für das Kind und seine primären Bezugspersonen. Der Aspekt der Eingliederung in die Institution Kirche und die soziale Integration in die konkrete religiöse Glaubensgemeinschaft vor Ort werden dagegen als weniger bedeutungsvoll eingeschätzt. Johannes Först resümiert die Ergebnisse einer empirischen Studie im Blick auf das Hauptmotiv zur Feier der Kindertaufe: „Es macht Sinn, etwa das eigene Kind zur Taufe zu bringen, weil man nicht abschätzen kann, was ihm im Leben zukünftig widerfahren wird. Ein abgesicherter ‚Ertrag‘ ist zwar auch auf diesem Weg nicht zu erreichen, ein Motiv [...] ist aber allemal gegeben.“ (Först 2010, 81)

Kindertaufe in familiärer Atmosphäre

Foto: Johanna Hausberger



Die Erwartungshaltung an die konkrete Ausgestaltung des Taufrituals folgt dieser Verschiebung in zahlreichen Punkten: Die Fei ergemeinschaft soll

familiär sein, nicht gemeindeöffentlich; die Feier soll den privaten Rahmen wahren, auch wenn sie im Sakralraum einer Kirchengemeinde durchgeführt wird. Dieser wird eher als ein Schutz- und Segensraum für die Aktivierung einer göttlichen Kraftsphäre denn als Kommunikations- und Feierraum einer Kirchengemeinde in Anspruch genommen. Die häufig eingerichteten Taufnischen bzw. geschützten Tauforte innerhalb der Kirchenräume unterstützen diese Erwartung. In den Texten, Gesten und Symbolhandlungen der Feier wird vor allem auf Schutz und Segen für das Kind und sein familiäres Umfeld, aber auch für größere Lebensperspektiven, die weit über den Familienkontext hinausreichen, Wert gelegt (Müller 2010).

Rituale als Haltepunkte in lebenslangen und stets riskanten Suchbewegungen und Veränderungen.

Die hier am Beispiel der Taufe dargestellten Befunde bestätigen die religionsphilosophische These Johann Figls, wonach im Kontext spätmoderner Gesellschaften gelte, dass „für das religiöse Ritual [...] die religiösen Traditionen vorgegeben [sind], jedoch nicht als unhinterfragbare Vorgaben, sondern als Angebote der anthropologischen Selbstexplikation“ (Figl 1999, 203). Sowohl auf der Linie der Erwachsenen- oder Gläubigentaufe als auch auf der Linie der Kleinkindertaufe im Sinn eines Schutz- und Segensrituals ist das Motiv der (zwischen-)menschlichen Selbstexplikation mit mehr oder weniger starken Transzendenz-Erwartungen relevant. Geht es im ersten Fall stärker um die persönliche Entscheidung für ein bestimmtes Identitätsmodell und seine explizite Darstellung im Raum kirchlicher Selbstexplikation, so suchen Menschen in der Taufe im Sinn eines Schutz- und Segensrituals vorrangig die Gewährung einer göttlichen oder transzendenten Kraft, die angesichts der Offenheit und Ausgesetztheit neuen Lebens Geborgenheit und einen guten Weg verheißt. Hier wird kein persönliches oder soziales Identitätsmodell ratifiziert, sondern die offene und unkalkulierbare Identität des Kindes unter das Hoffnungszeichen einer begleiteten und behüteten Geschichte gestellt. „Idealtypisch verdichtet, handelt es sich um Menschen, die sehr genau um die Prekarität, die Unwägbarkeiten und Risiken des Lebens wissen. Ihre Entscheidung, an den Kasualien teilzunehmen, entwerfen sie in diesen Lebenshorizont hinein.“ (Först 2010, 81) Diese Form von Selbstexplikation steht wesentlich stärker unter dem Eindruck spätmoderner Lebenskonzepte – deren gemeinsames Charakteristikum in lebenslangen und stets riskanten Suchbewegungen

und Veränderungen liegt – als die in der Gläubigentaufe implizierte Übernahme einer bestimmten Identitäts-Figur.

In unserem thematischen Kontext erscheint allerdings interessant, dass sich auf beiden Linien durchaus spannungsvolle Aspekte von Selbstermächtigung und Unterwerfung finden, wenn auch in unterschiedlichen Bezügen zu religiösen und/oder sozialen Größen (Hödl/Pock/Schweighofer 2017). Die Gläubigentaufe ermächtigt durch das nicht nur rituell proklamierte, sondern performativ realisierte Glaubensbekenntnis zu einem spezifischen Verständnis der eigenen Person und ihrer Orientierung im Lebensganzen, impliziert gerade darin aber auch – nicht zuletzt durch die christlich-religiöse Dialektik von Selbstgewinn und Selbsthingabe – die Übereignung oder Unterwerfung unter eine Lebensmacht, die nicht einfach im Eigenen gegeben ist, sondern von außen, durch eine transzendente göttliche Instanz gestiftet ist.

Im kirchlichen Taufritual finden sich spannungsvolle Momente von Selbstermächtigung und Unterwerfung.

Anders bei der Schutz- und Segenstaufe: Hier ereignet sich die Selbstermächtigung eher indirekt durch die im Ritual mehr oder weniger stark erfahrenen Momente und Gefühle des Anerkannt- und Geborgenseins, die im besten Fall eine (vorübergehende) Stabilisierung und Stärkung der persönlichen und sozialen Lebensumstände mit sich bringen. Momente der Auslieferung oder Unterwerfung sind hier vor allem dort zu orten, wo die Schutz- und Segensmacht mehr oder weniger reflektiert bei den im Ritual dafür zuständigen Personen und deren religiösem Hintergrund verortet bleibt – ein Hintergrund, der freilich immer eine Deutungs- wie auch eine Handlungsmacht gegenüber den „EmpfängerInnen“ impliziert.

Die spätmoderne Variante der Taufe als Schutz- und Segensritual liegt daher näher an einem magischen Verständnis ihrer Wirkweise bzw. einem übernatürlichen religiösen Vermittlungshandeln, das durch bestimmte Rollenträger im Ritual gewährleistet wird, als die Gläubigentaufe. Bei letzterer erscheint denn auch das Machtgefälle zwischen den Akteuren deutlich geringer, bis dahin, dass die traditionelle Rollendichotomie von „Spender“ (kirchlicher Amtsträger) und „Empfänger“ (Täufling) relativiert erscheint. So betrachtet erweist sich die Gläubigentaufe als ein potentiell stärker emanzipatorisches Ritual der Selbstbestimmung als die trotz signifikanter Rückgänge immer noch verbreitete Kleinkindertaufe.

b) Aus dem säkularen Handlungsfeld: Fasten und Askese

Während traditionelle Rituale der institutionellen Religion rückläufig sind, ist ein Trend zu neuen Ritualen im säkularen Bereich zu beobachten. Das traditionelle kirchliche Fasten – etwa freitags, vor dem Empfang der Kommunion oder in der Fastenzeit – erlebt eine besondere Krise. In der Gesellschaft wurde aber noch nie so viel gefastet wie heute.

Insbesondere werden die Vorschriften der Kirche, die mit dem Körper zu tun haben, nicht mehr als plausibel angesehen. Franco Garelli beobachtet für Italien: „Il 75,2% degli Italiani non condivide il divieto ai giovani di avere rapporti sessuali prima del matrimonio, e oltre l'80% disapprova la proibizione alle persone divorziate e riposate civilmente di accostarsi ai sacramenti.“ (Garelli 2011, 184) So scheint Askese auf den ersten Blick nicht mehr plausibel zu sein.

„Wer verzichtet, indem er der Welt entsagt, gilt heute als verklemmter Sonderling, der ein gestörtes Verhältnis zur Lust und zum sinnenfrohen Leben hat. Verzicht auf Sexualität gar ist besonders verdächtig. [...] Dennoch (oder gerade deswegen) wird Askese heute fast nur noch negativ wahrgenommen.“ (Michaels 2004, 7–8)

Neue Rituale im säkularen Handlungsfeld sind Ausdruck der Suche nach Autonomie der Individuen, die nicht mehr akzeptieren, dass ihnen eine religiöse Institution vorschreibt, was sie tun müssen, besonders wenn es den Körper betrifft.

Neue Rituale als Ausdruck der Suche nach Autonomie.

Danièle Hervieu-Léger spricht von der „religiösen Emanzipation des Selbstbewusstseins der Menschen in einer Welt, in der sich die Autonomie des Individuums festigt“² (Hervieu-Léger 2005, 296); einer religiösen Emanzipation, die schließlich zu Formen des religiösen Bricolage führt. Andererseits gelte, „die Instanzen, die für die offizielle Verwaltung dieser Ressourcen zuständig sind, haben tatsächlich zumindest teilweise den Machtanspruch aufgeben müssen, für jeden Einzelnen und für die ganze Gesellschaft den richtigen Glauben zu definieren und vorzuschreiben“³ (Hervieu-Léger 2005, 296).

In diesem Kontext der eigenen religiösen Komposition entscheidet das Individuum selbst, ob und welche Rituale es sich vornimmt. Diese Selbst-Entscheidung macht dann auch den Wert – die Authentizität – von Ritu-

² Im Original: „émancipation religieuse des consciences dans un monde où s'affirme l'autonomie des individus“ (Übers. I.J.).

³ Im Original: „les instances en charge de la gestion officielle de ces ressources se trouvent en effet au moins partiellement déboutées de leur prétention à dire et à prescrire le croire vrai pour chacun et pour la société toute entière“ (Übers. I.J.).

alen aus. Eine Fastentrainerin in der Steiermark sagte, dass man niemanden zwingen könne zu fasten; es müsse eine freiwillige Entscheidung sein.⁴ In diesem Sinn stellt sich der/die Fastentrainer/in selbst nicht als Autorität vor. Seine/ihre Empfehlungen sind in ihrer Anwendung den TeilnehmerInnen überlassen. Eine Fastentrainerin in Kärnten sagte, dass sie sich nicht das Recht herausnehme zu kontrollieren, ob die TeilnehmerInnen wirklich auf das Handy verzichten oder nicht. Die dahinter stehende Idee ist die eines Rituals ohne Autorität, ohne Intervention eines Priesters, wie es z. B. für die Sakramente erforderlich war oder ist. Der/die AkteurIn kann diese Rituale selbst durchführen.

*Ritual zur Selbstfindung
im Rahmen einer Fastenwoche*

Foto: Isabelle Jonveaux



Auf den ersten Blick scheint die Autonomisierung des Rituals im Widerspruch zu klassischen Definitionen zu stehen.

„In Durkheims Modell konstituiert rituelles Handeln im Kult die notwendige Interaktion zwischen den kollektiven Repräsentationen sozialen Lebens (als eine Art geistige oder über das Geistige hinausgehende Kategorie), der individuellen Erfahrung und dem individuellen Verhalten (als eine Kategorie des Handelns).“ (Bell 2003, 38)

⁴ Isabelle Jonveaux hat im Rahmen des FWF-Projekts „Aspiration to the simple life. From monastic asceticism to secular discipline of wellness“ Feldforschungen mit Interviews und teilnehmender Beobachtung bei Fastenwochen und mit Fastenden durchgeführt. Elise-Richter Projekt V304-V15, 08.2013-10.2017.

Säkulare Fastenrituale werden allerdings von den AkteurInnen auch nicht komplett neu erfunden. Sie beziehen sich im Gegenteil häufig auf Traditionen, um ihre Rituale zu rechtfertigen. Die Tradition, an die sie appellieren, kann sowohl aus dem christlichen Bereich (Jesus als erster Fastender, die Mönche als Experten des Fastens), aus östlichen Traditionen oder auch aus dem biologischen Bereich (Tiere fasten auch) stammen. Die Au-

tonomisierung solcher Rituale bedeutet also nicht ihre individuelle Erfindung, sondern die freiwillige Eingliederung in eine Tradition oder die selbst gewählte Komposition von Elementen aus verschiedenen Traditionen.

3. Motive neuer ritueller Handlungsformen

Nicht wenige traditionelle Rituale der Kirche befinden sich in einer Krise. Eines davon ist die Beichte. Für Italien zum Beispiel beobachtet Franco Garelli „Più che la comunione, il sacramento che più appare in crisi è quello della confessione“ (Garelli 2011, 65). Von 86,1 Prozent der ItalienerInnen, die sagen, dass sie katholisch sind, gehen 28,3 Prozent nie zur Beichte (Garelli 2001, 66). Gleichzeitig kann man aber im säkularen Bereich neue Formen von Ritualen beobachten, die anscheinend ähnliche Funktionen übernehmen wie die Beichte. Fastenwochen beinhalten solche Rituale, besonders im Zusammenhang mit der sogenannten Darmreinigung, die im Rahmen des Fastens etwa nach der Buchinger-Lützner-Methode praktiziert wird (Lützner 2013). Diese Reinigung bezweckt nicht nur den Körper zu entgiften, sondern auch den Geist und die Seele. Die AkteurInnen können sie selbständig und freiwillig durchführen und haben also einen direkten Zugang dazu. Die Darmreinigung wird von den Fastenden jeden Tag oder jeden zweiten Tag durchgeführt, um eine sogenannte „Rückgiftung“ durch Giftstoffe, die im Darm bleiben würden, zu vermeiden. Die medizinische Rechtfertigung ist umstritten, was zeigt, dass der Grund für ihre Durchführung nicht nur in einer gesundheitlichen Motivation liegt. Es geht vielmehr um eine umfassende Reinigung, die auch eine spirituelle Dimension besitzt. Eine Teilnehmerin einer Fastenwoche bezeichnete sie als „rituelle Reinigung“.

*Es geht um eine umfassende Reinigung,
die auch eine spirituelle Dimension besitzt.*

Dass wir es tatsächlich mit der Form eines Rituals zu tun haben, zeigt die Beschreibung der Methode sehr deutlich. Die Fastencoachs und die Fastenhandbücher empfehlen, ein gemütliches Ambiente mit schöner Musik und sogar Kerzenlicht zu schaffen. Die erste Reinigung mit Glaubersalz spielt die Rolle eines Übergangsrituals / „rite de passage“ (van Gennep 1981 [1909]), durch das man den Körper vom normalen Zustand auf das Fasten umstellt.

Das Profil der TeilnehmerInnen von Fastenwochen zeigt, dass sie häufig eine Lebenskrise erlebt haben: Scheidung, Todesfall in der Familie, schwere Krankheit. Franz Höllinger und Thomas Tripold beobachten ein ähnliches Profil für die Nutzer und Anbieter von holistischen Praktiken in der Steiermark, wonach die Krise eine wichtige Rolle in der „holistischen Karriere“ spielt (Höllinger, Tripold 2012, 148).

Könnte dies bedeuten, dass das Bedürfnis nach Reinigung mit der Bewältigung einer Krise zu tun hat? Es scheint, als hätten diese Reinigungsrituale die Funktion von religiösen bzw. kirchlichen Versöhnungsritualen übernommen. Zudem gibt es in den Kirchen keine anerkannten Rituale der Wiedereingliederung in die Gemeinschaft wie in anderen Religionen, was sich in unseren gegenwärtigen Kontexten z. B. für wiederverheiratete Geschiedene als problematisch erweist. Die Suche nach Reinigungsritualen scheint also auch zu zeigen, dass die institutionelle Religion es nicht schafft, auf dieses Bedürfnis zu antworten. Dies mag mit ein Grund dafür sein, dass solche Rituale in der säkularen Gesellschaft reichlich angeboten und praktiziert werden.

Das Ritual hilft dem Individuum, eine Struktur für sein Leben zu bauen.

Das Ritual selbst hilft dem Individuum, eine Struktur für sein Leben zu bauen. Der Verlust der Ritualisierung des alltäglichen Lebens und der organischen Funktionen des Lebens ist laut Mircea Eliade ein Kennzeichen der Moderne (Eliade 1964, 34). Die einfachen Rituale des alltäglichen Lebens, z. B. beim Essen, gehen in der zunehmenden Destrukturierung des Alltags und der Mahlzeiten verloren (Fischler 2013, 16–18): Für die Mahlzeit ist nicht mehr unbedingt eine speziell gewidmete Zeit vorgesehen, sondern sie kann beim Arbeiten, Gehen oder Fahren geschehen. Viele Familien essen nicht mehr gemeinsam, die unterschiedlichen Gänge einer Mahlzeit sind reduziert. Mit der Vermehrung der individuellen Diäten stellt sich auch die Frage, ob wir in Zukunft überhaupt noch zusammen essen werden (Fischler 2013, 30).

Die Fastenwochen weisen genauso wie die Wochen im Kloster auf die Suche nach einer Ritualisierung des Lebens hin. Bei einer Fastenwoche wird eine strenge Struktur der Mahlzeiten aufrecht erhalten. Obwohl man eigentlich nicht isst, sitzt man bei Tisch zusammen. Eine Frau, die allein während ihres Urlaubs fastet, sagt, dass sie sich selber Rituale beim Essen vornimmt, z. B. mit Kerzen. „Ich mache auch meine Rituale beim Essen mit Kerze und so. Wirklich schön decken und so. Egal, was ich jetzt esse oder meinen Saft

trinke oder meine Suppe esse, aber das ist so ganz wichtig, das ist so. Weil es so spartanisch ist aber doch so reichhaltig dann.“ (11.2015)

Das Ende des Fastens wird zelebriert.

Foto: Isabelle Jonveaux



Bei einer Ausbildung für Basenfastentrainer in Oberösterreich durften die TeilnehmerInnen nicht anfangen zu essen, bevor die Leiterin einen kurzen spirituellen Text gelesen hat und die TeilnehmerInnen sich Hände haltend „Mahlzeit“ gewünscht haben. Einmal kam die Leiterin zu spät zum Essen und die TeilnehmerInnen haben dieses Ritual selbst durchgeführt. Die Leiterin hat das Wort „Tischgebet“ nie verwendet, da die Ausbildung nicht christlich war, aber TeilnehmerInnen, die selber nicht gläubig waren, haben es so ausgedrückt.

Solche Ritualisierungen dienen offenbar dem Ziel, die Aktionen des Alltagslebens wieder sinnvoll zu ordnen bzw. mit Sinn zu füllen. Laut Jean-Pierre Albert und Albert Piette wird ein Ritual von den AkteurInnen immer bewusst vollzogen. „Die Hypothese, dass ein Akteur ein Ritual vollbringen könnte, ohne es zu wissen, ist sehr unwahrscheinlich.“ (Albert, Piette 2010, 1103; Übersetzung IJ) In seinem von den monastischen Disziplinen inspirierten Selbstentwicklungsbuch betont Schmid-Bode die Wichtigkeit, die Rituale des Alltagslebens wieder zu finden: „Je weniger die gemeinsamen Mahlzeiten in den Familien eine Rolle spielen, desto wichtiger wird es, an die Unverzichtbarkeit dieser Rituale zu erinnern.“ (Schmid-Bode 2009, 190) Er empfiehlt auch andere Rituale, wie in der Früh am offenen Fenster tief zu atmen, um ihren wohltuenden Sinn wieder zu finden. Die Wiedergewinnung eines durch Rituale bewusst gestalteten und geordneten Alltags steht gegenwärtig im Zentrum der Disziplinen der Selbst-Entwicklung.

Ähnlich verhält es sich mit säkularen Formen der Askese. Laut Mario Erdheim kann Askese als ein Mittel definiert werden, das die Macht des Individuums über sich selbst verstärkt. Aus vielen Traditionen ist bekannt, dass sich der Asket mit der Übung alltäglichen Verzichts und mit Selbstkontrolle gegen Versuchungen schützt und sich für den großen Kampf vorbereitet.

„Der Asket, der sich wie der heilige Antonius den schlimmsten Verführungen aussetzt, und ebenso der Spieler, der alles auf eine einzige Zahl setzt, sind von ihrer Allmacht überzeugt. [...] Dadurch wird Askese zu einer Übung für Grenzüberschreitungen. Das, was jenseits der Grenzen des Alltags ist, weckt Angst.“ (Erdheim 2002, 26)

Auch die säkularen Formen der Askese verfolgen das Ziel, die Kontrolle über sich selbst wieder zu gewinnen. Der Kampf richtet sich nicht mehr gegen Dämonen wie beim heiligen Antonius, sondern gegen innere „Versuchungen“, aber auch gegen externe Kräfte, die etwa von den Postulaten der Konsumgesellschaft ausgehen. Das kann dann bedeuten, durch Verzicht die Kontrolle über seine Ernährung wieder zu erlangen, über seinen Konsum oder über die Verwendung digitaler Medien. Durch asketische Übungen trainieren die AkteurInnen, sich in bestimmten Bereichen zu kontrollieren, damit sie überhaupt die Kontrolle über sich selbst wieder in die eigene Hand nehmen können.

Allerdings stellt sich an diesem Punkt die Frage, ob nicht die Kräfte der Ökonomie und der Konsumgesellschaft ihrerseits durch ritualisierte Handlungszusammenhänge die individuellen und sozialen Ordnungen in einem noch viel stärkeren Ausmaß beeinflussen als traditionell religiöse wie auch neue säkular kontextualisierte Rituale der Selbstkontrolle oder der Selbstermächtigung.

4. Markt und Ritual: ein machtvoller Mechanismus

Mit der Autonomisierung von Ritualen gegenüber religiösen Institutionen stellt sich auch die Frage ihrer Ökonomisierung. Laut der Typologie von Max Weber waren bzw. sind Priester „die Funktionäre eines regelmäßigen organisierten stetigen Betriebs der Beeinflussung der Götter.“ (Weber 1972 [1921/22], 259). Sie vermitteln religiöse Güter als Dienstleistungen der religiösen Institution, und die Gläubigen haben einen Anspruch auf diese Güter, ohne dafür jedes Mal bezahlen zu müssen. Dem gegenüber steht nach Weber der „Zauber“ als die „individuale Inanspruchnahme von

Fall zu Fall“ (Weber 1972 [1921/22], 259). Dabei handelt es sich um private Dienstleistungen, für die die Kunden jedes Mal einen Kaufpreis bezahlen müssen. Dem entsprechen etwa die Angebote säkularer Askese- oder Fastenprogramme. Der Preis solcher Angebote ist oft hoch und kann sogar überraschen, wenn es um eine Fastenwoche geht, auf der man eigentlich nichts isst. Ein hoher Preis ist aber auf dem Markt ein Kriterium für Qualität, besonders dann, wenn man die Qualität der Dienstleistung im Voraus nicht evaluieren kann.

Könnte es sein, dass wir in den westlichen Gesellschaften gegenwärtig die Verzauberung der Welt durch einen ökonomisch und medial gesteuerten Konnex zwischen Waren bzw. Märkten und Glücksverheißung durch Konsumrituale erleben, nachdem die religiös-institutionelle Verzauberung im Sinn der Kultur- und Machtgeschichte des Christentums an ihr Ende gekommen ist? Sowohl im realen als auch im virtuellen Raum sind ja Akte des Kaufens und Konsumierens zu Sinn und Heil verheißenden Ritualen avanciert; angeleitet und inszeniert durch eine überaus wirkungsvolle Koppelung von Werbestrategien und neuen Kommunikationstechnologien.

Erleben wir gegenwärtig die Verzauberung der Welt durch einen Konnex zwischen Märkten, medialen Glücksverheißungen und Konsumritualen?

Der Akt des Kaufens selbst ist zu einem Zauber geworden – von den verheißungsvollen Lockmitteln der Werbung über das Bestellen, den Warenkorb, die Bezahlung, die Lieferung, bis zum Empfang der Ware – zu einem Zauber, der nicht nur den individuellen und sozialen Status der KonsumentInnen repräsentiert, sondern die gesamte Ökonomie und alle mit ihr verbundenen Systeme maßgeblich mitbeeinflusst, bis hin zu den staatlichen und internationalen Ordnungen und Machtverhältnissen.

„Es ist die Universalität des Geldes, die offensichtlich die funktionale Differenzierung moderner Gesellschaften durch die Geldbestimmtheit aller Vorgänge wieder entdifferenziert, d. h. vereinheitlicht. Diese Vereinheitlichung scheint die moderne Weise der Integration komplexer Gesellschaften zu sein. Sie begründet auch die gesellschaftliche Allgegenwart und Bedeutung des Geldes, die weit über ökonomische Zusammenhänge hinausgeht.“ (Höhn 2007, 91)

So sehr es ein Zeichen von Autonomie und selbstbestimmtem Leben ist, sich etwas leisten und kaufen zu können, so sehr ist es gleichzeitig ein unabdingbarer Zwang geworden, Marktgüter und Dienstleistungen konsu-

mieren zu müssen. Der durch rituelle Handlungsformen und Stabilisierungen gewährleistete Konsumkreislauf ist heute maßgeblich mitverantwortlich für die Ordnung und das Funktionieren liberaler Gesellschaften. In enger Verzahnung von Wirtschaft, Medien und Politik wird der Aufrechterhaltung und dem quantitativen Wachstum dieses Kreislaufes höchste Priorität eingeräumt. Dass damit de facto die Unterwerfung unter ein kapitalistisches Wirtschafts- und Gesellschaftssystem mit beträchtlichen sozialen, politischen und kulturellen Kollateralschäden verbunden ist, bleibt durch den Zauber des symbolisch überhöhten Wohlstandsversprechens im Sinn von Kaufkraft, Konsum, Selbst-Performanz und Besitz noch immer weitgehend verschleiert. Wenn sich auch Gegenentwürfe zu dieser Weltordnung etablieren und Ansätze zu ihrer Korrektur international angestrebt werden (im Sinn von globaler Gerechtigkeit, Nachhaltigkeit, Gemeinwohl, Ressourcenschonung und Klimazielen), so ist die auf Wettbewerb und Konkurrenz ausgerichtete Ökonomisierung aller Lebensbereiche doch so weit fortgeschritten, dass selbst Kunst, Kultur, Bildung und Religion von den Mechanismen und Kreisläufen des Marktes und seiner Rituale substanziell mitgeprägt sind.

5. Zwischen Selbstermächtigung und Unterwerfung

Es sieht also möglicherweise nur so aus, als ob man im Zusammenhang mit dem Bedürfnis nach neuen rituellen Praktiken einen allgemeinen Trend zur Selbstermächtigung feststellen könnte. Geht es dabei tatsächlich um freiwillig angestrebte Selbstkontrolle und Emanzipation? Oder wird dieses Bedürfnis durch einen Zwang anderer Art gesteuert?

1991 veröffentlichte der französische Soziologe Alain Ehrenberg ein Buch, das den Titel *Der Kult der Performanz* trägt. Darin analysiert er gesellschaftliche Entwicklungen, in denen die Performanz zu einem von außen auferlegten Zwang wird; „jedes Individuum muss, im Bereich der Arbeit, der Freizeit oder des Gefühlslebens, sein Leben gestalten wie ein wahrer Experte seiner eigenen Performanz. [...] Wir sind von nun an aufgerufen, Unternehmer unseres eigenen Lebens zu sein“⁵. (Ehrenberg 1991, 16)

Die persönliche Selbstentwicklung ist also zu einer gesellschaftlichen Notwendigkeit geworden. Paradoxerweise geht damit auch das Streben nach Selbstermächtigung mit einem Zwang einher und steht de facto unter dem Vorzeichen einer Unterwerfung. Die Fastenwoche illustriert diese Situation. Wie schon erwähnt, stellen sich die Fastencoachs nicht als Autorität vor. Sie

⁵ Im Original: „chaque individu doit, dans son travail, ses loisirs ou sa vie affective, conduire sa vie comme un vrai professionnel de sa propre performance. [...] Nous sommes désormais sommés de devenir les entrepreneurs de nos propres vies“ (Übers. I.J.).



Gruppenwanderung im Rahmen einer Fastenwoche

Foto: Isabelle Jonveaux

6 Im Original: „la soumission des individus passe par la psychologisation de l'activité professionnelle“ (Übers. I.J.).

7 Im Original: „À ce titre, le coaching est le symptôme d'une civilisation de «soumission librement consentie» (Joule, Beauvois, 1998) qui s'étend à l'ensemble des démocraties néolibérales. Sa prolifération dans le temps même où l'on demande plus que jamais aux individus d'être plus autonomes joue comme révélateur privilégié de la crise du lien social. Chacun est renvoyé à la solitude de son destin et à la responsabilité des événements de sa vie.“ (Übers. I.J.)

betonen, dass sie keine Gurus sind, nicht zuletzt um sich von Sekten zu distanzieren. Das Individuum hat also den Eindruck, dass es sich diese asketischen Praktiken selbst vornimmt. Eine Fastenwoche ist jedoch nicht frei von einem Überwachungssystem (Foucault 1975). Der Grundpfeiler dieses Systems ist die soziale Kontrolle unter den TeilnehmerInnen, die den ganzen Tag zusammen verbringen und dadurch wenig Möglichkeiten haben, die Regeln des Fastens zu übertreten. Dazu kommen die Organisation des Raums und der Zeit. Die erschöpfende Organisation der Zeit ist laut Foucault ein Dispositiv der Überwachung (Foucault 1975, 180). Die soziale Kontrolle der Gruppe wird von den TeilnehmerInnen sogar erwartet, nämlich als eine Hilfe in der Durchführung der asketischen Praxis. In diesem Sinn kann man von Selbstunterwerfung sprechen. Der Mechanismus: Selbstunterwerfung, um die Selbstermächtigung zu erhöhen, entspricht auch dem, was man gegenwärtig im Rahmen des Coachings beobachtet. Roland Gori und Pierre Le Coz, die das professionelle Coaching untersuchen, behaupten: „die Unterwerfung des Individuums erfolgt durch die Psychologisierung der beruflichen Aktivitäten“⁶ (Gori/Le Coz 2007, 75). Die Unterwerfung unter verschiedene Zwänge wird zum Ort der Persönlichkeitsentwicklung (Gori/Le Coz, 2007, 75).

„Aus diesem Grund ist Coaching das Symptom einer Zivilisation der freiwillig eingegangenen Unterwerfung, die sich über alle neoliberalen Demokratien erstreckt. Seine starke Ausbreitung genau in einer Zeit, in der man mehr denn je verlangt, dass Individuen autonomer werden, macht die Krise des sozialen Zusammenhalts in einer besonderen Weise sichtbar. Jeder ist zurückgeworfen auf die Einsamkeit seines Schicksals und auf die Verantwortlichkeit für die Ereignisse in seinem Leben.“⁷ (Gori/Le Coz 2007, 81)

Zusammenfassend lässt sich sagen: Auf individueller und gruppenspezifischer Ebene zeugen neue rituelle Handlungsformen von der Suche nach Selbstbestimmung, bewusster Teilhabe und Mitgestaltung eines sinnvollen Lebenszusammenhangs, der über bloße Zweck- und Nutzenkalküle hinausweist. Manipulationen und Unterwerfungsstrategien sind aus rituell gestützten Praktiken und Ordnungen jedoch noch keineswegs verschwunden. Vielmehr sind sie von religiösen Institutionen zu einem guten Teil in ökonomische bzw. von ökonomischen Prinzipien durchdrungene Systeme emigriert. Dort wirken sie nach wie vor mit großer Effizienz und Resistenz. In den Residuen institutionalisierter religiöser Rituale lässt sich bei deutlich beobachtbaren Transformationen – im Sinn von aktiver Mitgestaltung

bzw. selbstbestimmter Entscheidung für oder gegen spezifische Praktiken – die fortbestehende Ambivalenz zwischen emanzipatorischen und heteronomen Momenten festhalten. Wie wir am Beispiel der Taufe gesehen haben, laufen hier unterschiedliche Motive, Konzepte und Gestaltungsformen nebeneinander her.

Manipulationen und Unterwerfungsstrategien sind aus rituell gestützten Praktiken und Ordnungen noch keineswegs verschwunden.

Die rituell gestützten Mechanismen des Marktes weisen ein hohes Maß an Unterwerfungsdruck auf, der nur bis zu einem gewissen Grad durch die Autonomie individueller Konsumententscheidung oder -verweigerung vermindert werden kann. Die oft beschworene Maxime von der Macht der KonsumentInnen mag in einer abstrakten Modellierung des liberalen Marktes plausibel sein. In der praktischen Verflochtenheit von Ökonomie, Politik und Medien sind die systemstabilisierenden Entscheidungsfaktoren offenbar so gelagert, dass Optionen und Praktiken gegen den Strom der Märkte und der Masse (noch) nicht zu nachhaltigen Veränderungen führen. Die Emanzipations- und Befreiungsgeschichte rituellen Handelns hat auch in den westlichen Gesellschaften noch einige Etappen zu bewältigen.

Literatur

Albert, Jean-Pierre/Piette, Albert (2010), Rite (rituel, ritualité), in: Azria, Régine/Hervieu-Léger, Danièle (Hg.), *Dictionnaire des Faits Religieux*, Paris: PUF, 1102–1109.

Axt-Piscalar, Christine/Cordemann, Claas (Hg.) (2017), *Taufe und Kircheng Zugehörigkeit. Zum theologischen Sinn der Taufe, ihrer ekklesiologischen und kirchenrechtlichen Bedeutung*, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.

Bell, Catherine (2003), Ritualkonstruktion, in: Belliger, Andréa/Krieger, David (Hg.), *Ritualtheorien*, Wiesbaden: Springer Fachmedien, 37–48.

Durkheim, Emile (1981 [1912]), *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Durkheim, Emile (1994 [1912]), *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris: PUF «Quadrige».

Ehrenberg, Alain (1991), *Le culte de la performance*, Paris: Calmann-Lévy.

Eliade, Mircea (1964), *Traité d'histoire des religions*, Paris: Payot.

Erdheim, Mario (2002), Askese und Omnipotenz, in: Sorgo, Gabriele (Hg.), *Askese und Konsum*, Wien: Turia + Kant.

Figl, Johann (1999), Religiöse Rituale – ein unbewältigtes Thema der Philosophie, in: Boelderl, Artur R./Uhl, Florian (Hg.), *Rituale. Zugänge zu einem Phänomen*, Düsseldorf/Bonn: Parerga Verlag (Schriften der Österreichischen Gesellschaft für Religionsphilosophie 1), 187–205.

Fischler, Claude (2013), Les alimentations particulières. Introduction, in: Fischler, Claude (Hg.), *Les Alimentations particulières. Mangerons-nous encore ensemble demain?*, Paris: Odile Jacob, 9–30.

Först, Johannes (2010), Die unbekannte Mehrheit. Sinn- und Handlungsorientierungen ‚kasualienfrommer‘ Christ/inn/en, in: Först, Johannes/Kügler, Joachim (Hg.), *Die unbekannte Mehrheit. Mit Taufe, Trauung und Bestattung durchs Leben? Eine empirische Untersuchung zur „Kasualienfrömmigkeit“ von KatholikInnen – Bericht und interdisziplinäre Auswertung*, Berlin: Lit, 2. erweiterte Aufl., 17–87.

Först, Johannes/Kügler, Joachim (Hg.) (2010), *Die unbekannte Mehrheit. Mit Taufe, Trauung und Bestattung durchs Leben? Eine empirische Untersuchung zur „Kasualienfrömmigkeit“ von KatholikInnen – Bericht und interdisziplinäre Auswertung*, Berlin: Lit, 2. erweiterte Aufl.

Foucault, Michel (1975), *Surveiller et punir. La naissance de la prison*, Paris: Editions Gallimard.

Garelli, Franco (2011), *Religione all'italiana. L'anima del paese messa a nudo*, Bologna: Il Mulino.

Gori, Roland/Le Coz, Pierre (2007), *Le coaching: main basse sur le marché de la souffrance psychique*, Cliniques méditerranéennes 75, 1. DOI 10.3917/cm.075.0073 [consulté le 21.11.2017].

Hervieu-Léger, Danièle (2005), Bricolage vaut-il dissémination? Quelques réflexions sur l'opérationnalité sociologique d'une métaphore problématique, *Social Compass* 53, 3, 295–308.

Hödl, Hans-Gerald/Pock, Johann/Schweighofer, Teresa (Hg.) (2017), *Christliche Rituale im Wandel. Schlaglichter aus theologischer und religionswissenschaftlicher Sicht*, Göttingen: Vienna University Press bei V&R unipress.

Höhn, Hans-Joachim (2007), *Postsäkular. Gesellschaft im Umbruch – Religion im Wandel*, Paderborn u. a.: Schöningh.

Höllinger, Franz/Tripold, Thomas (2012), *Ganzheitliches Leben. Das holistische Milieu zwischen neuer Spiritualität und postmoderner Wellness-Kultur*, Bielefeld: Transcript.

Kerner, Wolfram (2004), *Gläubigentaufe und Säuglingstaufe. Studien zur Taufe und gegenseitigen Taufanerkennung in der neueren evangelischen Theologie*, Norderstedt: Books on Demand.

Krieger, David J./Belliger, Andréa (2013 [1998]), *Ritual und Ritualforschung*, in: Belliger, Andréa/Krieger, David J. (Hg.), *Ritualtheorien. Ein einführendes Handbuch*, Wiesbaden: Springer VS, 5. aktualisierte Aufl., 7–34.

Lützner, Hellmut (2013), *Wie neugeboren durch Fasten*, München: Gräfe und Unzer.

Michaels, Axel (2003), *Zur Dynamik von Ritualkomplexen*, in: *Forum Ritualdynamik* Nr. 3, Dezember 2003, Universität Heidelberg, 4–6.

Michaels, Axel (2004), *Die Kunst des einfachen Lebens. Eine Kulturgeschichte der Askesse*, München: C.H. Beck.

Michaels, Axel (2008), *Vorwort*, in: Michaels, Axel (Hg.), *Die neue Kraft der Rituale*, Heidelberg: Universitätsverlag Winter, 2. Aufl., 5–9.

Müller, Christoph (2010), *Taufe als Lebensperspektive. Empirisch-theologische Erkundungen eines Schlüsselrituals*, Stuttgart: Kohlhammer (*Praktische Theologie heute* 106), 191–215.

Schmid-Bode, Wilhelm (2009), *Maß und Zeit. Entdecken Sie die neue Kraft der klösterlichen Werte und Rituale*, Freiburg im Breisgau: Herder.

Van Gennep, Arnold (1981 [1909]), *Les rites de passage*, Paris: Stock.

Weber, Max (1972 [1921/22]), *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie*, Tübingen: Mohr.

Andrea Taschl-Erber

Die Macht der Ohnmächtigen

Eine biblisch-theologische Spurensuche

ABSTRACT

Biblische Gebete und Lieder – zumal solche, die Frauenfiguren in den Mund gelegt sind – entwerfen angesichts repressiver Machtverhältnisse und -diskurse sprachmächtige Gegenbilder des Protestes und der Hoffnung mit subversivem Potential. Sie rufen die Erfahrungen einer rettenden und befreienden Gottheit in Erinnerung, die auf die Not der Erniedrigten sieht, in treuem Erbarmen auf der Seite der Armen steht, den „Schwachen“ gegenüber den Machenschaften der „Starken“ machtvoll Recht verschafft, Machtlose zum Widerstand ermächtigt und Kriege beendet. Anhand einiger exemplarischer Texte aus AT (1 Sam 2,1–10; Jdt) und NT (Lk 1,46–55) zeigt sich dabei auch, wie herkömmliche Genderkonstruktionen männlich konnotierter Macht und weiblich symbolisierter Ohnmacht reproduziert und zugleich transzendiert werden.

Biblical prayers and hymns – particularly those attributed to female figures – create eloquent counter-images of protest and hope with subversive potential in light of repressive power structures and discourses. They invoke experiences of a redemptive and delivering God who sees the need of the needy, helps the poor with faithful mercy, delivers powerful justice for the “weak” against the machinations of the “strong”, supports the powerless in their resistance, and puts an end to wars. Exemplary texts from the OT (1 Samuel 2,1–10; Judith) and NT (Luke 1,46–55) show how traditional gender constructions of male connotated power and female represented powerlessness are reproduced and transcended.

DEUTSCH

ENGLISH

| BIOGRAPHY

[Andrea Taschl-Erber](#) ist Privatdozentin für Neutestamentliche Bibelwissenschaft und Biblische Theologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Graz.

| KEY WORDS

Befreiung; biblische Armentheologie; Gegenmacht; Genderkonstruktionen; Gottesvorstellungen; Hannas Lied; Hoffnung; Judit; Kriegsrhetorik; Macht; Magnificat; Ohnmacht; Prophetie; Widerstand

Aspekte und Beziehungen von Macht und Ohnmacht, Machtverhältnisse, -konstellationen und mit dem Gottesbild verknüpfte -diskurse spielen in biblischen Texten eine zentrale Rolle. Gerade der Konnex mit Gottesvorstellungen verweist auf ein wesentliches Thema biblischer Theologie.

Macht wird häufig männlich konnotiert, Ohnmacht entsprechend weiblich assoziiert. Es ist daher kein Zufall, wenn in der Bibel Frauengestalten als Symbolfiguren für das notleidende Gottesvolk und als Sprachrohr für kollektive (im Blick auf Frauen sich auch überschneidende) Gewalt- und Ohnmachtserfahrungen fungieren: klassisch etwa „Tochter/Mutter Zion“¹ (gemäß der Personifikation von Städten in altorientalischer, biblischer und antiker Tradition) in ihrer Vulnerabilität, analog auch weibliche Erzählfiguren. In der weiblichen Figuration tritt u.a. eine spezifische Geschlechtersymbolik in der Gottesbeziehung zu Tage (Zimmermann 2001, 104–152; zur prophetischen Ehemetaphorik auch Baumann 2000).² Ferner kann sich darin aber auch die politische Ohnmacht (exemplarisch im Bild der Witwe, vgl. Kgl 1,1) gegenüber den jeweiligen Großmächten spiegeln – von Assur bis Rom. So arbeitet Kriegsrhetorik häufig mit gendertypologischen Zuschreibungen auf dem Hintergrund eines kulturellen Codes von Ehre und Schande.³ Die kriegerische Einnahme einer Stadt wird in prophetischen Texten beispielsweise in Metaphern sexueller Gewalt gegen Frauen verbildlicht (Kelle 2008; Gordon/Washington 1995).⁴

Gleichzeitig zeigt sich in biblischen Erzählungen ein Durchbrechen der hier reproduzierten Genderkonstruktionen, wenn etwa gerade stereotyp als machtlos erachtete Frauen (ohne dass die unterschiedlichen biblischen Texte einheitliche Rollenerwartungen festschreiben) an Gottes Rettungsmacht partizipieren. Nach Michel Foucault ist Macht schließlich eine dynamische Größe und „in der Form von komplexen und beweglichen strategischen Relationen zu analysieren“ (Foucault 2005, Nr. 348: „Der Stil der Geschichte“ [1984], 806). Macht erzeugt Gegen-Macht. Machtbeziehungen implizieren – „zumindest virtuell“ – Widerstand (Foucault 2005, Nr. 306: „Subjekt und Macht“ [1982], 292).

In biblischen Texten wird Ohnmacht im Vertrauen auf Gott überwunden, der Macht als Handlungsfähigkeit und Gestaltungsspielraum, die herrschenden Verhältnisse als Subjekt zu verändern, verleiht. In den Mund weiblicher Erzählfiguren gelegte Lieder und Gebete entwerfen in der Tradition prophetischer Sozialkritik bzw. politischer Anklage Visionen von Befreiung angesichts vielerlei Facetten von Unterdrückung und sozioökonomischer Ungerechtigkeit, die quer durch die Geschichte als (er)mächtige(nde) Hoffnungsbilder wirken. In solchen utopischen Gegenentwürfen zu herkömm-

¹ Dazu Maier 2008 und 2019 (in Vorbereitung); Häußl 2003 und 2011; Holt 2014.

² Siehe z. B. Jer 3 zu Israel/Juda als Schwestern.

³ Vgl. auch Jes 19,16; Jer 50,37; 51,30; Nah 3,13.

⁴ Siehe z. B. Ez 16; 23 zu Samaria/Jerusalem. Dazu bes. Poser 2012; Van Dijk-Hemmes 1995.

lichen Machtdiskursen und sozial-politischen Konzepten artikuliert sich eine Sub- bzw. Gegenkultur, welche die dominierende Ordnung herausfordert und das subversive Potential hat, Macht- und Herrschaftsstrukturen zu transformieren. Damit korreliert das Bild einer (allmächtigen) Gottheit, die auf die Not der Unterdrückten sieht, in treuem Erbarmen auf der Seite der Armen steht, gegenüber den Machenschaften der Mächtigen machtvoll Befreiung und Gerechtigkeit verschafft sowie (scheinbar?) Machtlose zum Widerstand ermächtigt.

Biblische Texte bieten subversives Potential zur Transformation von Machtstrukturen.

Anhand einiger exemplarischer Texte soll nun eine entsprechende Erinnerungsspur im Horizont der Vielstimmigkeit des biblischen Kanons verfolgt werden. So ist das Lied Hannas in 1 Sam 2 geprägt vom Leitgedanken der Ermächtigung („Erhöhung“) der Ohnmächtigen, ebenso seine Rezeption im neutestamentlichen *Magnificat* (Lk 1), im „deuterokanonischen“ Juditbuch stellt der Machtbegriff ein die gesamte Erzählung durchziehendes Leitmotiv dar. Gegenüber Traditionen, die etwa den Fokus auf den Mesiaskönig oder apokalyptischen Menschensohn als Retter im endzeitlichen Kampf gegen gottfeindliche Mächte richten, stehen Formulierungen der Hoffnung und des Widerstands im Blickpunkt, die sich mit Frauenfiguren verbinden, deren Ohnmachts- wie Befreiungserfahrungen auf kollektive Erfahrungshorizonte biblischer Armentheologie hin transparent sind. Besondere Aufmerksamkeit richtet sich auf Gebets- und Liedtexte, welche die erzählten Ereignisse theologisch reflektieren. Die Diskussion, ob hier auf historischer Ebene authentische Frauenstimmen (*female voices*, dazu Brenner/Van Dijk-Hemmes 1993) zu Wort kommen, muss im Rahmen des vorliegenden Beitrags freilich zurückgestellt werden. Doch fällt beim biblischen Befund auf, dass die Lieder von Frauen (Mirjam, Debora, Hanna, Judit, Maria) die herrschenden Machtverhältnisse kritisch thematisieren und der überkommenen Ordnung Widerstand entgegensetzen (vgl. Fischer 2002, 125).

Ob diese in intertextuellem Dialog stehenden biblischen Überlieferungen als utopische Visionen einer alternativen Welt ihre transformative Kraft in Geschichte, Gegenwart und Zukunft entfalten, hängt an den spezifischen Rezeptionen (die bereits im Rahmen „innerbiblischer“ Schriftauslegung einsetzen). Erinnerung – oder auch das Gegenteil – ist politische Praxis. Dabei ist festzustellen, dass sich die christliche Rezeptionsgeschichte mit

den starken biblischen Frauenfiguren und ihren Botschaften durchaus schwer getan hat. Religiöse Traditionen können eben *ermächtigend*, aber auch *entmächtigend* wirken – subversiv oder, je nach dominierendem Auslegungsinteresse, Widerstand immunisierend, die bestehenden Machtverhältnisse stabilisierend.

Das Lied der Hanna (1 Sam 2,1–10): Erhöhung der Armen

Eine fundamentale, geradezu „proto-feministische“ Kritik des sozialen, ökonomischen und politischen Systems bringt das aus der Spätzeit des AT stammende Hanna-Lied in 1 Sam 2,1–10 zu Gehör.⁵ Es lässt vielfältige Not- und Unterdrückungssituationen im Rahmen hierarchischer Machtbeziehungen sichtbar werden, aber auch widerständige Strategien. Gerade im Protest werden Macht und Gegen-Macht sichtbar.

Aufgrund ihrer Kinderlosigkeit (vgl. 1 Sam 1,2.5–6) ist Hanna in einem patriarchalen Gesellschaftssystem, das den Wert von Frauen insbesondere an ihren Söhnen misst, Schmähungen und Kränkungen ausgesetzt (zum breiten biblischen Motiv der Unfruchtbarkeit siehe Taschl-Erber 2013, 101–128). Doch sie „steht auf“ (1 Sam 1,9) und wendet sich im Tempel von Schilo an JHWH. Den erbetenen Sohn (siehe die Namensdeutung Samuels in V. 20) verspricht sie der Gottheit zu weihen:⁶ „wenn du auf die Erniedrigung deiner Sklavin schaust“ (1 Sam 1,11; in der parallelen Formulierung von 9,16 auf das Volk bezogen). Hier erinnert sie an die paradigmatische Urerfahrung der Rettung Israels – das Hinsehen Gottes auf die Not des Volkes und das Hinhören auf die Schreie der Unterdrückten (siehe Ex 2,23–25; 3,7.9.16; Dtn 26,7; im Rahmen analoger Erfahrungen von Frauen im Kontext von Schwangerschaft und Geburt artikuliert: vgl. Hagar, Saras ägyptische Sklavin, in Gen 16,11.13; Lea, die ungeliebte Frau Jakobs, in Gen 29,32; oder auch Elisabet und Maria in Lk 1,25.48).

Die eingetretene Hilfe Gottes reflektiert Hanna in einem Danklied (1 Sam 2,1–10), das als theologische Deutung der erzählten Ereignisse die narrative Darstellung unterbricht. Indem sie ihre persönliche Rettungserfahrung, den unmittelbaren Erzählsammenhang transzendierend, in einen generalisierenden Kontext vergleichbarer Erfahrungen stellt, wo Gottes Parteilichkeit gegenüber den Armen, Schwachen und Erniedrigten zum Ausdruck kommt, formuliert sie grundlegende Einsichten biblischer Gottesrede. Die eigene Erfahrung lässt andere assoziieren bzw. erhoffen (vgl. Dietrich 2011, 72). Ebenso wird in Ps 113 die Notlage einer kinderlosen Frau

⁵ Zu spätalttestamentlichen Zügen siehe Dietrich 2011, 76–77. Hutzli 2007, 163–167 denkt an mögliche Bezüge zu Antiochus IV Epiphanes.

⁶ Vgl. dazu Ex 13,2; Num 6,5; Ri 13,5.

(V. 9) mit anderen Leid- und Unterdrückungssituationen parallelisiert und ein Loblied auf Gott gesungen, der die am Boden Liegenden aufrichtet und ihnen Ehrenpositionen gibt (Ps 113,7–8 = 1 Sam 2,8). Damit spiegelt Hannas Erfahrung von Erniedrigung jene des Volkes (vgl. 1 Sam 9,16), in ihrer Erfahrung von Befreiung erfüllen sich exemplarisch die Hoffnungen der Gedemütigten. Ihre Aussagen „gewinnen dadurch zugleich eine öffentliche und politische Dimension“ (Schottroff 1989, 29). Daher kann sie auch als Prophetin bezeichnet werden: „Mit dem Lied der Hanna wird die prophetische Funktion, die Samuel sodann übernimmt, vorerst auf seine Mutter übertragen, die mit ihrem Antwortlied auf das Handeln Gottes an ihr, das Bedeutung für ganz Israel bekommen wird, in die Nachfolge Mirjams tritt.“ (Fischer 2002, 125–126)

Hannas Lied spiegelt Erniedrigung und Hoffnungen der Gedemütigten.

Im Kern handelt es sich um einen hymnischen Lobpreis Gottes als des einzig und wahrhaft Mächtigen, der allein Macht verleiht. Damit verbindet sich eine warnende Belehrung der Machthabenden, nicht übermütig zu werden, da menschliche Macht fragil und begrenzt ist, sowie auf der anderen Seite der Medaille ein *empowerment* (vgl. das Leitmotiv „erhöhen“/ **רָם** bzw. **שָׁלוֹחַ** in 1 Sam 2,1.7.8.10) der Machtlosen, nicht mutlos zu werden, da Gott in seiner schöpferischen Allmacht die Geschicke wenden kann und als allwissender (V. 3) und gerechter (V. 2 LXX) universaler Richter (V. 10) die herrschenden Ordnungen umstürzt.

So schließt sich an Hannas Freude über JHWHs Hilfe (V. 1, nach der griechischen Textüberlieferung der Septuaginta [= LXX] wurde wegen der „Rettung“/σωτηρία ihr Herz „stark gemacht“⁷) ein Bekenntnis zu dessen Heiligkeit (vgl. auch V. 10 LXX) und Einzigkeit (ebenso in Ex 15,11 besungen) – sowie seiner zuverlässigen, Sicherheit gewährenden Macht, ausgedrückt im Bild des „Fels“ im hebräischen Text (MT) von V. 2 (vgl. bes. 2 Sam 22,3.32.47; Jes 44,8). Nur in diesen beiden einleitenden Versen spricht Hanna JHWH unmittelbar an, ansonsten dominieren Aussagen über die Gottheit. Gleich darauf (V. 3) folgt eine Warnung, direkt adressiert an ihre „Feinde“ (siehe V. 1; vgl. dazu Ps 75,5–6, wo noch weitere intertextuelle Bezüge vorliegen); in der Erzählung von 1 Sam 1 muss in der Figur der Peninna freilich eine Frau als Sprachrohr für die erlittenen Demütigungen herhalten (vgl. V. 6–7). Die Vermessenheit der „hochfahrenden“ Reden liegt darin, den Platz Gottes zu beanspruchen.

⁷ Vgl. demgegenüber ihre Situation in 1,8.10.15–16. Als ihre Stärke und ihren Retter preisen die Betenden JHWH auch in Ex 15,2 par. Ps 118,4; Jes 12,2.

In V. 4–9 demonstrieren Beispiele die radikale gottgewirkte Umkehrung der herkömmlichen Hierarchien, zunächst in antithetischen Parallelismen entfaltet (V. 4–5). So zerbricht etwa „der Bogen von Starken“ (vgl. das „Bogen-Lied“ in 2 Sam 1,17–27, Davids Totenklage auf Saul und Jonatan), von körperlich, sozial, wirtschaftlich, politisch oder militärisch überlegenen Mächtigen (der Begriff wird im AT nicht für Frauen verwendet), wohingegen sich „Strauchelnde mit Kraft gürten“ (V. 4); die LXX betont den Grundgedanken des Liedes in einem Wortspiel: „der Bogen von Mächtigen wurde schwach, Schwache umgürteten sich mit Macht“. In den Sprachbildern, die kriegerische Konnotationen wecken und auf der metaphorischen Ebene wiederum transzendieren (die zuvor Ohnmächtigen rüsten ja nicht militärisch auf), klingt zugleich eine kriegskritische Note an: In Hos 2,20; Sach 9,10; Ps 46,10 (vgl. auch 76,4) zerbricht Gott Bogen und andere Waffen und setzt so Kriegen ein Ende.⁸ Der Kontrast von „Satten“, die nun um Brot arbeiten müssen (nach der LXX Mangel an Brot bekommen), während „Hungrige“ sich ausruhen können (vgl. Dietrich 2011, 67–68.89) – bzw. nach der LXX die Erde nicht zu bearbeiten brauchen (in Ruhe lassen, vgl. Kraus/Karrer 2009, 303) –, nimmt sozio-ökonomische Ungerechtigkeit in der Verteilung von Arbeitslast und Ressourcen ins Visier (V. 5).

Die Gegenüberstellung der einst Unfruchtbaren mit der Kinderreichen erhält Farbe durch die vorangegangene Erzählung, die das Leid kinderloser, in einem patriarchalen Wertesystem als nutzlos verachteter Frauen thematisiert (ohne dessen Logik grundsätzlich und explizit außer Kraft zu setzen). Ebenso lässt sich der Hinweis auf JHWHs schöpferische Macht über Leben und Tod in V. 6 (vgl. dazu Dtn 32,39; als Vergleichsfolie außerdem 2 Kön 5,7), dem literarischen Kontext entsprechend, *auch* im Zusammenhang des Dankes über eine glückliche Geburt lesen. Wenn JHWH aber ferner als „Tötender“ beschrieben wird, zeigt dies, dass es das Bekenntnis zur Einzigkeit Gottes auch angesichts der Schattenseiten des Lebens durchzuhalten – bzw. wie in Ijob durchzuringen – gilt.

Staccatoartig wird Gottes Handeln in V. 6–7 umrissen, in V. 7 mit sozial-politischem Fokus: „JHWH macht arm und macht reich, erniedrigt und erhöht“ (zum letzten Gegensatzpaar vgl. Ps 75,8, verbunden mit der Charakterisierung als Richter; ferner Ez 17,24; 21,31). Kaum eine andere Stelle „entfaltet [...] in vergleichbarer Prägnanz und Rasanz das Bild eines revolutionären Gottes, der die Verhältnisse nicht so belässt, wie sie sind“ (Dietrich 2011, 87). Wenn V. 8 (vgl. Ps 113,7–8) den Gedanken der Erhöhung erläutert: „er lässt aufstehen aus dem Staub den Niederen, aus dem Kot erhöht er den Armen, um (ihm) einen Sitz zu geben bei den Edlen (in

⁸ Hingegen als Strafe Israels oder Elams in Hos 1,5; Jer 49,35.

der LXX gemäß einer auf Israel gerichteten Interpretationslinie: „unter den Mächtigen *der Völker*“ und (ihn) einen Ehrentron erben zu lassen“ (im MT schöpfungstheologisch fundiert⁹), wird deutlich, dass im Blickpunkt primär die Option für die Armen und Unterprivilegierten steht (vgl. auch Ps 146,7–9). In V. 9 bewahrt die Gottheit die – entsprechend der Sinnlinien des Textes ohnmächtigen – Frommen, während sie die – (scheinbar) mächtigen – Übeltäter umkommen lässt (zum Gegensatzpaar vgl. Ps 37,28, wo JHWH, der das Recht liebt, seine Frommen nicht verlässt); in der milderen LXX-Version erfüllt Gott Betenden das Gebet – vgl. Hannas Geschichte in 1 Sam 1.11.17.26–27 oder unten Jdt – und segnet die Jahre der Gerechten. In feierlicher, indikativischer Gewissheit schlagen sich im Lied die Hoffnungen der Entrechteten und Unterdrückten nieder, dass JHWH ihnen zu Gerechtigkeit verhilft. Daran schließt sich – mit warnendem Unterton – die Feststellung: „Denn nicht durch Kraft ist ein Mann stark“.

Es folgt in V. 10 ein Gerichtsbild (in der LXX futurisch formuliert). Unter Gottes machtvollem Donner, Zeichen der Theophanie, zerbricht sein Gegner wie zuvor der Kriegsbogen (wie schon in V. 4 wird in der LXX JHWH/κῶπιος seinen Widersacher „schwach“ bzw. „kraftlos machen“, siehe auch dasselbe Verb bei der Kinderreichen).

Am Ende richtet sich der Blick auf den König (in der LXX ist in rückblickender Perspektive von „unseren Königen“ im Plural die Rede), dem JHWH Kraft geben möge, seinen „Gesalbten“ (siehe die von Samuel später referierten Königssalbungen). Das rahmende Motiv des „erhöhten Horns“ (analog in Ps 75,5–6.11; die aus der Tierwelt entnommene Metapher steht für Kraft und Macht, versinnbildlicht im stolzen Erheben des Hauptes; vgl. Dietrich 2011, 71.82) schließt den Kreis zur Erfahrung der Hilfe Gottes durch die Sprecherin (V. 1; nur hier wird die Metapher auf eine Frau angewandt).

Hannas Lied beleuchtet das Verhältnis der Mächtigen zu Gott als alleinigem Träger wahrer Macht.

Im literarischen Kontext der Samuelbücher, die von der Einführung des Königtums erzählen, fungiert Hannas Lied, einer Ouvertüre vergleichbar, als proleptischer Kommentar, der vorab das Verhältnis der Könige und Mächtigen zu Gott als alleinigem Träger wahrer Macht beleuchtet. Daher betont auch die LXX, die den Schlussvers noch weiter ausfaltet, dass sich „der Verständige/Mächtige/Reiche nicht in seinem Verstand/seiner Macht/seinem Reichtum rühmen soll“, sondern definiert als verantwor-

⁹ Zu den „Säulen der Erde“ vgl. Ps 75,4.

tungsbewusste Aufgabe der Angesprochenen, „den HERRN zu erkennen und Gericht und Gerechtigkeit zu üben im Land“ (vgl. Jer 9,22–23, wo die richterliche Tätigkeit von Gott ausgesagt wird; ferner etwa die messianische Vision in Jes 11). Gemeinsam mit dem David-Psalm in 2 Sam 22, zu dem zahlreiche Bezüge vorliegen, bildet 1 Sam 2,1–10 einen poetischen Rahmen der Samuelbücher, der als „theologische Brille“ Israels Königszeit reflektiert (Schroer 1992, 44).

Nicht zuletzt durch die messianische Lektüremöglichkeit des Schlussverses (siehe in der LXX das futurische „und er wird das Horn seines Gesalbten [χριστοῦ αὐτοῦ] erhöhen“, das mit dem Jubel der Sprecherin „erhöht wurde mein Horn in meinem Gott“ am Beginn korrespondiert) wird Hanna in der jüdischen Rezeptionsgeschichte zur Prophetin (vgl. bMeg 14b). So tritt etwa in der stark erweiterten Version ihres Liedes im Targum Jonathan¹⁰ (um 100 n. Chr.) im Rahmen einer apokalyptischen Geschichtsdeutung eine Aktualisierung im Blick auf die Befreiung Jerusalems (das mit einer unfruchtbaren Frau verglichen wird: vgl. die Zionsmetaphorik bei Deuterocesaja) von der römischen Besatzungsmacht zu Tage. Ein Reflex dieser Traditionslinie kommt offenbar auch in der hochbetagten, Gott permanent im Tempel dienenden Prophetin Hanna in Lk 2,36–38 zum Vorschein (vgl. ferner das Porträt der – im Anschluss besprochenen – verwitweten, tora-observanten Judit in Jdt 8,1.4.6; 16,22–23, die das Bild der einzigen im NT explizit „Prophetin“ betitelten Frauengestalt offenbar ebenso geprägt hat): Im religiös-politischen Widerstand zur mit Rom kooperierenden Tempelhierarchie verkündet Hanna öffentlich die messianische Rolle Jesu „allen auf die Befreiung Jerusalems Harrenden“.¹¹ Das Protestlied in 1 Sam 2 stellt darüber hinaus einen wichtigen Prätext für das *Magnificat* in Lk 1 (dazu unten) dar.

Judit: Die rettende Macht Gottes, „der Kriege zerschlägt“

In Auseinandersetzung mit der hellenistischen Herrscherideologie (vgl. Ego 2016, 20–22) bietet das deuterokanonische, griechisch verfasste Juditbuch (um 105 v. Chr. nach Schmitz/Engel 2014, 61–63) eine kunstvoll komponierte fiktionale Erzählung, die bei einer Bedrohung durch eine militärische Supermacht in weltgeschichtlichem Horizont eine Frauengestalt als Mittlerin göttlicher Rettung ins Zentrum rückt. Collageartig werden unterschiedliche Katastrophensituationen im kollektiven Gedächtnis Israels sowie biblische Überlieferungen von Rettungserfahrungen verdichtet, um

¹⁰ Eine Übersetzung findet sich in Cook 1999, 78–79; siehe auch die deutsche Wiedergabe bei Schottroff 1986, 33–34.

¹¹ Zur lukanischen Ouvertüre siehe Taschl-Erber 2011, 2013 und 2014; ausführlich zur neutestamentlichen Hanna: Janssen 1998, 159–200.

eine – auch für weitere Aktualisierungen offene – Lehr- und Beispiel-erzählung von Widerstand aus und mit der Kraft Gottes zu entwerfen. Wenn etwa der feindliche Großkönig, der als „der Herr der ganzen Erde“ (Jdt 2,5) die Weltherrschaft inklusive universale göttliche Verehrung beansprucht, als assyrischer König in Ninive mit dem Namen Nabuchodonosor präsentiert wird (1,1), sind in einer Synthese verschiedener historischer Epochen die assyrische wie babylonische Übermacht überblendet (722 Eroberung des Nordreichs Israel und 701 Belagerung Jerusalems durch assyrische Truppen, 587 Eroberung des Südreichs Juda und Zerstörung Jerusalems durch den babylonischen König Nebukadnezar, dessen Vater Nabopolassar 612 Ninive eingenommen und zerstört hatte¹²). Entsprechend werden im Abriss der Geschichte Israels, der in einem ironischen Kniff einem Ammoniter (vgl. dazu Dtn 23,4/Jdt 14,10) namens Achior¹³ in den Mund gelegt wird (Jdt 5,5–21), woraufhin er vom Truppenführer als „Prophet“ verspottet wird (6,2), nach Ägypten keine Großmächte mehr namentlich erwähnt. Hinzu treten Anspielungen auf die persische (so bezieht etwa der Schlusshymnus neben Assur in 16,3 die Perser und Meder in V. 10 mit ein) sowie die seleukidische Oberherrschaft (vgl. Schmitz/Engel 2014, 51–52). In Jdt 4,3 „verschmilzt die Wiedererrichtung des Tempels nach der Rückkehr aus dem babylonischen Exil im 6. Jh. mit der Wiedereinweihung des Tempels nach den makabäischen Auseinandersetzungen im 2. Jh.“ (Schmitz 2006, 11; vgl. 1 Makk 4,36–59; 2 Makk 10,1–8).

Collageartig werden im Juditbuch Katastrophen- sowie Rettungserfahrungen im kollektiven Gedächtnis Israels aktualisierend verdichtet.

Der – auf Jerusalem hin transparente (vgl. die assyrische Belagerung durch Sanherib in 2 Kön 18–19; Jes 36–37; 2 Chr 32 als intertextuelle Folie) – Schauplatz Betulia¹⁴ (eine fiktive Stadt, dazu Schmitz/Engel 2014, 59–61) wird wiederum im Gebiet von Jesreel in der Nähe von Dotan (vgl. Jdt 4,6) lokalisiert, wo Jaël den Kampf mit dem kanaanäischen König Jabin und dessen Heerführer Sisera entschied (Schmitz 2006, 11; Zenger 1981, 440), indem sie Letzteren – wie Judit Nabuchodonosors General Holofernes (vgl. auch die Referenz auf Ri 4,9 in Jdt 9,10; 13,15; 16,5 mit dem Motiv „durch die Hand einer Frau“) – im Zelt tötet.¹⁵ Daneben zeigt sich eine Interfiguralität Judits – auch „cross-gender“ – mit Mirjam und Mose sowie Debora (siehe insbesondere deren Lieder in Ex 15; Ri 5), darüber hinaus mit David (in 1 Sam 18,23 LXX als „niedrig“/ταπεινός charakterisiert), der Goliath ebenso mit dessen Schwert enthauptet, woraufhin die Philister fliehen

¹² Dennoch wirkt der Ruf der Stadt als Inbegriff von Unrecht und Gewalt (siehe bes. auch Nah 3) noch lange nach: vgl. etwa Jona 1,2; 3,8.

¹³ Der Name erinnert an den weisen Achikar (vgl. Zenger 1981, 435–436).

¹⁴ „Haus Gottes“ nach Zenger 1981, 435; ähnlich klingt jedoch auch ein geläufiger Titel für Städte, die als „junge Frau“ (בתולה) bezeichnet werden (siehe z. B. Zion in 2 Kön 19,21 = Jes 37,22: בְּתוּלַת בֵּית־צִיּוֹן).

¹⁵ Zu Ri 4 siehe Eder 2008 und 2013.

(1 Sam 17; dazu bes. Esler 2001, 78–91), sowie mit dem Gottesboten in 2 Kön 19,35 = Jes 37,36; 2 Chr 32,21 (in 1 Makk 7,41–42; 2 Makk 15,22–23 aktualisiert in Bezug auf den seleukidischen General Nikanor).

Der Grundkonflikt im Juditbuch besteht darin, wer als der wahre „große König“ und „Herr der ganzen Erde“ (diese göttlichen Titel nimmt Nabuchodonosor in Jdt 2,5; 6,4 in Anspruch; vgl. demgegenüber Ex 8,18 LXX; Jos 3,11.13; Ps 47–48; 97,5–9; Mi 4,13; Sach 4,14; Mal 1,14) bzw. als einziger Gott zu verehren sei – so die Hybris des auf militärische Machtdemonstration angewiesenen Gewaltherrschers (bzw. seines Repräsentanten) in Jdt 3,8 (vgl. 6,2), die auf hellenistische Monarchen deutet. „Herr“ (κύριος, in der LXX für das Tetragramm JHWH) verweist auf den Namen des Gottes Israels, woran Judit im Gebet vor ihrer Tat erinnert (9,7–8 in Aufnahme von Ex 15,3 LXX).

Ausgetragen wird die im Erzählg Hintergrund stattfindende Auseinandersetzung zwischen dem irdischen König, der auf der Weltbühne des gesamten Vorderen Orients seinen Anspruch auf die totale Herrschaft mit brutaler Kriegsmacht verfolgt, und dem Gott Israels vordergründig durch Nabuchodonosors Oberbefehlshaber Holofernes (ein persischer Name, vgl. Schmitz/Engel 2014, 51) und die gottesfürchtige (8,8; 11,17) Witwe Judit, deren ausführliche Genealogie (8,1: bis zum Urahn Israel) und programmatischer Name („Jüdin“) sie als Personifikation jüdischer Identität erweisen (Zenger 2004, 847; vgl. außerdem etwa „Tochter Zion/Jerusalem“ in 2 Kön 19,21 = Jes 37,22 im Gegenüber zu Sanherib). Die durch diese beiden Figuren verkörperte Macht und Gegenmacht werden im Juditbuch aufeinander folgend präsentiert. Denn erst in der zweiten Hälfte der Erzählung, am Höhepunkt der Bedrängnis, als das belagerte Betulia aufgrund von Wassermangel beinahe seinen Widerstand aufgibt, erscheint Judit auf der Erzählbühne (Jdt 8–16). Gleichsam als schriftgelehrte Theologin mahnt sie die Ältesten in einer „weisheitlichen Lehrrede“ (Ego 2016, 22),¹⁶ anstatt Gott, den Allmächtigen, dessen Absichten unergründlich seien, mit einem Ultimatum (siehe Jdt 7,30–31) auf die Probe zu stellen, vielmehr aufgrund der vergangenen Rettungserfahrungen auf seinen Beistand in der gegenwärtigen Prüfung zu vertrauen: „Wir aber kennen keinen Gott außer ihm (vgl. Ex 20,3 LXX; außerdem etwa Hannas Bekenntnis in 1 Sam 2,2), daher hoffen wir, dass er uns nicht unbeachtet lassen wird“ (Jdt 8,20; vgl. 9,14). Sie beschränkt sich jedoch nicht auf Warten und Beten (von ihr in 8,17 empfohlen), sondern kontert die an sie als „fromme Frau“ herangetragene Erwartung, um Regen zu beten (8,31), indem sie sich selbst als Werkzeug der Hilfe Gottes (8,32: „durch meine Hand“) präsentiert.

¹⁶ Ausführlich dazu Schmitz 2004, 151–222; zu Judit als Weisheitslehrerin vgl. auch Fischer 2006, 93–96.

Wenn Judit im assyrischen Lager als von männlicher Gewalt bedrohte Frau (welche das gefährdete Gottesvolk spiegelt)¹⁷ dem mächtigen Heerführer und erfolgreichen Kriegsherrn, wie Holofernes im ersten Teil des Buches porträtiert wird,¹⁸ gegenübertritt, entspricht die Erzählung zunächst traditionellen geschlechtsspezifischen Rollenerwartungen (zu altorientalischen Genderstereotypen in der Kriegsideologie, die auch im AT ihren Niederschlag finden, siehe Bergmann 2008). Doch die einem patriarchalen Codex verpflichteten Männlichkeits- und Weiblichkeitsideale werden am Zenit der Handlung gekippt: Korrespondierend zur Warnung der *δυνατῶν* in 1 Sam 2,4.10, verliert der Kriegsheld (Jdt 16,6: „ihr Mächtiger“, *ὁ δυνατὸς αὐτῶν*), verblendet durch seinen begehrlichen Blick angesichts Judits Schönheit, buchstäblich seinen Kopf (durch sein eigenes Schwert) – und das kopflos gewordene Heer ergreift die Flucht (vgl. die Niederlage Nikanors in 2 Makk 15).

Judit verkörpert die rettende Macht der Gottheit Israels.

Gegenüber dem Repräsentanten der assyrischen/babylonischen/persischen/seleukidischen Gewaltmacht (die Reihe ließe sich aktualisierend noch weiter fortsetzen) verkörpert Judit die – nicht nur von Holofernes in 6,2¹⁹ in Frage gestellte – rettende Macht der Gottheit Israels (die sich gerade etwa in „Frau Weisheit“ offenbart, vgl. z. B. Weish 9–11). In Judits „Schönheit“ strahlen ihre Gottesfurcht und Weisheit sowie die „Herrlichkeit“ JHWHs auf (Zenger 2004, 836). Während Nabuchodonosor durch seinen Feldherrn die Welt in einem gigantischen Krieg unterwerfen will, wendet sich Judit an JHWH/κύριος, „der Kriege zerschlägt“ (*συντρίβων πολέμους*), wie sie nicht nur in ihrem großen, auf die Ereignisse vorausschauenden Gebet (Jdt 9,7), sondern auch am Beginn des resümierenden Dankliedes (16,2), das sie danach zum Lobpreis der rettenden Gottheit anstimmt,²⁰ in Erinnerung ruft (vgl. die intertextuellen Bezüge in Ex 15,3 LXX, im Lied Moses und Mirjams, sowie in Jes 42,13 LXX – jeweils im Unterschied zur hebräischen Textfassung, welche JHWH als Krieger preist; außerdem Ps 45,10 LXX [= 46,10]; 75,4 LXX [= 76,4]; Hos 2,20 LXX, wo sich das „Zerschlagen“ auf die Waffen bezieht, um so die Kriege zu beenden). Nicht männliche (vgl. 16,6) bzw. militärische Stärke bringen die Rettung, sondern diese vollzieht sich „durch die Hand einer Frau“ (9,10; 16,5), die ihre Kraft von Gott erhält (9,9; vgl. 13,7; ferner 1 Sam 2,1.9):

¹⁷ So singt sie am Schluss auch mit „ganz Israel“ (15,14), in Erinnerung an den Exodus: „er entriss mich aus der Hand der mich Verfolgenden“ (16,2); vgl. Ex 3,8; 14,4.8–9.23; 15,9; 18,9–10.

¹⁸ Vgl. auch Judits Schmeichelei in 11,8.

¹⁹ Vgl. dazu 2 Kön 18,19–35 = Jes 36,4–20; 2 Chr 32,10–19.

²⁰ Ausführlich zu Gebet und Lied: Schmitz 2004, 223–317.351–417.

οὐ γὰρ ἐν πλήθει²¹ τὸ κράτος σου,
οὐδὲ ἡ δυναστεία σου ἐν ἰσχύουσιν,
ἀλλὰ ταπεινῶν εἰ θεός,
ἐλαττόνων εἰ βοηθός,
ἀντιλήμπτωρ ἀσθενούντων,
ἀπεγνωσμένων σκεπαστής,
ἀπηλπισμένων σωτήρ

*Denn nicht durch die große Zahl (besteht) deine Macht,
noch deine Herrschaft durch die Starken,
sondern der Erniedrigten bist du Gott,
der Geringen bist du Helfer,
Beistand der Schwachen,
der Verzweifelten Beschützer,
der Hoffnungslosen Retter. (9,11; vgl. Ex 15,2 LXX)*

Damit gibt Judit auch eine Antwort auf die Frage des Holofernes in 5,3 angesichts des Widerstandes der IsraelitInnen, worin ihre Kraft und Stärke liege (wobei er auf eine die militärische Streitmacht als Stärke eines Volkes fokussierende nationale Ideologie abhebt; vgl. auch 5,23) – und wer ihr König sei, der ihr Heer anführe. Einen irdischen König hat Israel aber nicht (mehr). Im Vertrauen auf die biblische Überlieferung, wessen Macht den Geschichtsverlauf bestimmt (vgl. 9,5–6), ruft Judit den „Gott des Erbbesitzes Israel“ als „Gebiet der Himmel und der Erde“ und „König deiner ganzen Schöpfung“ an (9,12; zum universalen Schöpfungshorizont vgl. auch 16,14–15); Nabuchodonosor nennt sie dagegen im assyrischen Lager – wie es zuvor schon Holofernes in 11,1 tat – „König der ganzen Erde“ (11,7). Alle sollen zur Erkenntnis kommen, „dass du der Gott bist, [Gott] aller Macht und Stärke“ (9,14; ähnlich 13,4). Ebenso bezeichnet sie die Gottheit in 16,13 als „groß, herrlich, wunderbar in der Stärke, unübertrefflich“ (vgl. etwa Ex 15,1.6.11.21), wie auch, „wer den Herrn fürchtet, groß für immer“ ist (Jdt 16,16).

Angesichts der Bedrohungssituation greift Gott in der Erzählung nicht ein wie ein *deus ex machina*. Nur in 4,13 lassen sich auf der narrativen Ebene aktive Handlungen ausmachen, wenn JHWH/κύριος – der Exodus-Tradition entsprechend – auf die Stimme der Flehenden „hinhört“ und auf ihre Bedrängnis „hinsieht“ (vgl. auch 1 Sam 1,11). Die rettende Tat wird von Judit, aber auch in einem deutenden Kommentar der Erzählstimme dennoch Gott zugeschrieben (15,8: „was JHWH/κύριος für Israel getan hatte“). In Judit wird „Gottes Präsenz in der Welt durch menschliches Handeln in der

²¹ Vgl. Jdt 9,7: ἰδοὺ γὰρ Ἀσσύριοι ἐπληθύνθησαν ...

Geschichte wirksam“ (Schmitz 2006, 12), wie das Leitmotiv der „Hand“ (Jdt 8,33; 9,9–10; 12,4; 13,4.14–15; 15,10; 16,5; dazu Ego 2016, 22–27) zum Ausdruck bringt. „Die bedrohte Gegenwart wird so zum Offenbarungsort der rettenden Gottesanwesenheit“ (Schmitz 2006, 12). Wie Erich Zenger formuliert,

*„will Jdt dazu anstoßen, sich auf die urbiblische Verheißung des retten-
den Gottes gerade angesichts ihrer Infragestellung durch geschichtliche
Gegenerfahrungen und Weltmachtideologien einzulassen. Der Versu-
chung, angesichts der leidvollen Geschichte das Gott-Sein Gottes auf-
zugeben, setzt Jdt die Erinnerung anderer Erfahrungen entgegen, an
denen die verheißende Kraft der biblischen Gott-Rede aufgeschienen ist
und aufscheint.“ (Zenger 2004, 836)*

Wie wird Gewalt im Juditbuch verhandelt?

Das Juditbuch reiht sich – wie 1 Sam 2 – in eine kriegskritische Traditionslinie²² ein und tritt im „Dialog mit der Textwelt der Septuaginta“ auch „in ein Streitgespräch etwa mit den Makkabäerbüchern ein, wenn es um die Frage geht, wie Widerstand zu denken ist“ (Rakel 2003, 1.12). Dennoch verzichtet Jdt nicht völlig auf Gewalt: Wie wird diese legitimiert – und gleichzeitig eingeschränkt?

Im Wehwort an die sich gegen Israel erhebenden Völker, das Judits Danklied abschließt (16,17), ist – in prophetischer Tradition – von der Strafe (verbal ausgedrückt durch ἐκδικέω) des allmächtigen Gottes „am Tag des Gerichts“ (ἐν ἡμέρᾳ κρίσεως) die Rede (siehe auch das Gerichtsmotiv in 1 Sam 2,10). Bereits in 8,35 wünschen die Ältesten der zur Tat Entschlossenen Gottes Beistand für die „Bestrafung“ (ἐκδίκησις, vgl. etwa Ex 7,4; 12,12 LXX) unserer Feinde“. Am Anfang ihres Gebets erinnert Judit an in der Geschichte vollzogene – göttlich autorisierte – Vergeltung (9,2: ἐκδίκησις) des Verstoßes gegen den Gotteswillen – als Deutung der Rächung der vergewaltigten Dina in Gen 34; von „Befleckung“ (vgl. Gen 34,5.13.27 LXX; ferner Jdt 13,16) und „Entweihung“ ist im AT insbesondere auch im Zusammenhang mit dem Heiligtum die Rede (siehe etwa die Anordnung des Antiochus IV Epiphanes in 1 Makk 1,45–46 oder Dan 11,31), diese Verbindung stellt ebenso Jdt 9,8 her. Dass Gott ihrem Stammvater Simeon ein Schwert in die Hand gab „zur Bestrafung der Andersstämmigen“ (Schmitz/Engel 2014, 268.276), lässt schon die nachfolgenden Ereignisse durchscheinen.²³ Zudem rekurriert Judit auf das schon beschlossene göttliche Gericht (κρίσις, 9,6), um die Ge-

²² Vgl. neben den bereits genannten Stellen u.a. auch Jes 2,4 = Mi 4,3; dazu z. B. Fischer 2008.

²³ Siehe zunächst die Wiederaufnahmen von V. 2–3 in V. 8–10, aber auch im weiteren Erzählverlauf; zum „Lager“ in 9,3 beispielsweise vgl. 13,9; zur damit verknüpften wechselseitigen trügerischen Verführung/ἁπάτη bzw. verbal ἀπατάω vgl. 12,16/13,16; außerdem 9,10.13; 16,8.

walt zu rechtfertigen, und ruft den Zorn (9,8–9: θυμός bzw. – als stärker theologisch gefüllter *terminus technicus* – ὀργή) Gottes auf die Feinde herab (vgl. Ex 15,7–8 LXX), dessen Macht ihre Stärke brechen soll. – Dem gegenüber steht das von Nabuchodonosor eingangs zornig (1,12: ἐθυμώθη; 2,7: θυμός; zu Holofernes vgl. 5,2) angedrohte Strafgericht als „gerechte“ Bestrafung (1,12; 2,1; 6,5: ἐκδικέω) von Widerstand gegen die göttlich angeordnete Unterwerfung – wie hintergründig, religiös aufgeladen, auf der Linie gerade etwa auch bekannter assyrischer Propaganda (zu assyrischer Kriegsrhetorik siehe z. B. Lewis 2008 und Nissinen 2008), die aggressive Expansionspolitik mit Kriegsgewalt, auf deren Erfolge sich die Macht des Königs stützt, legitimiert wird. Das Juditbuch thematisiert dabei mehrmals insbesondere die Kriegsgräuelt, welche die Zivilbevölkerung treffen (vgl. 4,12; 7,27; 16,4; ferner 9,4; sexuelle Gewalt an Frauen beispielsweise dient nach wie vor als strategisches Instrument der Kriegsführung).

In Kontinuität zur biblischen Überlieferung sieht Jdt gegenüber konkurrierenden Ansprüchen das Recht auf der Seite Gottes, „der Unrecht hasst“ (5,17; daher kann auch Israel eine Bestrafung treffen, vgl. 7,28; 8,27; 11,10). Wie Jdt 9,11 programmatisch formuliert, tritt er als „Gott der Erniedrigten“²⁴ (vgl. 6,19; 7,32) und „Beistand der Schwachen“ – gerade auch von Witwen²⁵ – für die Machtlosen ein (auf die „Erniedrigten“ und „Schwachen“ rekurriert Judit/Zion auch in 16,11; vgl. außerdem 1 Sam 2,4.7 LXX), verschafft Unterdrückten und Gewaltopfern Gerechtigkeit, ermächtigt die scheinbar Ohnmächtigen zum Widerstand – und „zerschlägt Kriege“ (doppelt betont in 9,7; 16,2): Die hier konnotierte Gewalt verweist auf eine allmächtige Gottheit (vgl. 4,13; 8,13; 15,10; 16,5.17), deren „Ziel es jedoch ist, Kriege zu beenden“ (Schmitz/Engel 2014, 285). Den umlaufenden Kriegsideologien, die militärische Stärke positiv assoziieren (und auch mit entsprechenden Idealvorstellungen von Maskulinität untermauern), wird damit der Boden entzogen. Die in Jdt demaskierte destruktive Macht scheitert – aufgrund der eigenen Waffe – an einer verletzbaren, bedrohten Frauengestalt, der Gegenfigur zur Gewalt *par excellence* (Zenger 2004, 836).

Der Stoff des Juditbuches bot quer durch die Epochen Anlass für vielfältige Rezeptionen. Allerdings wurde aus der argumentierenden Theologin und tatkräftigen Retterin (Betulias, Israels und der Welt) in der christlichen Rezeptionsgeschichte – von der Patristik bis zu modernen Adaptationen in Literatur und Bildender Kunst (man denke nur an Klimts berühmte Darstellungen Judits) – die *femme fatale*, deren Handeln auf die Genderperspektive der unerhörten Tötung eines Mannes durch eine Frau reduziert wird.²⁶

²⁴ Der griechische Wortstamm schließt bei „Erniedrigung“ auch geschlechtsspezifische Gewalterfahrungen im Kontext von Krieg und militärischer Besatzung ein: siehe Klg 5,11 LXX. In Bezug auf Dina vgl. außerdem Gen 34,2 LXX.

²⁵ Vgl. z. B. Ps 145,9 LXX (= 146,9) oder Ex 22,21–23; Dtn 10,18; Ps 68,6. Judit freilich ist reich (Jdt 8,7; siehe auch 16,24) und verfügt damit über die Ressourcen, die ihr zu Selbständigkeit verhelfen; dazu Schmitz/Lange 2017, 41–44.

²⁶ Zur „Macht der Rezeption“ siehe Siquans 2013; außerdem Stocker 1998; Fischer 1999; Gierlinger-Czerny 2000; Motté 2003, 163–183; Kobelt-Groch 2005; Birnbaum 2009 und 2013.

Das Magnificat (Lk 1,46–55): Gottes treues Erbarmen

Angesichts ihrer Rezeptionsgeschichte erscheint es vielleicht irritierend, Maria, die Mutter Jesu, in einer Reihe mit biblischen Prophetinnen und Widerstandskämpferinnen zu verorten – und doch knüpft im Eröffnungskapitel des Lukasevangeliums das Porträt der „Gesegneten unter den Frauen“ (Lk 1,42; vgl. Jaël und Judit in Ri 5,24; Jdt 13,18) an entsprechende ersttestamentliche Traditionen an. Bereits ihr programmatischer Name ruft etwa auch Mirjam, die Prophetin des Exodus, in Erinnerung und lässt „die Hoffnung auf einen neuen Exodus“ mitschwingen (Schiffner 2008, 277; zu dieser Interfiguralität vgl. 259–296). Zudem finden sich in der Geburtsankündigung von Lk 1,26–38 – über die Geschlechtergrenzen hinweg – Elemente von Berufungserzählungen (vgl. z. B. Ri 6: Gideon; Ex 3: Mose; Jer 1: Jeremia).²⁷

Das Magnificat schreibt die Lieder von Hanna und Judit im Kontext der römischen Besatzung fort.

Das Maria in den Mund gelegte *Magnificat* (so benannt nach der lateinischen Übersetzung des Anfangs: „Meine Seele *macht groß* [μεγαλύνει] = preist den HERRN“) in Lk 1,46–55, das mit der „Erhöhung“ der „Niederer“ oder vielmehr „Erniedrigten“ (ταπεινοί) einen Topos ersttestamentlicher Armentheologie aufgreift, schreibt die Lieder von Hanna²⁸ und Judit im Kontext sozialen, ökonomischen und politischen Drucks während der römischen Besatzung fort – in die Reihe der feindlichen Großmächte tritt im lukanischen Kontext Rom. Noch vor Jesu Antrittsrede in Lk 4,18–19 wird in der Ouvertüre, die wesentliche Linien der messianischen Bewegung programmatisch vorwegnimmt, das Evangelium der Armen verkündet – aus der Perspektive (gerade) auch von Frauen.²⁹

Wie Hannas Lied setzt das *Magnificat* mit dem Jubel der Sprecherin über Gott als ihren Retter/σωτήρ ein (Lk 1,46–47; vgl. 1 Sam 2,1; ferner etwa Hab 3,18).³⁰ Die Begründung „denn er hat auf die Erniedrigung seiner Sklavin geschaut“ (Lk 1,48) verweist auf Hannas Gebet in 1 Sam 1,11 (beinahe wortgleich in der LXX) und nimmt zugleich auch die hier eingespielte Exodus-Motivik auf. Deren befreiende Kraft ging freilich in einer auf die Unterordnung von Frauen zielenden Rezeptionsgeschichte, die hier primär die vorbildliche demütige Haltung („Niedrigkeit“) der – allen Frauen vor Augen gestellten – „Magd des Herrn“ ortete, verloren. In einem klassischen Beispiel für einen Genderbias in Form differierender ge-

²⁷ Dazu Wyler 1996; Schiffner 2008, 281–285; Rusam 2003, 46–47.

²⁸ Vgl. auch Fischer 2011.

²⁹ Auf der Erzählebene etwa auch von Elisabet: dazu Janssen/Lamb 1998, 519; Janssen 1999.

³⁰ Zum intertextuellen Netzwerk vielfältiger ersttestamentlicher Bezüge siehe Mittmann-Richert 1996, 8–21; Rusam 2003, 65–69; Schiffner 2008, 233–236.287–290.

schlechtsbezogener Interpretationen wurde die Parallele der Charakterisierung Marias als „Sklavin JHWHs“ (vgl. auch Lk 1,38: ἡ δούλη κυρίου) zum männlichen Äquivalent eines „Gottesknechts“ (δοῦλος κυρίου) unterbelichtet. Dabei gießt Gott in der lukanischen Version des Zitats von Joël 3,2 in Apg 2,18 „über *meine* Sklaven und über *meine* Sklavinnen in jenen Tagen von meinem Geist aus, und sie werden prophetisch reden“ (vgl. dazu Lk 1,35; in 2,29 tritt auch Simeon als Gottes δοῦλος auf). Sklave oder Sklavin (allein) Gottes zu sein, bedeutet zugleich die „Absage an jede Form der Herrschaft von Menschen über Menschen“ (Schiffner 2008, 279 Anm. 426; vgl. Lev 25,55). Wenn Maria „von nun an alle Generationen seligpreisen werden“ (Lk 1,48), erinnert dies (über Lea in Gen 30,13 hinaus) wiederum an Judit, die den Ältesten in Jdt 8,32 ankündigt, dass ihre Rettungstat „in Generationen von Generationen den Kindern unseres Volkes“ weitererzählt werden wird.

In einem „doppelten Anlauf“ (Lohfink 1990, 14) schließt sich an die erste Begründung eine weitere Erläuterung an: „denn Großes³¹ hat der Mächtige (ὁ δυνατός wird im *Magnificat* allein auf Gott bezogen)³² an mir getan“ (Lk 1,49). Eine ähnliche Formulierung begegnet etwa in Sir 50,22, wo das Tun großer Dinge (vom Exodus in Dtn 10,21; Ps 105,21 LXX [= 106,21]; von Gottes schöpferischer Macht in Ijob 37,5) mit den Motiven von Erhöhung und barmherziger Zuwendung (vgl. auch Ps 135,4 LXX [= 136,4]) verknüpft ist, die ebenso im lukanischen Kontext eine wichtige Rolle spielen. Der in Lk 1,49 darauffolgende Hinweis auf die Heiligkeit seines Namens erinnert an 1 Sam 2,2 (in der LXX auch in V. 10 hervorgehoben; vgl. außerdem etwa Ex 15,11 oder Ps 111,9).

Im Erbarmen, das Gott Generationen von ihm Fürchtenden erweist (Lk 1,50; vgl. Ps 89,2; 100,5; 103,17 sowie Ex 20,6; 34,6–7: ἔλεος/ τῷ), tritt ein – die beiden Liedstrophen verklammerndes – Leitthema zu Tage. Ausgehend von der konkreten Erfahrung des Hinsehens Gottes auf die „Erniedrigung“ (ταπείνωσις, V. 48) „seiner Sklavin“ richtet sich die Perspektive auf die „Erniedrigten“ (ταπεινούς, V. 52) Israels, „seines Dieners“ (παιδὸς αὐτοῦ, V. 54; vgl. dazu in der LXX – für יְהוָה – Jes 41,8–9; 42,1; 44,1–2.21), dessen sich die Gottheit, ihrer barmherzigen Güte gedenkend (vgl. Ps 97,3 LXX [= 98,3]), gerade durch ihr Handeln an Maria „angenommen hat“. Schließt Hannas Lied mit einem Blick auf Gottes „Gesalbten“, betont das *Magnificat* die heilsgeschichtliche Kontinuität „Abraham und seiner Nachkommenschaft in Ewigkeit“ zugesagter (Lk 1,55)³³ – und erlebter – Rettung durch Gott, der mit seinem machtvoll wirkenden „Arm“ (Lk 1,51)³⁴ Stärke beweist.

³¹ Siehe die motivische Verknüpfung von μέγала mit μεγαλύνει in V. 46.

³² Vgl. z. B. Zef 3,17; Ps 23,8 LXX (= 24,8).

³³ Vgl. den ähnlichen Rekurs auf die Verheißungen an die Vorfahren, namentlich Abraham, in Mi 7,20 oder Ps 105,42; außerdem die Parallele, jedoch auf David als χριστός bezogene, Wendung in Ps 17,51 LXX (= 18,51).

³⁴ Vgl. Ps 89,11.14 = 88,11.14 LXX sowie im paradigmatischen Exoduskontext Ex 6,1.6; 15,16; 32,11; Dtn 4,34; 6,21; 7,8; 26,8; 2 Kön 17,36; vom Schöpfer in Jer 32,17.

Unter den Handlungen der Gottheit, die ihr treues Erbarmen explizieren, nimmt die Erhöhung der Erniedrigten (Lk 1,52: ὑψώσεν ταπεινούς; vgl. 1 Sam 2,7 LXX: ταπεινοὶ καὶ ἄνυσοι; außerdem z. B. Ijob 5,11) eine zentrale Position ein (vgl. Lohfink 1990, 16). Über deren Teilhabe an den Ehrensitzen (1 Sam 2,8) hinaus stürzt Gott explizit „Mächtige von den Thronen“ (in Sir 10,14 die Throne), womit die radikale Umkehr der Machtverhältnisse noch drastischer artikuliert wird (siehe aber die reziproken Formulierungen in 1 Sam 2,6–7). Analog zu ihrem ersttestamentlichen Vorbild stellt die Sprecherin, welche die Erfahrungen und Hoffnungen der Erniedrigten verkörpert (vgl. Lk 1,48), des Weiteren den Hungernden, die Gott „mit Gutem anfüllt“ (vgl. Ps 106,9 LXX [= 107,9]), die Reichen, die „leer weggeschickt“ werden, gegenüber (V. 53; vgl. 1 Sam 2,5.7; ferner etwa Ps 34,11). Der sozialkritische Impetus scheint hier gegenüber Hannas Lied, das gegenüber menschlicher Hybris (zu 1 Sam 2,3 vgl. wiederum Lk 1,51; dazu auch Sir 10,12) Gottes Macht und die Fragilität sozialer Positionen herausstreicht, noch verstärkt.

Die von einer Frauengestalt verkündete prophetisch-visionäre Utopie eröffnet einen Hoffnungsraum von Gerechtigkeit mit subversivem Potential.

Die durchgängigen Aorist-Indikative für Gottes überzeitliches Befreiungshandeln schlagen eine Brücke von der *erinnerten* biblischen Überlieferung zur *prophetisch vorweggenommenen* end-gültig einsetzenden Erfüllung der Hoffnungen. In lukanischer Perspektive ist mit der Geburt des Messias „die Not Israels, die Not der Armen definitiv beendet“ (Schottroff 1978, 301). Dabei steht die Geburt des Frieden bringenden Retters in Armut (Lk 2,10–14) durchaus im Kontrast zur gängigen Herrscherideologie, insbesondere der kaiserzeitlichen Propaganda der römischen Kolonialmacht (vgl. etwa die Inschrift von Priene mit dem „Evangelium“ des Geburtstages von Kaiser Augustus als σωτήρ), wie auch die Fortsetzung der Jesusgeschichte im gekreuzigten Messias einen provokanten Gegenentwurf zu herkömmlichen Macht- und Herrschaftsdiskursen bietet (Taschl-Erber 2014, 168). Im Widerstand gegen sozio-ökonomische und politische Unterdrückung setzt das *Magnificat* wie seine ersttestamentlichen Vorbilder nicht auf militärische Gewalt, sondern auf die Macht der rettenden Gottheit, die in treuem Erbarmen auf die Not der Entrechteten hinsieht und ihnen so Stärke verleiht. Die von einer Frauengestalt im Protest gegen die herrschenden Verhältnisse verkündete prophetisch-visionäre Utopie eröffnet einen Hoffnungsraum von Gerechtigkeit (etwa wenn in einer von Barmherzig-

keit und Solidarität bestimmten Gemeinschaft, als gelebte Heterotopie, Gottes ἔλεος/ τὸν Raum erhält) mit subversivem Potential. Spiritualisierende oder allegorisierende Lesarten verkürzen dagegen die politische Dimension des in christlicher Tradition zentralen Textes und berauben ihn seiner systemverändernden Kraft. Aus Maria, der gegen die Macht- und Herrschaftsstrukturen protestierenden Prophetin, wurde die demütige, gehorsame Magd. Gilt sie in befreiungstheologischen Interpretationen als „Erbin und zugleich Erneuerin der Hoffnungen der Armen“ (Gebara/Lucchetti Bingemer 1988, 10, die in „Maria sowohl eine individuelle Gestalt wie auch zugleich das Symbol des Volkes in Erwartung des Messias“ sehen, 75), werden stark praxisorientierte Auslegungen ihres Liedes im privilegierten globalen Norden oft unter Verdikt gestellt.

Bilanz und Ausblick

Die in den Lied- und Gebetstexten verdichteten theologischen Reflexionen halten der – jeweiligen – Gegenwart in Aktualisierung der biblischen Überlieferungen einen kritischen Spiegel vor und entwerfen prophetische Utopien, welche die herrschenden Machtverhältnisse auf den Kopf stellen. In ihnen kommt nicht die dominante Perspektive der „Mächtigen“ zu Wort, sondern werden gerade die Demütigungen, Hoffnungen und Stimmen der (herkömmlich gesehen) Ohnmächtigen hörbar. Angesichts sich wiederholender geschichtlicher Erfahrungen von Machthabenden, die ihre – physische, soziale, ökonomische, politische oder auch intellektuelle, spirituelle, religiöse – Macht missbrauchen, individuelle oder strukturelle Gewalt üben, die Welt mit Kriegen überziehen, weist der biblische Gegendiskurs darauf hin, dass Macht von Gott verliehen und der verantworteten Ausübung aufgegeben ist. Die von Frauenfiguren mit prophetischer und weiser Autorität angestimmten Lieder preisen die rettende Macht der Gottheit, die gerade nicht durch die „Mächtigen“ repräsentiert wird, sondern in vielfältigen Unterdrückungssituationen im Kontext von sozialer Marginalisierung und Ungerechtigkeit, ökonomischer Ausgrenzung und Ausbeutung, Imperialismus, Kolonialismus und Krieg „auf die Erniedrigung“ der Opfer von Gewalt und Machtmissbrauch „sieht“, die Schreie der Entrechteten und Verzweifelten „hört“ und sich gegenüber irdischen Widersachern siegreich erweist. So wirkt die sprachmächtige Botschaft von Umsturz und göttlichem Gericht, wie sie im Lied Hannas, Judits oder Marias artikuliert wird, je nach Standort als beunruhigende Warnung oder Hoffnung schen-

kende Ermutigung. Die „gefährlichen Erinnerungen“ können auf diese Weise durchaus subversive Kraft entfalten und als Katalysatoren für sozial-politische Umbrüche dienen. Das Beispiel Judits lehrt aber auch, dass es für gelingenden Widerstand gegenüber Macht- und Herrschaftsstrukturen und den sie legitimierenden Ideologien, welche sich offen und subtil der Ängste, Träume und Hoffnungen bemächtigen, Menschen braucht, die als Gottes „Hand“ Veränderung herbeiführen und sich auf der Linie biblischer Tradition mit quasi „naturgegebenen“ Kategorisierungen von „Starken“ und „Schwachen“, „Reichen“ und „Armen“, „Satten“ und „Hungrigen“ nicht abfinden.

Insbesondere auch gegenüber historischer und aktueller globaler Kriegsrhetorik, religiös und nationalistisch legitimiert, mit Maskulinitätsidealen untermauert, verkünden biblische Frauengestalten die Gegenmacht einer Gottheit, die auf der Seite der Ohnmächtigen steht und Kriege beendet. Friede basiert gegenüber der Pax Assyriaca/Babyloniaca/Persica/Romana (Americana ...) nicht auf militärischer Macht, sondern setzt voraus, „den Weg Gottes zu gehen“ (vgl. die universale Vision in Jes 2,3 = Mi 4,2)³⁵ in weltweiter Solidarität und Gerechtigkeit. Plausibilität, Wirkkraft und Veränderungspotential der utopischen Entwürfe mit ihrer Imagination einer „anderen“ Welt hängen allerdings auch davon ab, ob sich die tradierenden Gemeinschaften als authentische Heterotopien erweisen und den hegemonialen Machtordnungen in ihrer Verflechtung von neoliberalen, globale Armut produzierendem Kapitalismus, nationalistischen Interessen und militaristischen Ideologien tragfähige Alternativen und Zukunftsmodelle gelebter Solidarität und prophetischen Protestes entgegensetzen.

³⁵ „Schwerter zu Pflugscharen“ im folgenden Vers wurde zum Motto pazifistischer Bewegungen und Abrüstungsinitiativen, von der DDR bis zur UNO.

Literatur

- Baumann, Gerlinde (2000), *Liebe und Gewalt. Die Ehe als Metapher für das Verhältnis JHWH – Israel in den Prophetenbüchern*, Stuttgart: Katholisches Bibelwerk (Stuttgarter Bibelstudien 185).
- Bergmann, Claudia D. (2008), “We Have Seen the Enemy, and He Is Only a ‘She’”: The Portrayal of Warriors as Women, in: Kelle, Brad E./Ames, Frank Ritchel (Hg.), *Writing and Reading War. Rhetoric, Gender, and Ethics in Biblical and Modern Contexts*, Atlanta: SBL (Society of Biblical Literature Symposium Series 42), 129–142.
- Birnbaum, Elisabeth (2009), *Das Juditbuch im Wien des 17. und 18. Jahrhunderts. Exegese – Predigt – Musik – Theater – Bildende Kunst*, Frankfurt a. M.: Peter Lang (Österreichische Biblische Studien 35).
- Birnbaum, Elisabeth (2013), Dimensionen des Juditbuches und ihre Bedeutung für die neuzeitliche Rezeption, in: Fischer, Irmtraud (Hg.), *Macht – Gewalt – Krieg im Alten Testament. Gesellschaftliche Problematik und das Problem ihrer Repräsentation*, Freiburg i. Br.: Herder (Quaestiones disputatae 254), 198–224.
- Brenner, Athalya/Van Dijk-Hemmes, Fokkelien (1993), *On Gendering Texts. Female and Male Voices in the Hebrew Bible*, Leiden: Brill (Biblical Interpretation Series 1).
- Cook, Joan E. (1999), *Hannah’s Desire, God’s Design. Early Interpretations of the Story of Hannah*, Sheffield: Sheffield Academic Press (Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 282).
- Dietrich, Walter (2011), *Samuel. Teilband 1. 1Sam 1–12*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener (Biblischer Kommentar Altes Testament VIII/1).
- Eder, Sigrid (2008), *Wie Frauen und Männer Macht ausüben. Eine feministisch-narratologische Analyse von Ri 4*, Freiburg i. Br.: Herder (Herders Biblische Studien 54).
- Eder, Sigrid (2013), Gewalt im Geschlechterverhältnis. Jaël, Sisera und die Konstruktionen von Weiblichkeit und Männlichkeit im aktuellen Gewaltdiskurs, in: Fischer, Irmtraud (Hg.), *Macht – Gewalt – Krieg im Alten Testament. Gesellschaftliche Problematik und das Problem ihrer Repräsentation*, Freiburg i. Br.: Herder (Quaestiones disputatae 254), 83–106.
- Ego, Beate (2016), Der Engel Rafael und die Witwe Judit. Aspekte vermittelter Gottespräsenz in den Apokryphen, in: Taschl-Erber, Andrea/Fischer, Irmtraud (Hg.), *Vermittelte Gegenwart. Konzeptionen der Gottespräsenz von der Zeit des Zweiten Tempels bis Anfang des 2. Jahrhunderts n. Chr.*, Tübingen: Mohr Siebeck (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 367), 11–29.
- Esler, Philip F. (2001), “By the Hand of a Woman”: Culture, Story and Theology in the Book of Judith, in: Pilch, John J. (Hg.), *Social Scientific Models for Interpreting the Bible. Essays by the Context Group in Honour of Bruce J. Malina*, Atlanta: Society of Biblical Literature (Biblical Interpretation Series 53), 64–101.
- Fischer, Irmtraud (1999), *Judit. Die alttestamentliche Gestalt und ihre Wirkungsgeschichte in der abendländischen Kunst*, in: dies. (Hg.), *Minna Antova. Revolte im Ornament – Bilder zu Judit. Katalog zur Ausstellung von Minna Antova im FrauenMuseum Bonn (8. 1. – 27. 2. 2000)*, Wien, 9–16.

Fischer, Irmtraud (2002), Gotteskinderinnen. Zu einer geschlechterfairen Deutung des Phänomens der Prophetie und der Prophetinnen in der Hebräischen Bibel, Stuttgart: Kohlhammer.

Fischer, Irmtraud (2006), Gotteslehrerinnen. Weise Frauen und Frau Weisheit im Alten Testament, Stuttgart: Kohlhammer.

Fischer, Irmtraud (2008), World Peace and “Holy War” – Two Sides of the Same Theological Concept: “YHWH as Sole Divine Power” (A Canonical-Intertextual Reading of Isaiah 2:1–5; Joel 4:9–21, and Micah 4:1–5), in: Cohen, Raymond/Westbrook, Raymond (Hg.), Isaiah’s Vision of Peace in Biblical and Modern International Relations. Swords into Plowshares, New York: Palgrave Macmillan, 151–165.

Fischer, Irmtraud (2011), Il contesto canonico del Cantico di Anna e del Magnificat, in: Piero Stefani (Hg.), Rileggere Salmi, Cantici, Inni, Brescia: Morcelliana (I libri di Biblia), 101–127.

Foucault, Michel (2005), Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits. 4 (hg. von Daniel Defert und François Ewald), Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Gebara, Ivone/Lucchetti Bingemer, Maria Clara (1988), Maria, Mutter Gottes und Mutter der Armen, Düsseldorf: Patmos (Bibliothek Theologie der Befreiung: Die Kirche, Sakrament der Befreiung).

Gierlinger-Czerny, Elisabeth (2000), Judits Tat. Die Aufkündigung des Geschlechtervertrages, Wien: Promedia.

Gordon, Pamela/Washington, Harold C. (1995), Rape as a Military Metaphor in the Hebrew Bible, in: Brenner, Athalya (Hg.), A Feminist Companion to the Latter Prophets, Sheffield: Sheffield Academic Press (The Feminist Companion to the Bible 8), 308–325.

Häusl, Maria (2003), Bilder der Not. Weiblichkeits- und Geschlechtermetaphorik im Buch Jeremia, Freiburg i. Br.: Herder (Herders Biblische Studien 37).

Häusl, Maria (Hg.) (2011), Tochter Zion auf dem Weg zum himmlischen Jerusalem. Rezeptionslinien der „Stadtfräule Jerusalem“ von den späten alttestamentlichen Texten bis zu den Werken der Kirchenväter, Leipzig: Leipziger Universitätsverlag (Dresdner Beiträge zur Geschlechterforschung in Geschichte, Kultur und Literatur 2).

Holt, Else K. (2014), Daughter Zion. Trauma, Cultural Memory and Gender in OT Poetics, in: Becker, Eve-Marie/Dochhorn, Jan/Holt, Else K. (Hg.), Trauma and Traumatization in Individual and Collective Dimensions. Insights from Biblical Studies and Beyond, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (Studia Aarhusiana Neotestamentica 2), 162–176.

Hutzli, Jürg (2007), Die Erzählung von Hanna und Samuel. Textkritische und literarische Analyse von 1. Samuel 1–2 unter Berücksichtigung des Kontextes, Zürich: Theologischer Verlag Zürich (Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments 89).

Janssen, Claudia (1998), Elisabet und Hanna. Zwei widerständige alte Frauen in neutestamentlicher Zeit. Eine sozialgeschichtliche Untersuchung, Mainz: Grünewald.

Janssen, Claudia (1999), Maria und Elisabet singen ...: Das Magnificat im Kontext der Begegnung einer alten und einer jungen Frau. Evangelium nach Lukas 1,39–56, in: dies./Wehn, Beate (Hg.), Wie Freiheit entsteht. Sozialgeschichtliche Bibelauslegungen, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 178–183.

Janssen, Claudia/Lamb, Regene (1998), Das Evangelium nach Lukas. Die Erniedrigten werden erhöht, in: Schottroff, Luise/Wacker, Marie-Theres (Hg.), Kompendium Feministische Bibelauslegung, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 513–526.

- Kelle, Brad E. (2008), *Wartime Rhetoric: Prophetic Metaphorization of Cities as Female*, in: ders./Ames, Frank Ritchel (Hg.), *Writing and Reading War. Rhetoric, Gender, and Ethics in Biblical and Modern Contexts*, Atlanta: SBL (Society of Biblical Literature Symposium Series 42), 95–111.
- Kobelt-Groch, Marion (2005), *Judith macht Geschichte. Zur Rezeption einer mythischen Gestalt vom 16. bis 19. Jahrhundert*, München: Fink.
- Kraus, Wolfgang/Karrer, Martin (Hg.) (2009), *Septuaginta deutsch. Das griechische Alte Testament in deutscher Übersetzung*, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.
- Lewis, Theodore J. (2008), „You Have Heard What the Kings of Assyria Have Done”. *Disarmament Passages vis-à-vis Assyrian Rhetoric of Intimidation*, in: Cohen, Raymond/Westbrook, Raymond (Hg.), *Isaiah’s Vision of Peace in Biblical and Modern International Relations. Swords into Plowshares*, New York: Palgrave Macmillan, 75–100.
- Lohfink, Norbert (1990), *Lobgesänge der Armen. Studien zum Magnifikat, den Hodajot von Qumran und einigen späten Psalmen*, Stuttgart: Katholisches Bibelwerk (Stuttgarter Bibelstudien 143).
- Maier, Christl M. (2008), *Daughter Zion, Mother Zion. Gender, Space, and the Sacred in Ancient Israel*: Minneapolis: Fortress Press.
- Maier, Christl M. (2019 [in Vorbereitung]), *Tochter Zion und Hure Babylon: Zur weiblichen Personifikation von Städten und Ländern in der Prophetie*, in: Fischer, Irmtraud/Claassens, L. Juliana (Hg.), *Prophetie*, Stuttgart: Kohlhammer (Die Bibel und die Frauen. Eine exegetisch-kulturgeschichtliche Enzyklopädie 1.2).
- Mittmann-Richert, Ulrike (1996), *Magnifikat und Benediktus. Die ältesten Zeugnisse der judenchristlichen Tradition von der Geburt des Messias*, Tübingen: Mohr (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2/90).
- Motté, Magda (2003), „Esthers Tränen, Judiths Tapferkeit“. *Biblische Frauen in der Literatur des 20. Jahrhunderts*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Nissinen, Martti (2008), *From Holy War to Holy Peace. Biblical Alternatives to Belligerent Rhetoric*, in: Cohen, Raymond/Westbrook, Raymond (Hg.), *Isaiah’s Vision of Peace in Biblical and Modern International Relations. Swords into Plowshares*, New York: Palgrave Macmillan, 181–197.
- Poser, Ruth (2012), *Das Ezechielbuch als Trauma-Literatur*, Leiden: Brill (Supplements to Vetus Testamentum 154).
- Rakel, Claudia (2003), *Judit – über Schönheit, Macht und Widerstand im Krieg. Eine feministisch-intertextuelle Lektüre*, Berlin: de Gruyter (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 334).
- Rusam, Dietrich (2003), *Das Alte Testament bei Lukas*, Berlin: de Gruyter (Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche 112).
- Schiffner, Kerstin (2008), *Lukas liest Exodus. Eine Untersuchung zur Aufnahme ersttestamentlicher Befreiungsgeschichte im lukanischen Werk als Schrift-Lektüre*, Stuttgart: Kohlhammer (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament 172).
- Schmitz, Barbara (2006), *Judit/Juditbuch*, in: *Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet (WiBiLex)*. <http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/10395/> [18.03.2018].
- Schmitz, Barbara (2004), *Gedeutete Geschichte. Die Funktion der Reden und Gebete im Buch Judit*, Freiburg i. Br.: Herder (Herders Biblische Studien 40).

Schmitz, Barbara/Engel, Helmut (2014), *Judit*, Freiburg i. Br.: Herder (Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament).

Schmitz, Barbara/Lange, Lydia (2017), *Judit: schöne Weisheitslehrerin oder fromme Frau? Überlegungen zum Buch Judit*, in: Schuller, Eileen/Wacker, Marie-Theres (Hg.), *Frühjüdische Schriften*, Stuttgart: Kohlhammer (Die Bibel und die Frauen. Eine exegetisch-kulturgeschichtliche Enzyklopädie 3.1), 33–50.

Schottroff, Luise (1978), *Das Magnificat und die älteste Tradition über Jesus von Nazareth*, *Evangelische Theologie* 38, 298–313.

Schottroff, Willy (1989), *Der Lobgesang der Hanna*, in: Schottroff, Luise/Thiele, Johannes (Hg.), *Gotteslehrerinnen*, Stuttgart: Kreuz-Verlag, 24–35.

Schroer, Silvia (1992), *Die Samuelbücher*, Stuttgart: Katholisches Bibelwerk (Neuer Stuttgarter Kommentar: Altes Testament 7).

Siquans, Agnethe (2013), *Die Macht der Rezeption. Eckpunkte der patristischen Juditinterpretation*, in: Fischer, Irmtraud (Hg.), *Macht – Gewalt – Krieg im Alten Testament. Gesellschaftliche Problematik und das Problem ihrer Repräsentation*, Freiburg i. Br.: Herder (Quaestiones disputatae 254), 171–197.

Stocker, Margarita (1998), *Judith. Sexual Warrior. Women and Power in Western Culture*, New Haven: Yale University Press.

Taschl-Erber, Andrea (2011), *Subversive Erinnerung. Feministisch-kritische Lektüre von Mt 1–2 und Lk 1–2*, in: Clivaz, Claire/Dettwiler, Andreas/Devillers, Luc/Norelli, Enrico (Hg.), *Infancy Gospels. Stories and Identities*, Tübingen: Mohr Siebeck (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 281), 231–256.

Taschl-Erber, Andrea (2013), *Rettungsgeschichten und subversive Frauenpower. Eine intertextuelle Lektüre von Lk 1 vor dem Hintergrund ersttestamentlicher Frauentraditionen*, *Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt* 38, 97–145.

Taschl-Erber, Andrea (2014), *Messianische Prophetinnen. Frauenstimmen in der Ouvertüre des Lukasevangeliums*, *Journal of the European Society of Women in Theological Research* 22, 157–171.

Van Dijk-Hemmes, Fokkelien (1995), *The Metaphorization of Woman in Prophetic Speech. An Analysis of Ezekiel 23*, in: Brenner, Athalya (Hg.), *A Feminist Companion to the Latter Prophets*, Sheffield: Sheffield Academic Press (The Feminist Companion to the Bible 8), 244–255.

Wyler, Bea (1996), *Mary's Call*, in: Brenner, Athalya (Hg.), *A Feminist Companion to the Hebrew Bible in the New Testament*, Sheffield: Sheffield Academic Press (The Feminist Companion to the Bible 10), 136–148.

Zenger, Erich (1981), *Das Buch Judit*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn (Jüdische Schriften in hellenistisch-römischer Zeit 1/6), 429–534.

Zenger, Erich (2004), *Das Buch Judit*, in: ders. (Hg.), *Stuttgarter Altes Testament. Einheitsübersetzung mit Kommentar und Lexikon*, Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 833–860.

Zimmermann, Ruben (2001), *Geschlechtermetaphorik und Gottesverhältnis. Traditionsgeschichte und Theologie eines Bildfelds in Urchristentum und antiker Umwelt*, Tübingen: Mohr Siebeck (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2/122).

Maximilian Lakitsch

Religion und Konflikt in den Internationalen Beziehungen

Herausforderung Naher Osten und Nordafrika

ABSTRACT

Religion ist gegenwärtig in mehr als die Hälfte aller Konflikte weltweit involviert. Das ist nicht zuletzt deshalb von Bedeutung, da der Faktor Religion in Konflikten einen oftmals signifikant gewaltsteigernden Einfluss hat. Der Artikel skizziert einige Überlegungen zur Religion als Konfliktfaktor in den Internationalen Beziehungen. Dabei liegt der geographische Schwerpunkt mit Nordafrika und dem Nahen Osten auf jener Region, in welcher diese Konflikte am häufigsten sind. Nach einer Erörterung über die Möglichkeiten und Grundzüge einer adäquaten Analyse von Religion in ihrer konfliktantreibenden Rolle, werden exemplarisch einige Beispiele aus dem Nahen Osten und Nordafrika beschrieben. In einem nächsten Schritt wird auf dieser Grundlage auf die Relevanz von Religion als Friedensfaktor eingegangen. Der abschließende Teil des Textes geht auf die Notwendigkeit der Einbettung jedes lokalen und nationalen Befundes in seinen größeren regionalen und internationalen Kontext ein. So werden schließlich einige Grundlinien für eine Integration von Religion in eine Theorie der Internationalen Beziehungen umrissen.

Religion is currently involved in more than half of all conflicts worldwide. That is noteworthy not least due to the fact that religion often is of significant conflict-driving influence. The article sketches some thoughts on religion as a conflict factor in International Relations. Its geographic focus is the Middle East and North Africa which is also the region where most of those conflicts are located. Following a few remarks on the possibilities and fundamentals of a comprehensive analysis of religion as a conflict-driving element, the text will describe related cases from the region. On this foundation, religion will be portrayed in its potential as a peace factor. Still, most of those phenomena are embedded in

DEUTSCH

ENGLISH

bigger regional and international dynamics that have to be studied systematically in order to better understand their national manifestations. Eventually, the text will sketch some basic ideas on how to integrate religion into a theory of International relations.

| BIOGRAPHY

Maximilian Lakitsch ist Post Doc-Universitätsassistent am Fachbereich Politik- und Rechtswissenschaftliche Systemvergleichung (Institut für Rechtswissenschaftliche Grundlagen) an der Karl-Franzens-Universität Graz. Davor hat er bei entwicklungspolitischen sowie wissenschaftlichen NGOs in Österreich und Beirut gearbeitet und war zuletzt wissenschaftlicher Mitarbeiter am Österreichischen Studienzentrum für Frieden und Konfliktlösung an der Burg Schlaining.

| KEY WORDS

International Relations; Peacebuilding; MENA; Religion und Konflikt; religiöse Gewalt

Der Krieg in Syrien beginnt mit friedlichen Protesten gegen die Politik des Regimes der Baath-Partei von Bashar al-Assad. Bald darauf finden die ersten Gewaltakte statt, die sich gezielt gegen bestimmte Religionsgruppen richten. So gerät der Konflikt in den Sog der regionalen Machtdynamik zwischen Saudi-Arabien und dem Iran. Das Phänomen „Islamischer Staat“ (IS) sowie die Ausrufung eines Kalifats durch den Anführer der Miliz markieren vorerst den Höhepunkt einer Eskalation entlang religiöser Kategorien. Schließlich wird Syrien gemeinsam mit dem Irak nicht nur zu einem Jihad-Schauplatz für viele Tausende Muslime und Musliminnen aus der ganzen Welt, sondern auch zum Mutterland weiterer Ableger des IS in mehreren Ländern des Nahen Ostens und Nordafrikas. Die Ausläufer dieser um sich greifenden Dynamik manifestieren sich als Terrorbedrohung in Europa und Nordafrika. (ICG 2013)

Am Anfang steht ein zivilgesellschaftlicher Protest, am Ende religiös argumentierte Terroranschläge auf einem anderen Kontinent. Ein lokales politisches Ereignis wird zu einem landesweiten Konflikt mit religiöser Signifikanz, dessen Konfliktdynamik die Grenzen des Nationalen überschreitet. Während unklar ist, inwieweit Religion zur Regionalisierung und Internationalisierung von Konflikten beiträgt, so zeigen empirische Studien, dass der Faktor Religion einen signifikanten Einfluss auf Konflikte hat: Sie dauern länger als Konflikte, in denen Religion keine Rolle spielt, weisen ein höheres Gewaltniveau auf, schädigen die Zivilbevölkerung in einem höheren Ausmaß und sind schlichtungsresistenter. (Tusicsny 2004) Konflikte mit religiöser Prägung stellen aber nicht nur aufgrund ihrer Intensität eine Herausforderung für die internationale Ordnung dar, sondern auch wegen ihrer Häufigkeit. Voneinander unabhängige Studien zählen gegenwärtig mehr als die Hälfte aller Konflikte zu den religiös geprägten. War diese Art von Konflikt bis in die 1980er von geringerer Bedeutung, so nahm sie von da an konstant zu. Dies betrifft sämtliche Religionen, vom Christentum, Judentum, Islam über Buddhismus, Hinduismus hin zur Sikh-Religion. Der Islam ist etwas häufiger als andere Religion in Konflikten vertreten, ebenso wie der Nahe Osten und Nordafrika die Region mit den meisten Konflikten dieser Art ist. (Toft 2007, 97–98; Fox 2012; Pew Research Center 2014)

Dieser Aufsatz skizziert ein paar Überlegungen zur Religion in ihrem Potential zur Beeinflussung der internationalen Ordnung am Beispiel des Nahen Ostens und Nordafrikas. Die internationale Relevanz von Konflikten religiöser Prägung in jener Region liegt zum einen in ihrer Verantwortlichkeit für den weltweiten Anstieg an gewaltförmigen Konflikten seit 2011.¹

¹ Siehe etwa Darstellungen wie jene des Center for Systemic Peace. (Marshall 2017)

Zum anderen sind es nicht nur die Intensität und Anzahl von Konflikten jener Art, welche zu ihrer weltweiten Relevanz beitragen, sondern auch strukturell ihre regionale und internationale Verästelung. Diese transnationalen Interdependenzen zeigen sich in besonderer Deutlichkeit im Nahen Osten und Nordafrika. So wirkt sich etwa der regionale Sunniten-Schiiten-Konflikt im Zuge regionaler Machtambitionen zwischen Iran und Saudi-Arabien auf die sozialen Dynamiken vieler arabischer Staaten aus. Weiters ist der Diskurs des internationalen Jihad von großer Relevanz. Dieser ist einerseits getragen von nationalen Entwicklungen, beeinflusst aber seinerseits nationale und lokale Dynamiken vom Nahen Osten bis nach Europa. Die Beeinflussung von Konflikten durch Religion betrifft also die internationale Ordnung nicht nur als Ansammlung mehrerer nationaler Konflikte, sondern auch in ihrer trans- und internationalen Interdependenz.

Religion hat Einfluss auf die internationale Ordnung.

Religion kann nun einerseits als konfliktantreibender Faktor Einfluss auf die internationale Ordnung nehmen. Religion kann aber ebenso von positiver Relevanz für die internationale Ordnung sein: als Faktor in der Konfliktbearbeitung bzw. als Friedensfaktor. Tatsächlich gibt es mittlerweile zahlreiche Peacebuilding-Initiativen, die sich auf die friedensfördernde Dimension von Religion stützen.

Die vorderen Abschnitte des Beitrages fokussieren auf die nationalen Manifestationen von Konflikten religiöser Prägung. Zunächst werden grundlegende definitorische Fragen erläutert sowie fundamentale kausale Dynamiken von Religion im Konflikt beschrieben. Darauf aufbauend versucht das nachfolgende Kapitel eine umfassende Beschreibung von Dimensionen des Religiösen in ihrer Wirksamkeit in Konflikten im Nahen Osten und Nordafrika. Auf dieser Basis werden sodann Strategien der Konfliktlösung bzw. des Peacebuilding skizziert. Der abschließende Abschnitt geht auf die Problematik der nötigen regionalen und internationalen Kontextualisierung von Konflikten mit religiöser Prägung ein. Daraus ergibt sich eine direkte Anfrage an die Theorie der Internationalen Beziehungen, wie Religion als wirkmächtig in ihrem dynamischen Wechselverhältnis zwischen lokalem, nationalem, regionalem und internationalem Geschehen beschrieben werden kann. Dieser Teil ist weniger ein finaler Befund als vielmehr eine Erörterung über blinde Flecken und Erfordernisse für eine adäquate Integration von Religion in die Theorie der Internationalen Beziehungen.

Theoretische Vorüberlegungen zum Faktor Religion im Konflikt

Um das theoretische Fundament für die folgenden Überlegungen vorzubereiten, sei zunächst der Begriff von Religion etwas umrissen. Dazu gibt es in der wissenschaftlichen Debatte alles andere als einen Konsens. Linda Woodhead führt die Unstimmigkeiten auf verschiedene Konzepte des Phänomens Religion zurück, die sich je auf unterschiedliche theoretische, kulturelle oder methodische Kontexte beziehen. Daraus folgt, dass voneinander abweichende Definitionen von Religion von unterschiedlicher ontologischer Qualität sind bzw. sich auf verschiedene Dimensionen sozialer Wirklichkeit beziehen. Anstatt nun eine bestimmte Definition gegen andere auszuspielen, sollte die Wahl der Definition vom jeweiligen Kontext abhängen, der für eine gewisse Problemstellung relevant ist. (Woodhead 2011, 121–123) Owen Frazer und Richard Friedli (2015) haben Woodheads Ansatz für den Bereich der Konfliktanalyse und des Peacebuilding adaptiert. Sie schlagen fünf Dimensionen von Religion vor, die in Konflikten von Relevanz sind: Religion als Gemeinschaft, als Sammlung von Lehren, als Spiritualität, als Praxis oder als Diskurs.

Wie groß muss die Rolle von Religion in einem Konflikt sein, um von einem „religiösen Konflikt“ sprechen zu können?

Der Begriff der Religion bezieht sich also auf mehrere Dimensionen der sozialen Wirklichkeit. Konflikte, die sich als religiöse artikulieren, können nun je einer oder mehrerer dieser Dimensionen zugeordnet werden. Oftmals ist etwas undifferenziert von religiösen Konflikten die Rede. Dabei stellt sich zumindest die Frage, wie groß die Rolle von Religion in einem Konflikt sein muss, um einen Konflikt religiös nennen zu können. Monica Duffy Toft plädiert für die Verwendung dieser Begrifflichkeit auch bei einer bloß peripheren Rolle von Religion, etwa auch im Falle der Involvierung von Konfliktakteuren, die sich entlang einer gemeinsamen religiösen Identität konstituiert haben. (Toft 2007, 97) Jonathan Fox sieht einen Konsens über eine breite Definition religiöser Konflikte. Dementsprechend schlägt er vor, von religiösen Konflikten zu sprechen, wenn zumindest eine der folgenden drei Bedingungen erfüllt sind: 1. die Konfliktakteure gehören unterschiedlichen Religionen an; 2. die Akteure gehören unterschiedlichen Bekenntnissen derselben Religion an; 3. die Konfliktursachen bzw. Intentionen werden als religiöse artikuliert. (Fox 2012, 142–143)

Nun ist die Bezeichnung *religiöse Konflikte* nicht nur deshalb etwas zu vereinfacht, da sie die ontologische Vielgestaltigkeit des Phänomens Religion kaum fassen kann, sondern auch, da sie dazu beiträgt, gewisse Prozesse zu verbergen, die Religion zu einem Konfliktfaktor gemacht haben. Rogers Brubaker hat vor einer Quasi-Naturalisierung kognitiver Kategorien gewarnt, welche dazu beiträgt, sozio-politische Prozesse zu ignorieren, auf deren Fundament die in jenen Kategorien ausgedrückte Wirklichkeit ruht. (Brubaker 2002, 166)

Zu diesen Prozessen und kausalen Zusammenhängen von Religion und Konflikt haben Hasenclever und Rittberger (2000) drei in der Literatur existierende Erklärungsmodelle zusammengefasst. Sowohl Instrumentalisten als auch Konstruktivistinnen legen den Analysefokus auf die Prozesse, welche Religion zu einem Konfliktfaktor gemacht haben. Instrumentalisten fokussieren im Besonderen auf partikuläre Interessen von Einzelnen oder Gruppen, welche Religion als Mobilisierungsinstrument nutzen. So wird Religion aus ökonomischen oder politischen Interessen zu einem Konfliktfaktor. Konstruktivistinnen hingegen legen ebenso einen Schwerpunkt auf den konstruierten Aspekt, schwächen aber das Element der bewussten Steuerung des Prozesses etwas ab. Vielmehr würden sich hinter Konflikten Mängel und Bedürfnisse jenseits von Religion verbergen, die aber aufgrund von präsenten Narrativen bzw. Kontexten sich religiös artikulieren. Für den Primordialismus schließlich ist der sozio-ökonomische oder politische Prozess hinter dem Konfliktfaktor Religion von minderer Bedeutung: Religion wird als primärer kausaler Konfliktfaktor beschrieben. (Hasenclever/Rittberger 2000, 643–650)

Die Bezeichnung „religiöser Konflikt“ kann dahinterliegende Prozesse verbergen, welche die Religion erst zu einem Konfliktfaktor gemacht haben.

Dennoch lassen sich diese drei idealtypischen Paradigmen der Kausalität von Religion und Konflikt wohl nicht streng voneinander trennen. Die Grenzen zwischen instrumentalistischer und konstruktivistischer Beschreibung sind oft verschwommen und durchlässig. Darüber hinaus ist ein gewisser primordialistischer Akzent in jedem Fall von einer gewissen Relevanz. Schließlich reflektieren die handelnden Akteure selbst die Konstruiertheit des Konfliktes meistens wohl kaum mit und handeln aus subjektiver Überzeugung heraus. Diese Dynamik mag ihren Ursprung in der inneren Logik von Religion selbst haben, als etwas, das „powerful, per-

vasive, and long-lasting moods and motivations in men“ (Geertz 1973, 90) ausbildet, wie Clifford Geertz schreibt.

Aufgrund der kausalen Verwobenheit der Dynamiken von Religion im Konflikt ist für eine systematische Darstellung, welche zum einen die ontologische Vielgestaltigkeit des Phänomens Religion bewahrt und zum anderen nicht Gefahr läuft, untergründige Dynamiken zu verdecken, ein Orientieren an den verschiedenen ontologischen Dimensionen von Religion ratsam. Im Folgenden werden nun vier verschiedene Dimensionen von Religion im Konflikt eingeführt und anhand unterschiedlicher Beispiele aus dem Nahen Osten und Nordafrika eingehender beschrieben.

Mehrere Dimensionen von Religion im Konflikt

Religion in ihrer Dimension als Gemeinschaft kann zu einem Konfliktfaktor werden, wenn Identität zu einem bestimmenden Moment wird. Das folgt oftmals einer Dynamik, in welcher sub-nationale Identitäten dominant werden und sich Konflikte entlang religiöser Zuordnungen transformieren. (Frazer/Friedli 2015, 11) Edward Azar beschreibt diese Dynamik als eine Fortschleppung (*protraction*) sozialer Konflikte, die zu einer identitären Fragmentierung einer Gesellschaft führe. Er nennt das Vorhandensein mehrerer Identitätsgruppen vor dem Hintergrund einer kolonialen Geschichte und einer damit zusammenhängenden – zumindest latenten – Rivalität zwischen ihnen als Grundbedingung einer solchen Dynamik. Die sozialen Konflikte lassen sich für Azar auf die Vorenthaltung grundlegender menschlicher Bedürfnisse (*basic human needs*) zurückführen. Das führt zur Politisierung der Identitätsgruppe(n). Geht die verantwortliche Regierung nicht in adäquaten Ausmaß auf die Artikulation der Bedürfnisse der Gruppe ein, so kann die Dynamik eskalieren. Dies initiiert einen Prozess gegenseitiger Stereotypisierung, welche den Konflikt entlang der Identitätscharakteristika der Gruppen transformiert. So konstituiert sich aus sozialen Gründen ein Teil der Bevölkerung als religiöse Gruppe mit politischen Forderungen. (Azar 1990, 1–16)

Noch vor der Staatsgründung des modernen Libanon wechselte in der Region die ökonomische und politische Vormachtstellung zwischen sunnitischen Muslimen, maronitischen Christen und Drusen. Als Kolonialmacht schufen die Franzosen den Libanon sodann territorial und konstitutionell in einer Weise, welche die dominante politische Rolle der Christen konstitutionell absicherte. Das führte immer wieder zu Unruhen unter den

Religionsgruppen. Der Bürgerkrieg zwischen den Milizen der religiösen Gemeinschaften in wechselnden Allianzen von 1975 bis 1990 schließlich riss das gesellschaftliche Gefüge entlang bereits politisierter religiöser Identitäten weiter auseinander. Eine große Rolle spielten dabei die ökonomischen Eliten der jeweiligen Gemeinschaft, welche nicht selten den Zusammenhalt der eigenen religiösen Gruppe gegenüber anderen aus politischem und wirtschaftlichem Interesse beschwören.² Konstruktivistische Konfliktodynamiken sind mit Sicherheit von Relevanz zur Beschreibung der Vorgänge, wobei aber wohl instrumentalistische Kausalitäten dominieren. Die traditionelle Vormachtstellung der Sunniten gegenüber den Schiiten im Irak bildet das Fundament des Misstrauens zwischen den Bevölkerungsgruppen. Doch die entscheidende Wegmarke für die gegenwärtigen Entwicklungen stellen die UN-Sanktionen der 1990er-Jahre gegen den Irak dar. Diese führten zu einer weiteren ökonomischen Prekarisierung der Schiiten zugunsten der sunnitischen Minderheit, was zur signifikanten Politisierung der Schiiten beitrug. Nach dem Sturz Saddam Husseins und der Umkehrung der vorherigen Unterdrückungssituation nach dem Machtwechsel zugunsten der schiitischen Mehrheit brachen die verbliebenen Überreste sozialer Kohäsion weg.³ In Syrien hatte die tendenzielle Begünstigung der alawitischen Minderheit gegenüber der sunnitischen Mehrheit seit der Übernahme durch Hafez al-Assad zu politischem Widerstand im Zeichen der sunnitisch-islamischen Identität geführt. Aus dem politischen Ressentiment der sunnitischen Mehrheit, von einer Minderheit regiert zu werden, wurde entlang jahrhundertealter Diskurse über religiöse Häresie und Teufelsanbetung seitens der Alawiten ein Konflikt um religiöse Identitäten. Diese Dynamik gipfelte im Jihad durch radikale Flügel der sunnitischen syrischen Muslimbrüder, dem mit dem Massaker von Hama seitens des Regimes im Jahre 1982 ein jähes Ende gesetzt wurde. Der Jihad in Syrien ab 2012 von jihadistisch-salafistischen Milizen kann durchaus als Fortsetzung jener Dynamik beschrieben werden. Während hierbei sicher auch partikuläre Eliteninteressen von Bedeutung sind, scheinen vor allem konstruktivistische Dynamiken für den Prozess der religiösen Transformation des Konfliktes maßgebend zu sein.

Dennoch fühlen sich weite Teile der sunnitischen Bevölkerung Syriens dem Regime weiterhin treu verpflichtet. Rogers Brubakers (2002) hat darauf hingewiesen, dass Gruppenkohäsion niemals vollständig ist. Gruppen sind keine natürlichen Entitäten, sondern Phänomene, die aus einem gewissen Grad der Identifikation von Individuen mit Identitäten resultieren. So lässt sich etwa nachweisen, dass der Grad der Identifikation mit sunnitischen

² Für eine ausgewogene Darstellung der modernen Geschichte des Libanon, die besonders auf die sozio-ökonomischen Aspekte fokussiert, siehe Traboulsi (2007).

³ Für eine umsichtige Aufarbeitung von Politik, Ökonomie und Gesellschaft im Irak siehe etwa Tripp (2007).

Anti-Regime-Gruppen an ökonomische Faktoren gebunden werden kann: Für Sunniten, die vom Regime bürokratisch oder ökonomisch abhängig waren, war die religiöse Identität von geringerer Relevanz als die gemeinsame syrische. In anderen Worten, wenn die *out-group goals* von größerer Relevanz als die *in-group goals* sind, dann bleibt jene damit verbundene partikulare Gruppenidentität von geringerer Relevanz. (Korostelina 2007, 71–134)

Religiöse Diskurse haben oftmals politische Funktionen.

Der Konfliktfaktor Religion als Diskurs bezieht sich auf die narrative Dimension in ihrer Eigenschaft, menschliche Wahrnehmung zu strukturieren und zu beeinflussen. Peter Berger und Thomas Luckmann beschreiben Diskurse als Systeme aus Wörtern, Praktiken und Bedeutungen, die durch Interaktionen von Subjekten und Institutionen geschaffen, verändert und erhalten werden.⁴ Politisch sind Diskurse von Bedeutung in ihrer Funktion zur Legitimation einer institutionellen Ordnung. Nun beeinflussen Diskurse die menschliche Wahrnehmung zwar maßgeblich, lassen aber dennoch abweichende Gegen-Diskurse zu, welche durch ihre bloße Existenz die institutionelle Ordnung herausfordern. (Berger/Luckmann 1966, 92–106)

In Syrien hat sich vor allem in den 1970er-Jahren ein sehr einflussreicher anti-alawitischer Diskurs etabliert, der dem Regime Hafez al-Assads aufgrund der religiösen Identität sowie der säkularen Baath-Ideologie die Legitimität zur Herrschaft abgesprochen hat. (Lefèvre 2013, 82–101) Analog dazu ist der anti-schiitische Diskurs gegen die Regierung im Irak nach 2003 zu verorten. Regional hat vor allem Saudi-Arabien nach der Islamischen Revolution im Iran 1979 sich darum bemüht, den sunnitischen regionalen Machtanspruch gegenüber regionalen Ambitionen des Iran zu untermauern. Zu diesem Zwecke wurde ein exklusivistischer und vor allem anti-schiitischer Diskurs durch die Förderung salafistischer und wahhabitischer Strömungen gestärkt, dessen Verbreitung regional und international forciert wurde. (Nasr 2007, 227–254.)

In vielen Ländern Nordafrikas und des Nahen Ostens hat sich entlang des Gedankenguts von islamisch-fundamentalistischen Intellektuellen ein Diskurs entwickelt, der islamische Konzepte von Staat und Politik gegen die zumeist säkularen Ideologien der autoritären Regime stellt. Eine besondere Lesart davon stellt der salafistische Jihadismus dar. Dieser sucht auf dem Pfad des bewaffneten Jihad, politisch-islamische Konzepte auch

⁴ Auch wenn Berger und Luckmann nicht den Begriff Diskurs verwenden, sondern vom symbolischen Universum sprechen, soll für die Zwecke dieses Textes erstere Terminologie angewandt werden, um u. a. die Anschlussfähigkeit mit aktuellen Paradigmen zu wahren.

gegen den Widerstand von Musliminnen und Muslimen durchzusetzen. Dieser Diskurs bildete sich unter dem Einfluss muslimischer Ideologen aus dem Nahen Osten in Afghanistan im Kampf gegen die sowjetische Invasion heraus, geriet nach 9/11 zu großer Prominenz und ist nicht zuletzt seit den Erfolgen des IS 2014 von aktueller Relevanz. (Kepel 2008, 110–171)

Nun ist der salafistische Jihad nicht nur als Diskurs beschreibbar, sondern auch als spirituelles Phänomen. Während in der Diskurs-Dimension konstruktivistische Dynamiken dominieren, ist die Dimension von Religion als Spiritualität vorrangig von primordialistischer Bedeutung. Schließlich ist Religion für das Subjekt immer auch als eigene Erfahrung gegeben und lässt sich als solche nicht auf andere Phänomene reduzieren. R. Scott Appleby nennt diesen Ansatz *strong religion* im Gegensatz zu *weak religion*. (Appleby 2015, 33–37) Dabei bezieht er sich auf Rudolf Otto und dessen Beschreibung des Heiligen als Kern jeder religiösen Erfahrung. Dieses manifestiert sich als absolute Erfahrung. Diese Erfahrung des Heiligen als „mysterium tremendum et fascinans“ stehe jenseits der Kategorien von Gut und Böse. Es ist unendlich abstoßend und anziehend zugleich, voller Schauer und Zauber, wie Otto schreibt. So wird die Erfahrung des Heiligen zum Selbstzweck jenseits jeglicher säkularer Logik. Diese kann auf unterschiedlichen Wegen der Orthopraxie und des Asketizismus erfahren werden. (Otto 2014, 1–55)

Jeder Akt am Pfad des Jihad wird zugleich als Akt der Hingabe an das Heilige und somit als spiritueller Akt verstanden.

So ist jeder Akt am Pfad des Jihad auch ein Akt der Hingabe an das Heilige und somit ein spiritueller Akt. Diese folgen oftmals einer eigenen Logik jenseits empirisch wahrnehmbarer Faktoren. Dementsprechend unvorhersehbar ist ihre Rolle in Konflikten. Diesem Aspekt ist auch der überraschende Charakter religiöser Radikalisierungen in kürzester Zeit geschuldet, mit dem oftmals – zur Überraschung des persönlichen Umfeldes – gänzlich unerwartete Ausflüge in den Jihad zusammenhängen. Derartige Prozesse folgen oft psychosozialen Logiken in Kombination mit niederschwelliger diskursiver Beeinflussung durch das Internet und Neue Soziale Medien.

In der spirituellen Dimension liegt der normative Aspekt im Existenziell-Motivatorischen. Die klassische normative Dimension von institutionalisierten Religionen liegt dennoch in ihrem dogmatischen Charakter als Sammlung von Lehren. Dieser bezieht sich auf Religion als ein ganz-

heitliches Modell von der Welt, wie sie ist und wie sie sein soll. (Vgl. etwa Taylor 2000) Das führt in jenen Fällen zu Konflikten, in denen religiöse Lehren einen gesellschaftlichen oder politischen Zustand kritisieren und die Bevölkerung entzweien. (Frazer/Friedli 2015, 11–12)

Derartige Konflikte entstehen im Nahen Osten und Nordafrika im Zusammenhang mit Forderungen des islamischen Fundamentalismus. Islamistische Aktivistinnen und Aktivisten sehen eine islamische Konzeption von politischem Gemeinwesen als authentischer und effektiver als das westliche und säkulare Paradigma des modernen Staates. (Cesari 2013, vii) Theologisch beruht dieser Gedanke auf der islamischen Vorstellung, dass Gott Muhammad seinen Willen über die Ordnung der gesamten menschlichen Wirklichkeit mitgeteilt hat, was das Gemeinwesen inkludiert. Die theologisch-normativen Konsequenzen sind konfliktrelevant im Nahen Osten und Nordafrika spätestens seit der zunehmenden Popularität islamistischer Parteien ab den 1960er-Jahren. Einen Höhepunkt in dieser Sache markiert zweifellos der Wahlsieg der islamistischen FIS⁵ in Algerien bei den Parlamentswahlen 1992 und der darauf folgende jahrelange Bürgerkrieg. (Vgl. etwa Osman 2003)

Bearbeitung religiöser Konflikte

Nun werden Konflikte mit religiösen Dimensionen oftmals mit Unbehagen wahrgenommen. Schließlich haftet dem Religiösen das Stigma der Irrationalität an, was an dessen Ursprung in der Erfahrung des Heiligen gründet. In der Konfliktbearbeitung manifestiert sich das u. a. in der so genannten Unteilbarkeitsproblematik. Diese bezieht sich auf Verhandlungen zu heiligen Inhalten, die sich nicht der herkömmlichen pragmatischen Logik der Diplomatie fügen: Göttliche Gebote können nicht bloß halb oder zu zwei Dritteln erfüllt werden im Gegenzug für Zugeständnisse in anderen Belangen. Ron Hassner schlägt vor, religiöse Inhalte nicht als Verhandlungsobjekte zu betrachten, sondern als inhärente Werte. Auch diese sind unteilbar. Von ihnen können keine Abstriche gemacht werden, ohne sie auszulöschen. (Hassner 2009, 41–43)

Heilige Wahrheiten können also nicht verändert werden, aber sie können dennoch in einer Weise interpretiert werden, welche Aussöhnung und Konfliktlösung begünstigen. (Ibid., 43) R. Scott Appleby beschreibt die Erfahrung des Heiligen als Nullpunkt jeglicher Friedensinitiative. Im Rückgriff auf Rudolf Otto fasst Appleby diese Erfahrung als den Menschen

⁵ Front Islamique de Salut
(dt. Islamische Heilsfront).

überfordernd und jenseits jeglicher weltlicher Kriterien – die Erfahrung des Heiligen ist interpretationsbedürftig. (Appleby 2000, 29) Appleby sieht darin eine Ambivalenz grundgelegt, welche eine doppelte Militanz zur Folge haben kann. Der religiös Erleuchtete kann sowohl eine Nähe zur destruktiven als auch zur konstruktiven Radikalität im Handeln entwickeln: die Selbstüberwindung zur Anwendung von Gewalt gegen Menschen ist ähnlich radikal wie ein Akt des Verzeihens gegenüber dem Feind. So kann Religion zur Vergebung führen, wo diese nicht logisch, pragmatisch oder emotional nachvollziehbar ist. (Ibid., 9–41)

Die Erfahrung des Heiligen als Nullpunkt der Konfliktbearbeitung bedeutet nun, dass Spiritualität als gemeinsame Verständigungsbasis zwischen Konfliktakteur und Peacebuilding-Akteur dienen kann. Jener muss selbstverständlich als religiös kompetent gelten können, v. a. für die Konfliktakteure. Auf dieser Grundlage können von religiösen Experten mit einem authentischen Naheverhältnis zum Heiligen religiöse Normen und Prinzipien dementsprechend interpretiert werden, sodass diese zum Frieden verpflichten und Gewalt ausschließen. Das schafft Friedensoptionen, wo es nicht für möglich, weil irrational, gehalten wurde. Um von breiter gesellschaftlicher Relevanz zu sein, müssen diese Interpretationen sodann in Zusammenarbeit mit der religiösen und politischen Elite formalisiert und institutionalisiert werden. (Hassner 2009, 153–174)

Strategien des Peacebuilding sind umso effektiver, je mehr sie an den jeweiligen Kontext angepasst sind. Dazu bietet es sich an, die Dimensionen des Religiösen als Orientierungsrahmen zu wählen. Der Konfliktanalyse über die konfliktrelevanten Dimensionen von Religion müssen also die entsprechend auf diese abgestimmten Friedensinitiativen folgen. Immerhin entspricht jede Dimension einer bestimmten ontologischen Realität.

In der Bearbeitung von Konflikten, welche die religiöse Identität betreffen, ist die Begegnung von Menschen von zentraler Bedeutung. Dabei ist der inter-religiöse Dialog eine etablierte Strategie. Viele dieser Initiativen zwischen Christen, sunnitischen und schiitischen Muslimen oder Drusen gibt es etwa im Libanon.⁶ Andere Strategien stellen Versöhnungsworkshops dar. Dabei treffen Menschen aufeinander, die auf den unterschiedlichen Seiten der Konfliktlinie(n) Feindseligkeit und Gewalt erlebt haben, und sprechen über Trennendes und Verbindendes. Bereits seit 2012 haben in Syrien mehrere solcher Initiativen stattgefunden.⁷

Konflikten in der Dimension von Religion als Diskurs muss narrativ entgegnet werden. Das kann mithilfe von Gegen-Diskursen geschehen, welche den Missbrauch von Religion für Zwecke der Gewalt verunmöglichen

⁶ Siehe als ein Beispiel die etablierte libanesische Maydan Foundation: <http://adyanfoundation.org/> [4. Mai 2018].

⁷ Siehe dazu etwa die von Belgien finanzierte NGO Relief and Reconciliation in Syria (<http://www.relifandreconciliation.org/>) oder vom syrischen Regime organisierte Veranstaltungen. (Qaddour 2016; USIP 2015)

und Imperative der Versöhnung bemühen. In Syrien etwa hat sich der Sufi-Gelehrte Muhammad Al-Yaqoubi als prominente Stimme profiliert. Er wendet sich regelmäßig öffentlich gegen inter-religiöse Gewalt, Anschläge gegen Zivilisten und wahllose Exekutionen am Pfad des Jihad. (Barber 2015) Im Irak treten der Religionsgelehrte Muhammad al-Sistani sowie Muqtada al-Sadr immer wieder für eine Verständigung zwischen Sunniten und Schiiten im Irak ein und engagieren sich auch aktivistisch. (Mamouri 2018) In Ägypten soll mit dem neu gegründeten Sufi-Orden Al-Shadhiliya Al-Uliya Gewalt-begünstigen Formen von Religion entgegnet werden. (Hussein 2018)

In der Bearbeitung von Konflikten, in denen Religion in ihrer spirituellen Dimension dominiert, ist die Wahl der Friedensvermittler/innen von fundamentaler Wichtigkeit.

In der Bearbeitung von Konflikten, in denen Religion in ihrer spirituellen Dimension dominiert, ist die Wahl der Friedensvermittlerinnen bzw. -vermittlern von fundamentaler Wichtigkeit. Schließlich müssen die religiös motivierten Konfliktakteure die Friedensvermittler als religiös authentisch empfinden. Ein aktuelles Beispiel dazu ist etwa das *Syrische Zentrum für Anti-Extremistische Ideologie*. Dieses hat sich der Reintegration von ehemaligen Jihadis in die syrische Gesellschaft verschrieben. (Carbone 2017)⁸ Dazu setzt das Zentrum unter anderem auf Imame und Religionsgelehrte als Trainer, die über islamische Geschichte sowie islamische Vorstellungen von Gerechtigkeit und Zusammenleben unterrichten. (Damon et al. 2017) Eine weitere interessante Initiative in diesem Bereich stellt die von den syrischen Muslimbrüdern unterstützte Miliz *duru al-thawra* (*Schilder der Revolution*) dar. Um die Kämpfer vor einer Radikalisierung und einer Abkehr vom pragmatischen Islamismus zu bewahren, hat die Bruderschaft Imame damit beauftragt, ihre Kämpfer auf dem Schlachtfeld zu begleiten. (Lefèvre 2015, 135–136)

Religion in ihrer normativen Dimension als Sammlung von Lehren kann zwar auch im Rahmen von Friedensstrategien zu einem emotionalen Faktor werden, ist aber konzeptionell gesehen der nüchternen Sphäre der Theologen und Rechtsgelehrten zuzuordnen: Expertinnen und Experten legen normative Konsequenzen göttlicher Wahrheiten für ein politisches Gemeinwesen aus. So haben nach der Revolution in Tunesien Vertreterinnen und Vertreter von salafistischen, (moderaten) islamistischen und säkularen Parteien, religiöse Würdenträger sowie Religionsgelehrte in einem geduldrigen und langwierigen Prozess zu den Grundlagen und Details einer

⁸ Wobei verlässliche Quellen wie al-Monitor aber ihre Einträge zum Zentrum bereits gelöscht haben, weshalb diese Initiative mit Vorbehalt erwähnt sein soll.

neuen gemeinsamen nationalen Verfassung diskutiert. Die Verfassung von 2014 versucht religiöse sowie säkulare Bedürfnisse gleich ernst zu nehmen. So nennt der erste Artikel den Islam als Staatsreligion. Der zweite Artikel hingegen untermauert die Autonomie der politischen Sphäre sowie die Gleichheit der Bürger jenseits ihres religiösen oder politischen Bekenntnisses.⁹ Das entspricht dem Konzept des *dawla madaniyya*, des „zivilen Staates“, welches seit einigen Jahren im Diskurs mehrerer arabischer Länder präsent ist. In Syrien ist das Konzept des *dawla madaniyya* eine Grundvoraussetzung zur Aufnahme in den *Syrian National Council*, den obersten Oppositionsrat. (de Poli 2014)

Literatur zu Religion in Konflikten reflektiert selten lokale Dynamiken in ihrer transnationalen Bedeutung.

Eine Einordnung der Analyse und Konfliktbearbeitung entlang der verschiedenen Dimensionen von Religion im Konflikt kann zwar niemals trennscharf sein, kann jedoch durchaus als Orientierungsgrundlage dienen. Nichtsdestotrotz kann ein rein nationaler Fokus in Analyse und Bearbeitung von Konflikten die Komplexität fundamentaler Prozess nicht hinreichend fassen. Sehr oft verbergen sich hinter lokalen und nationalen Zusammenhängen größere regionale und internationale Dynamiken. Diese eröffnen jenseits der nationalen Dimension einen weiteren Horizont regionaler und internationaler Komplexität, der systematisch studiert werden muss.

Religion in den Internationalen Beziehungen

Nun ist die Annahme eines transnationalen Einflusses vor allem der großen Weltreligionen mitunter trivial. Schließlich sind diese nicht nur über sämtliche Kontinente verbreitet, sondern haben etwa wie Christentum oder Islam eine universale Botschaft. So verwundert es nicht, dass es in den Sozial- und Politikwissenschaften eine Reihe von Literatur gibt, welche die transnationale Relevanz von Religion studiert. Diese reflektiert jedoch selten auch die regionalen und lokalen Manifestationen mit. Auf der anderen Seite gibt es Unmengen an Arbeiten zu geographisch eingegrenzten Bewegungen oder Phänomenen, die aber kaum Rückschlüsse für eine transnationale Ebene ziehen. Die individuelle und regionale Perspektive werden also kaum in ihrer trans- und internationalen Dimension reflektiert und umgekehrt. (Hassner 2010, 43) Die Notwendigkeit, genau dies

⁹ Tunisian Constitution adopted on 26 January 2014 by the Constituent Assembly of Tunisia. Translated by UNDP and reviewed by International IDEA.

dennoch zu tun, ergibt sich aber nicht zuletzt aufgrund der immer größer werdenden Möglichkeiten für Individuen oder kleinere Gruppen, transnationale Diskurse und Ereignisse mittels Internet oder Neuen Sozialen Medien wie Facebook, Twitter oder Instagram zu beeinflussen.

So fehlt es am theoretischen Fundament, um etwa für den Nahen Osten Fragen zu erörtern wie nach der Herkunft und Verortung anti-schiitischer sozio-politischer Dynamiken in Syrien und im Irak: Sind diese im Syrien der 1970er-Jahre zu verorten oder im Irak der 2003er-Jahre, oder eher dem regionalen Machtstreben zwischen Iran und Saudi-Arabien zuzuschreiben? (Phillips 2015; Nasr 2007) Wo, wie und inwiefern überschneiden sich jene Dynamiken? Warum und wie überschneiden sich diese Dynamiken mit dem Jihadismus? Was kann man daraus ableiten für die gegenwärtige Situation von Islamischem Fundamentalismus und Salafismus? Und schließlich, Zusammenhänge zwischen Ereignissen an der Levante und in Europa lassen sich nicht leugnen: Inwiefern lassen sich Vorgänge rund um jihadistische Milizen im Nahen Osten mit religiösen Radikalisierungen und eventuellen terroristischen Anschlägen verbinden?

Forscher wie Ron Hassner (2010) stellen zwar dieses Fehlen eines theoretischen kausalen Bindegliedes zwischen individueller, regionaler und internationaler Ebene fest, schaffen aber keinen überzeugenden systematischen Gegenentwurf. Hassners *tick religion*-Ansatz stellt zwar einen breiten Ansatz vor, bleibt aber eine systematisch Erörterung zu ihrem kausalen Erklärungspotential schuldig. Der theoretische Rahmen einer systematischen Darstellung global zusammenhängender Dynamiken müsste innerhalb einer Theorie der Internationalen Beziehungen angesiedelt werden. In jenem Bereich gibt es nun aber wenig Anknüpfungspunkte. Schließlich liegt der Fokus zumeist immer noch auf staatlichen Akteuren.¹⁰ Darüber hinaus gehen vorhandene Darstellungen in jenem Bereich nur wenig auf die Interdependenzen substaatlicher Dynamiken ein.

Eine Theorie der Internationalen Beziehungen müsste – zumindest um für Probleme des Nahen Ostens und Nordafrika relevant zu sein – folgende Punkte mitreflektieren, um Dynamiken des Religiösen in ihrer Relevanz für Konflikt und Frieden adäquat beschreiben zu können:

¹⁰ Siehe klassisch realistische Paradigmen wie jenes von Hans Morgenthau (2006) oder Kenneth Waltz (1967). Selbst die sozialkonstruktivistische Theorie von Alexander Wendt (1999) hat den Primat des Staates nicht überwunden.

1. Die Rolle von Religion als Phänomen auf der subjektiven Ebene;
2. Religion als Identität (sunnitisch, schiitisch, alawitisch, christlich, drusisch etc.);
3. Diskurse, welche Identitätsdynamiken oder ideologische Strömungen transnational zusammenbinden;

4. Neben Staaten müssen Milizen oder sonstige Gruppen (Sufi-Orden, Muslimbruderschaften, Islamischer Staat) sowie Einzelne (Yussuf al-Qaradawi oder etwa auch Blogger) gleichberechtigt als Akteure beschreibbar sein.

Wenn es also darum geht, Phänomene unter der Staatsebene in ihrer regionalen Bedeutung adäquat zu fassen, sind die subjektive Perspektive sowie die lokale Ebene in ihrer transnationalen Relevanz von zentraler analytischer Bedeutung.

Eine transnationale Analyse von Religion in Konflikten muss die Elemente Subjekt, Identität und Diskurs reflektieren können.

Diese subjektive religiöse und prärationale Dimension scheint nun klassische Theorien der Internationalen Beziehungen zu übersteigen. Das scheint im Besonderen für den Realismus zu gelten, in welchem rationale Kosten-Nutzen-Kalkulationen eine zentrale Rolle spielen. Ironischerweise plädieren zwei der spärlichen Versuche einer Integration von Religion in die Internationalen Beziehungen für den Realismus als geeignete Theorie. Fox und Sandal (2010) etwa beschreiben zunächst die Wichtigkeit von nicht-klassischen Elementen wie Legitimität, Weltsichten oder nicht-staatlichen Akteuren. Dann argumentieren sie, wie diese trotz ihrer augenscheinlichen schweren Vereinbarkeit mit dem Realismus, dennoch in dessen Kosten-Nutzen-Kalkulationen und den Primat des Staates als Akteur integriert werden können. Sandal und James (2010) etwa weisen auf die Wichtigkeit von Identität für jede Theorie von Religion in den Internationalen Beziehungen hin. Das spricht für die Autoren für den Realismus, da dieser die menschliche Natur mit der zwischenstaatlichen Dynamik zusammen-denke.

Wie kommt man nun aber zu einer adäquaten Theorie der Internationalen Beziehungen, ohne scheinbar unpassende Paradigmen passend machen zu müssen, sondern auf eine Weise, dass sich diese aus ihren Erfordernissen heraus ergibt? Für Felix Berenskoetter gehe es bei jeder Theorie der Internationalen Beziehungen darum, Aktion und Ordnung kausal zu verknüpfen: Interaktionen von Akteuren schaffen eine gewisse Ordnung, erhalten diese oder fordern sie heraus. Im Zentrum jeder Theorie stehen laut Berenskoetter die Ontologie der Akteure und ihre Motivationen. Diese Ontologie basiert auf einem bestimmten Konzept der *conditio humana*, die aber jeglichen Essentialismus meiden sollte. Vielmehr müsse diese in einer Beschreibung der

Umwelt gründen, in welcher der Mensch als reflexives Wesen beschrieben wird, das in seine Umwelt eingebunden ist und mit dieser interagiert. Das Ziel einer Theorie der Internationalen Beziehungen wäre sodann die Beschreibung der *conditio humana* in ihrem Erklärungspotential für die Verbindung von Akteur und Antrieb bzw. Dynamiken. (Berenskötter 2017)

Die Rolle des Subjekts scheint also von fundamentaler Rolle für die Beschreibung von Religion als Faktor in den Internationalen Beziehungen zu sein. Dieses muss in seiner Dynamik mit der (trans-)nationalen und internationalen Ebene in Beziehung gesetzt werden. Es bleibt aber fraglich, ob eine Generalisierung der subjektiven Perspektive auf globaler Ebene möglich ist bzw. bis zu welchem Grad. Schließlich können individuelle Wahlmöglichkeiten sozio-politisch oder kulturell mehr oder weniger eingeschränkt sein.

Peter Berger beschreibt Globalisierung als einen weltumspannenden Prozess, welcher eine Dynamik der Individualisierung vorantreibt. Dies stärkt die Unabhängigkeit des Individuums gegenüber Tradition und Formen der Kollektivität. Berger beschreibt dies als sozialen und psychologischen Prozess, der dem Subjekt eine Reihe von Wahlmöglichkeiten im täglichen Leben bewusst macht. (Berger 2003, 9–10) Dies ist natürlich auch für Religion der Fall. Das führt zur Entkoppelung von Religion von ihren traditionellen Strukturen, wie etwa von Thomas Luckmann (1967) oder José Casanova (1994) beschrieben. Andrew Dawson nennt als Folge einen Zustand dynamischer Diversität. Während die fixierte Diversität in einer faktischen Pluralität religiöser Glaubensgemeinschaften besteht, meint die dynamische Diversität eine erhöhte individuelle Wahl- und Ausdrucksmöglichkeit des religiösen Selbstausdrucks. So ist das Religiöse in vielen Weltregionen als mehrdimensionales Phänomen präsent, zu dem sich Subjekte individuell verhalten können. (Dawson 2018)

Für den islamischen Raum beschreibt das Phänomen des Post-Islamismus eine analoge Situation. Neben der allgemeineren globalen Dynamik hätten zudem nach Olivier Roy (2001) oder Asef Bayet (1996) auch die letztliche politische Nicht-Durchsetzung des Islamismus oder dessen Unfähigkeit, eine genuin islamische Gesellschaftsordnung zu postulieren, nicht nur zum Ende von großen politischen Erzählungen geführt, sondern auch zur Diversifizierung des Islamischen und zu dessen Individualisierung.

Eine Theorie von Religion in den Internationalen Beziehungen in ihrer Relevanz für Konflikte im Nahen Osten und Nordafrika muss also in einer Ontologie des Individuums gründen, die eine Vielzahl an Wahlmöglichkeiten des religiösen Ausdrucks voraussetzt. Dabei kann das Subjekt auf

mehrere religiöse Diskurse zurückgreifen, die eine Reihe von Identitäten – auch regional und international – transportieren, welche Möglichkeiten des existentiellen und religiösen Selbstausdrucks zur Verfügung stellen. Ebenso wirken die Subjekte durch ihr Agieren auf die Diskurse und die Identitäten zurück.

Methodisch lässt sich eine solche Dynamik mit dem Paradigma des sozialen Konstruktivismus in den Internationalen Beziehungen angemessen beschreiben. Gemäß Emmanuel Adler könne dieser zwischen Positivismus und Anti-Positivismus bzw. Post-Strukturalismus eingeordnet werden. Vom Post-Strukturalismus übernimmt der Konstruktivismus die Überzeugung, dass Diskurse die Wahrnehmung und Handlungen von Subjekten bestimmen. Was ihn jedoch von diesem unterscheidet und damit dem Positivismus näherbringt, ist die Beschreibung des Subjekts als autonomer Akteur, der in seinen Handlungen und Entscheidungen durchaus Diskurse transzendieren kann und von diesen nicht vollkommen absorbiert wird. Dementsprechend kann ein Sozialkonstruktivismus die grundlegende Relevanz von Diskursen für das Selbst- und Fremdverständnis von Subjekten behaupten, aber gleichzeitig auch dem Verlust von dessen Handlungspotential vorbeugen. So wird das Subjekt nicht vom Diskurs geschluckt und kann auf diesen zurückwirken. (Adler 1997)

Es bedarf einer Theorie der Internationalen Beziehungen, die nichtstaatliche Akteure auf dieselbe Ebene stellt wie Staaten.

Das Subjekt ist also umgeben von Identitäten und Diskursen, welche in vielen Fällen staatliche Grenzen transzendieren und sowohl regional als auch international interagieren. Identitäten und Diskurse sind also abhängige Variablen, insofern sie durch die Interaktionen von Subjekten beeinflusst werden. Gleichzeitig stellen diese aber auch unabhängige Variablen dar, insofern etwa Diskurse die Handlungen von Subjekten bestimmen oder identitätsinhärente Dynamiken Interaktionen beeinflussen. So streben Subjekte etwa nach positiver Identität durch Affirmation durch ihre Umwelt (Berger/Luckmann 1966, 138–179) oder auch nach Abwertung anderer Identitäten (Tajfel 1974). Misslingt diese Bestätigung entsteht ein Bruch, der das Subjekt nach neuen Identitäten verlangen lässt, die Bestätigung finden können. Identitäten sind das Produkt von Diskursen, erwachsen aus diesen oder bilden sich aus Intersektionen von Diskursen aus.

Darauf aufbauend könnte eine Theorie von Akteuren entwickelt werden, die nichtstaatliche Akteure wie Organisationen oder Individuen auf die-

selbe Ebene stellt wie Staaten. So werden Gruppen, die sich entlang einer Identität und daraus sich ergebenden Loyalität konstituieren, als *polities* beschrieben. Diese konstituieren sich auf der Grundlage verschiedener Identitäten wie etwa Familie, Stamm, Religionsgruppe, Beruf, Interessen, ethnischer Identität oder auch Sportmannschaften. (Ferguson/Mansbach 2007) Relevant für eine Theorie von Religion in den Internationalen Beziehungen wären diese aber nur, insofern diese Gruppen transnational agieren und dabei von Relevanz sind für Dimensionen des Religiösen.

Dies kann sich etwa auf die Identitäten der Sunnitin oder der Schiitin beziehen, die im regionalen Diskurs gründen, die sich zu Organisationen zusammenschließen und im Zeichen des Strebens nach regionalem Einfluss zwischen Iran und Saudi-Arabien von der entsprechenden Seite finanziert und angetrieben werden. Die entsprechende Konfliktdynamik entspringt dem Bedürfnis nach positiver Identität der Schiitin oder Sunnitin, die sich dann je national oder lokal als Konflikt zwischen entsprechenden Gruppen manifestiert oder auch von geringer Relevanz ist.

Der Diskurs des internationalen Jihad formt sich in den 1980er-Jahren und verleiht dem Muslim-Sein ein wehrhaftes Selbstbewusstsein gegenüber ausländischen Kräften. So führt die Dynamik zur positiven Identität von Muslim-Sein durch Abwertung alles Nicht-Muslimischen. Frühestens ab 2003 und spätestens ab 2014 überschneiden sich der Jihad und der Sunniten-Schiiten-Diskurs im Zeichen des anti-schiitischen Jihad.

Die Identität des internationalen Jihadi war vor allem in den Hochzeiten der IS-Miliz von 2015 bis 2018 eine sehr attraktive für viele marginalisierte Musliminnen und Muslime, im Nahen Osten, Nordafrika, aber auch etwa in Europa. So haftet dieser Identität nicht nur das Stigma der Unbesiegbarkeit an, sondern auch jenes der Rechtschaffenheit. Das veranlasste viele junge Menschen dazu, ihr bisheriges Leben hinter sich zu lassen und binnen kürzester Zeit im Diskurs des internationalen salafistischen Jihadi voll aufzugehen. Nicht zuletzt führte diese Dynamik zu einigen Terroranschlägen in Europa und Nordafrika. (Vgl. dazu etwa Schmidinger 2015)

Eine Theorie von Religion in den Internationalen Beziehungen könnte entlang der oben beschriebenen Eckpunkte entwickelt werden. Zumindest kann sie einige kausale Fäden ziehen. Die fortschreitende Auflösung von Zeit und Raum durch globale Kommunikationsmittel sowie durch kostengünstige Reisemöglichkeiten unterlaufen die globale Fragmentierung in Staaten als primäre Akteure. Das verlangt nach einem transnationalen Rahmen, um Dynamiken von Konflikten zu beschreiben. Das gilt vor allem für Konflikte mit religiösen Dimensionen.

Literatur

- Adler, Emanuel (1997), Seizing the Middle Ground. Constructivism in World Politics, *European Journal of International Relations* 3, 3, 319–363.
- Appleby, R. Scott (2015), Religious Violence. The Strong, the Weak, and the Pathological, in: Omer, Atalia/Appleyby, R. Scott/Little, David (Hg.), *The Oxford Handbook of Religion, Conflict, and Peacebuilding*, Oxford et al.: Oxford University Press, 33–60.
- Azar, Edward (1990), *The Management of Protracted Social Conflict. Theory & Cases*, Aldershot: Dartmouth, 1–16.
- Barber, Matthew (2015), Sheikh Muhammad al-Yaqoubi Responds to al-Julani's al-Jazeera Interview, Syria Comment, 31. Mai 2015. <http://www.joshualandis.com/blog/sheikh-muhammad-al-yaqoubi-responds-to-al-julanis-al-jazeera-interview/> [3. Mai 2018].
- Bayat, Asef (1996), The Coming of a Post-Islamist Society, *Critical Middle East Studies* 5, 9, 43–52.
- Berenskötter, Felix (2017), Deep Theorizing in International Relations, *European Journal of International Relations*. <https://doi.org/10.1177/1354066117739096> [24. Sept. 2018], 1–27.
- Berger, Peter L./Luckmann, Thomas (1966), *The Social Construction of Reality. A Treatise in the Sociology of Knowledge*, Garden City, NY: Anchor Books.
- Brubaker, Rogers (2002), Ethnicity without Groups, *European Journal of Sociology* 43, 2, 163–189.
- Carbone, Christopher (2017), Syria is sending ISIS militants to 'terrorist rehab', *New York Post*, 14. November 2017. <https://nypost.com/2017/11/14/syria-is-sending-isis-militants-to-terrorist-rehab/> [3. Mai 2018].
- Casanova, José (1994), *Public Religions in the Modern World*, Chicago/London: University of Chicago Press.
- Cesari, Jocelyne (2013), *The Awakening of Muslim Democracy. Religion, Modernity, and the State*, New York: Cambridge University Press.
- Damon, Arwa/Tuysuz, Gul/Laine, Brice (2017), Syrians rebuild and rehabilitate under Turkey's watchful eye, *CNN*, 23. November 2017. <https://edition.cnn.com/2017/11/23/middleeast/isis-syria-turkey-rehab-rebuild/index.html> [3. Mai 2018].
- Dawson, Andrew (2018), Globally Modern – Dynamically Diverse. How Global Modernity Engenders Dynamic Diversity, in: Kühle, Lene/Hoverd, William/Borup, Jørn (Hg.), *The Critical Analysis of Religious Diversity*, Leiden: Brill.
- De Poli, Barbara (2014), Arab Revolts and the 'Civil State'. A new term for old conflicts between Islamism and secularism, *Approaching Religion* 4, 2, 95–104.
- Duffy Toft, Monica (2007), Getting Religion? The Puzzling Case of Islam and Civil War, *International Security* 31, 4, 97–131.
- Ferguson, Yale H./Mansbach, Richard W. (2007), Post-internationalism and IR Theory, *Millennium: Journal of International Studies* 35, 3, 529–549.
- Fox, Jonathan (2012), The Religious Wave. Religion and Domestic Conflict from 1960 to 2009, *Civil Wars* 14, 2, 141–158.

- Fox, Jonathan/Sandal, Nukhet A. (2010), Toward Integrating Religion into International Relations Theory, *Zeitschrift für Internationale Beziehungen* 17, 1, 149–159.
- Frazer, Owen/Friedli, Richard (2015), *Approaching Religion in Conflict Transformation. Concepts, Cases and Practical Implications*, CSS Mediation Resources (hg. vom Center for Security Studies Zurich).
- Geertz, Clifford (1973), *The Interpretation of Culture. Selected Essays*, New York: Fontana Press.
- Hasenclever, Andreas/Rittberger, Volker (2000), Does Religion Make a Difference? Theoretical Approaches to the Impact of Faith on Political Dialogue, *Millennium. Journal of International Studies* 29, 3, 641–674.
- Hassner, Ron E. (2009), *War on Sacred Grounds*, Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Hassner, Ron E. (2010), Religion and International Affairs. The State of the Art, in: James, Patrick (Hg.), *Religion, Identity, and Global Governance. Ideas, Evidence, and Practice*, Toronto et al.: University of Toronto Press, 37–56.
- Hussein, Walaa (2018), Cairo looks to Sufi sheikhs to counter extremism, *Al-Monitor*, 18. März 2018. <http://www.al-monitor.com/pulse/originals/2018/03/egypt-adopts-new-sufi-order-fight-terrorism-shadhili-alliya.html#ixzz5ES4bnIkt> [3. Mai 2018].
- ICG: International Crisis Group (2013), *Syria's Metastasising Conflicts*, Middle East Report 143. <https://d2071andvipowj.cloudfront.net/syria-s-metastasising-conflicts.pdf> [24. Sept. 2018].
- Kepel, Gilles (2008), *Beyond Terror and Martyrdom. The Future of the Middle East*, Cambridge et al.: Belknap Press.
- Korostelina, Karina (2007), *Social Identity and Conflict. Structures, Dynamics, and Implications*, New York: Palgrave.
- Lefèvre, Raphael (2013), *Ashes of Hama. The Muslim Brotherhood in Syria*, London: Hurst & Company.
- Lefèvre, Raphael (2015), The Syrian Muslim Brotherhood's Alawi Conundrum, in: Kerr, Michael/Larkin, Craig (Hg.), *The Alawis of Syria. War, Faith and Politics in the Levant*, London: Hurst, 125–137.
- Luckmann, Thomas (1967), *The Invisible Religion. The Problem of Religion in Modern Society*, New York et al.: Macmillan.
- Mamouri, Ali (2018), Iranian interference in Iraqi election stirs anger among Iraqis, *Al-Monitor*, 26. Februar 2018. <http://www.al-monitor.com/pulse/originals/2018/02/iran-iraq-election-velayati.html#ixzz5ES49Fkjl> [3. Mai 2018].
- Marshall, Monty (2017), *Major Episodes of Political Violence. 1946–2016*. <http://www.systemicpeace.org/warlist/warlist.htm> [3. Mai 2018].
- Morgenthau, Hans Joachim (2006), *Politics among nations. The struggle for power and peace*, Boston: McGraw-Hill Education.
- Nasr, Vali (2007), *The Shia Revival. How Conflicts within Islam Will Shape the Future*, New York: W.W. Norton & Co.
- Osman, Fathi (2003), Mawdudi's Contribution to the Development of Modern Islamic Thinking in the Arab-Speaking World, *The Muslim World* 93, 3, 465–486.

Otto, Rudolf (2014), *Das Heilige: Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, München: C.H. Beck.

Pew Research Center (2014), *Religious Hostilities Reach Six-Year High*, Report, 14. Jänner 2014. <http://www.pewresearch.org/wp-content/uploads/sites/7/2014/01/RestrictionsV-full-report.pdf> [24. Sept. 2018].

Phillips, Christopher (2015), *Sectarianism and conflict in Syria*, *Third World Quarterly* 36, 2, 357–376.

Qaddour, Basma (2016), *Civil Syria Association holds 2nd workshop entitled “women from my homeland”*, *The Syria Times*, 5 June 2016. <http://www.syriatimes.sy/index.php/society/24358-civil-syria-association-holds-2nd-workshop-entitled-women-from-my-homeland> [3. Mai 2018].

Roy, Olivier (2001), *The Failure of Political Islam*, Cambridge et al.: Harvard University Press.

Sandal, Nukhet A. und James, Patrick (2010), *Religion and International Relations theory. Towards a mutual understanding*, *European Journal of International Relations* 17, 1, 3–25.

Schmidinger, Thomas (2015), *Jihadismus. Ideologie, Prävention und Deradikalisierung*, Wien: Mandelbaum.

Tajfel, Henri (1974), *Social Identity and Intergroup Behaviour*, *Social Science Information* 13, 2, 65–93.

Taylor, Edward Burnett (2000), *Primitive culture. Researches into the development of mythology, philosophy, religion, language, art, and custom*, Kila: Kessinger.

Traboulsi, Fawwaz (2007), *A History of Modern Lebanon*, London/New York: Pluto Press.

Tripp, Charles (2007), *A History of Iraq*, Cambridge et al.: Cambridge University Press.

Tusicisny, Andrej (2004), *Civilisational Conflicts: More Frequent, Longer, and Bloodier?*, *Journal of Peace Research* 41, 4, 485–498.

USIP (2015), *USIP’s work in Syria. Fact sheet*, Washington, October 2015.

Waltz, Kenneth (1967), *The Politics of Peace*, *International Studies Quarterly* 11, 3, 199–211.

Wendt, Alexander (1999), *Social Theory of International Politics*, Cambridge et al.: Cambridge University Press.

Woodhead, Linda (2011), *Five Concepts of Religion*, *International Review of Sociology: Revue Internationale de Sociologie* 21, 1, 121–143.

Hans-Joachim Sander

Gebrochenes Ver(-)sprechen

Der Glaube der Kirche, ihr sexueller Missbrauch und die Macht der Scham

DEUTSCH

ABSTRACT

Der christliche Glaube verspricht eine Zukunft, die zu einem starken Auftritt einlädt. Aber daran ver-sprechen sich jene, die diese Zukunft mit selbstgerechter Macht zu ihrer Verfügung verwechseln. Dafür sind Petrus das primäre biblische Beispiel und der sexuelle Missbrauch in der Kirche ein bedrängender Beleg. Der Fall von Kardinal Groër offenbart, wie ein starker Auftritt des Glaubens, der andere beschämen soll, zu schamloser Selbstgerechtigkeit einlädt. Es ist kein Zufall, dass dieser verquere Habitus zur kennzeichnenden Last auf dem Pontifikat von Johannes Paul II geworden ist; seine Bischofsernennungen haben ihn gefördert, weshalb sein Widerstand gegen den sexuellen Missbrauch nach innen nicht halten konnte, was sein Schuldbekenntnis nach außen versprach. Darum greift die Aufarbeitung der kirchlichen Schuld im sexuellen Missbrauch so lange zu kurz, wie die Kultur der Schamlosigkeit nicht erfasst ist, mit der Täter ihre Opfer selbst über mögliche Schuldeingeständnisse hinaus knechten. Die Opfer bleiben mit Scham belastet, die zugleich aber im starken Glaubensauftritt als identitätspolitisches Muster genutzt wird. Solange dieses Muster in der Kirche nicht zerbrochen wird, ver-spricht sich ihr Glaube an seinen Ver-sprechen.

ENGLIS

The Christian faith promises a future that invites a strong presence, mistaken by those who mistake this future for self-righteous power at their disposal. Here, Saint Peter serves as the primary Biblical example and the sexual abuse within the church is pressing evidence. The case of cardinal Groer shows how a dominant presence of religious belief designed to shame others invites shameless self-righteousness. It is no coincidence that this deviant habitus has become a defining burden of the papacy of John Paul II. His episcopal nominations strate-

gically encouraged this, which is why he was unable to resolutely combat sexual abuse on the inside, thus sealing his admission of guilt to outside observers. The culpability of the church will not be sufficiently accounted as long as the culture of shameless behaviour with which perpetrators oppress their victims beyond admission of guilt is not dealt with. Victims continue to suffer shame, which serves as an identity-based tool for the dominant presence of belief. As long as this pattern is not dismantled within the church its faith mistakes its promises.

BIOGRAPHY

Hans-Joachim Sander ist Universitätsprofessor für Dogmatik am Fachbereich Systematische Theologie der Katholisch-Theologischen Fakultät Salzburg.

KEY WORDS

Glaube; Identitätspolitik; Johannes Paul II.; Kardinal Groër; Kirche; Macht; Ohnmacht; Petrus; Scham; Schamlosigkeit; Schuld; Selbstermächtigung; Selbstgerechtigkeit; sexueller Missbrauch; Ver(-)sprechen; Zukunft

Wer Zukunft verspricht, verspricht sich. Und wer etwas verspricht, kann sich in einer Zukunft lokalisieren, obwohl sie noch nicht ganz absehbar ist. Das Versprechen tritt aber leider nicht in einem einfachen, sondern in einem doppelten Sinn auf.

Zum einen gilt es in dem Sinn, dass das Versprechen von der eigenen Existenz abgedeckt wird, um glaubhaft zu sein. Wer Zukunft verspricht, steht dafür mit einer Praxis und/oder tragfähigen Hoffnung ein, von der glaubwürdig Rechenschaft abgelegt werden muss. Dann kann, wer der versprechenden Person, Organisation, Institution etc. traut, auch der versprochenen Zukunft trauen und sich in ihre Unwägbarkeit hineintrauen. Der Sinn des Versprechens, Zukunft zu gestalten oder sogar bewältigen zu können, geht dabei mit einer Bedeutung einher, die an den versprechenden Subjekten zu erfassen und manchmal sogar zu überprüfen ist. Der christliche Glaube lebt von Versprechen dieser Art.

Wer Zukunft verspricht, steht dafür mit einer Praxis und/oder tragfähigen Hoffnung ein, von der glaubwürdig Rechenschaft abgelegt werden muss.

Das Versprechen tritt jedoch auch in dem Sinn auf, dass etwas gesagt wird, was eigentlich so nicht benannt werden sollte, aber deshalb offenbarend ist. Ein Versprechen bei der Aussprache oder der Vokabel ist natürlich unproblematisch und hier auch nicht gemeint. Auch der berühmte Freud-sche Versprecher sei hier außen vor gelassen. Er legt zwar Interessantes über die sich versprechende Person frei, aber das muss nicht unbedingt eine Zukunft tangieren. Mit dem anderen Sinn von Versprechen meine ich vielmehr Äußerungen, bei denen etwas sichtbar wird, das eigentlich verborgen bleiben sollte, aber in den Raum tritt. Dabei wird etwas offenbar, was die Versprechen im ersten Sinn durch befremdliche Größen relativiert, die nun zu Tage treten. An diesem Versprechen zerbricht dann die Zukunft, auf die man sich möglicherweise schon eingestellt hat, weil das Versprechen vertrauenswürdig erschien. Aber etwas ganz anderes ist aufgerissen, was weder Vertrauen verdient noch Glaubwürdigkeit erzeugt. Dieser Riss soll im Folgenden bereits an der Schreibweise „Ver-sprechen“ deutlich werden. Der Sinn des Ver-sprechens und die Bedeutung der Größe, die es in der Zukunft darstellt, fallen gravierend auseinander. Die Bedeutung kann den Sinn massiv übersteigen und bedroht die Versprechen des Glaubens im Kern. Er fault von innen heraus, wenn dem nicht Einhalt geboten wird.

Zwischen einem Versprechen und einem Ver-sprechen steht die Zukunft als eine potentielle Fundstelle Gottes oder ein sich Gott verweigernder Ort.

Die Kunst des Versprechens im Glauben besteht darin, im Widerspruch zu Ver-sprechungen Trauer und Angst in Freude und Hoffnung zu drehen. Dann wird aus seiner Zukunft ein *locus theologicus alienus*.

Diese Kunst kann aber erst meistern, wer entschieden auszuräumen versteht, was vom christlichen Glauben ver-sprochen worden ist. Ein Paradebeispiel für diesen Zusammenhang spielt sich nach Mt 16 in Caesarea Philippi zwischen Jesus und Petrus ab.

Ver-sprechen eines satanischen Verses

Der Ort ist dabei nicht ganz unwichtig. Caesarea Philippi war eine römische Stadt, die am Südwestabhang des Hermon und nahe zu einer der drei Jordanquellen angelegt worden war. Im Itinerar Jesu im Mt-Evangelium ist die Stadt der am weitesten von Jerusalem entfernte Punkt. Dort fragt Jesus seine Jünger, für wen die Leute den Menschensohn halten. Nach einer Reihe von Antworten konfrontiert er seine Jünger damit, für wen sie selbst ihn denn eigentlich hielten. Petrus gibt ohne zu zögern zurück: „Du bist der Messias, der Sohn des lebendigen Gottes!“ (Mt 16,16)

Für diese vorbildliche Antwort erhält Petrus von Jesus ein Versprechen für die Zukunft: „Du bist Petrus und auf diesen Felsen werde ich meine Kirche bauen und die Mächte der Unterwelt werden sie nicht überwältigen!“ (Mt 16,18) Der Satz markiert im katholischen Glaubensuniversum die Gründung der Kirche durch Jesus sowie die göttliche Begründung des Papsttums, was bis heute auch so vertreten wird. Es handelt sich um ein machtvoll auftretendes Versprechen. Es folgen dann bekanntlich noch weitere Versprechen wie die Binde- und Lösegewalt und die Schlüssel für das Himmelreich. Die Szene wird mit dem synoptischen Schweigegebot abgeschlossen. Die Jünger sollen diese Enthüllung nicht weitergeben, damit keine falschen Hoffnungen entstehen.

Unmittelbar danach kommt Jerusalem, also der Antipode zu Caesarea Philippi, ins Spiel, weil Jesus nun beginnt, seinen Jüngern zu erklären, er müsse nach Jerusalem gehen und von den Ältesten, den Hohepriestern und den Schriftgelehrten vieles erleiden (Mt 16,21). Auch das ist ein Versprechen, allerdings ein befremdliches. Es ist die Ansage einer Zukunft, die theologisch unausweichlich ist, weil erst in ihr auf Gott zu treffen ist. Theologisch setzt sich das natürlich von Paulus ab, der die Innenerfahrung des Sünders/der Sünderin und die Rechtfertigung durch den Glauben den tatsächlich lokalisierbaren Ortsangaben vorzieht. Hier bei Matthäus – und

den anderen Synoptikern – werden sie aber in den Vordergrund gestellt, wodurch sie einen theologischen Sinn bekommen.

Man denkt herkömmlicherweise nicht weiter über die beiden Ortsangaben nach, wenn die Rede auf Jesus, den Christus, kommt. Die Geschichte wird in Caesarea einfach lokalisiert als „[a]uf dem Weg nach Jerusalem“ (Kasper 2007, 165). Gleichwohl erzeugt der Hinweis Jesu auf Jerusalem an seinem topologischen Antipoden starken Widerspruch ausgerechnet bei Petrus. Der Jünger, gerade erst zum kirchlichen Felsen erklärt, wird dabei zum Antipoden des Versprechens Jesu an ihn selbst, obwohl mit Jerusalem direkt der Kernbestand des christlichen Glaubens verknüpft wird. Jesus verspricht, er werde getötet werden, aber am dritten Tage werde er auferstehen (Mt 16,21). Das, worum es im christlichen Glauben geht, Jesu Tod am Kreuz in Jerusalem und seine Auferstehung dort als Christus, tritt hier als verheißungsvolles Versprechen auf. Jesus verknüpft direkt seine Existenz mit diesem Glauben; er gibt sich mit Leib und Leben hin, um offenbar zu machen, was dieser bedeutet. Es wird später viel weniger sein eigener, jüdischer Glauben sein, worin er zum Vorbild des christlich-gläubigen Menschen schlechthin wird, als vielmehr dieses radikale Entstehen. Wer ihm nachfolgt, muss zum Martyrium bereit sein. Wer nicht diese komplexeste Form des Glaubens verspricht, wird sich unweigerlich ver-sprechen, wenn es darauf ankommt.

Der Jünger, gerade erst zum kirchlichen Felsen erklärt, wird dabei zum Antipoden des Versprechens Jesu an ihn selbst.

Aber ausgerechnet das vorweggenommene kirchliche Glaubensbekenntnis *par excellence* weckt entschiedenen Widerspruch bei Petrus. Es ist sogar von „Vorwürfen“ (Mt 16,22) die Rede, nachdem er Jesus beiseite genommen hat, als wäre er jetzt die Hauptfigur. Auf das kirchliche Glaubensbekenntnis folgen also Vorwürfe ihres Felsens. Das kann natürlich von den gläubigen Leserinnen und Lesern nicht einfach hingenommen werden; dafür muss Petrus schon starke Gründe liefern: „Das soll Gott verhüten, Herr! Das darf nicht mit dir geschehen!“ (Mt 16,22) Wie zuvor Jesus bemüht Petrus ein Versprechen in die Zukunft. Aber dafür soll Gott gerade stehen. Er wird bemüht, damit das Versprechen, das Jesus selbst gegeben hat, nicht eintritt: nach Jerusalem zu gehen, dort am Kreuz zu sterben und aufzuerstehen.

Die Macht Gottes sichert das Versprechen des Petrus auf Zukunft hin. Das scheint uns nur allzu verständlich. Welcher Anhänger kann der verehrten Person schon ein Ende wie im Versprechen Jesu wünschen? Doch überra-

schenderweise attackiert Jesus dieses Versprechen, weil es offenbar nur das Ver-sprechen einer gefährlichen Macht darstellt. Er dreht sich erstens um und fährt Petrus zweitens an: „Weg mit dir, Satan, geh mir aus den Augen!“ (Mt 16,23) Das ist heftig, aber es ist unausweichlich.

Was ist hier geschehen? Warum ist die Sorge des Petrus um Jesus und sein Widerstand gegen dessen Tod in Jerusalem ein satanischer Vers? In dem einen Satz „das soll Gott verhüten, Herr“ wird alles im christlichen Glauben so falsch gemacht, wie es schlimmer nicht mehr geht. Der Satz ist das Spitzenprodukt des falschen Glaubens, der Zukunft nur ver-sprechen kann, aber niemals auch nur in die Nähe der verheißenen Zukunft gelangt. Wenn auch nur Teile dieses Satzes stehen bleiben, wird jedes Versprechen des christlichen Glaubens bedeutungslos. Darum charakterisiert Jesus ihn als satanischen Vers.¹

Es gibt drei Gründe in diesem Vers, die alles verdrehen, worauf es im Glauben ankommt. *Erstens* will Petrus das Leiden verhindern, das Jesus versprochen hat. Für Petrus darf das nicht eintreten. Ganz gegen die moderne Intuition, mit Theodizee um die Souveränität des Subjektes vor Gott ringen zu müssen, wird hier ausgerechnet das Leiden zum Ort, um auf Gott zu treffen. Wer Leiden verwirft, versperrt den Zugang zu Gott. Leiden ist ein *locus theologicus* von großem Gewicht, allerdings ist es eine befremdliche Fundstelle, ein *locus theologicus alienus*. Das tiefere Problem, das hier mit dem falschen Glauben des Petrus sichtbar wird, ist nicht das Leiden, sondern das Böse.

Dem will Petrus dadurch ausweichen, dass er *zweitens* den Gang nach Jerusalem verweigert. Das ist schließlich das, was Gott verhüten soll. Petrus – wie alle Jünger Jesu – will nicht nach Jerusalem; ihr Horizont ist das kleine Galiläa, in dem sie erfolgreich sind. In Jerusalem wären sie nur eine religiöse Gruppe unter vielen. Aber der Glaube an Jesus ist zunächst einmal nichts „für Kleinbauern“ (Körner 2010); er geht erst in einer urbanen Umgebung auf, gerade weil sie für ihn so prekär ist. Ohne die Stadt, ohne ihre bis ins Böartige steigerungsfähige Pluralität, aber auch ohne ihre beständige Hoffnung auf ein ständig verbesserungsfähiges Leben sind die Versprechungen des Glaubens nicht zu haben (Ebner 2012). Von der Stadt aus gelangen sie dann in ländliche Gebiete, nicht umgekehrt.

Schließlich offenbart sich im theologischen Spannungsbogen der *dritte* Grund für den satanischen Vers: Gott soll verhüten, dass geschieht, was Jesus verspricht. Aber Petrus adressiert das zugleich an den „Herrn“, also den *kyrios*. Der ist jedoch nach klassisch jüdischer Lesart spätestens seit der Septuaginta mit Gott identisch. Paulus arbeitet ganz entschieden mit die-

¹ Woher der Satan kulturgeschichtlich eigentlich kommt, ist unklar. Sicher ist aber, dass diese Figur mit dualistischen Systemen zu tun hat, wie sie in der iranischen Religion des Zarathustra vorliegen. Am Hof der achämenidischen Großkönige gab es eine Art Doppelung des Herrschers in Gestalt eines Hofbeamten, den die mazedonischen Eroberer „chiliarch“ nannten. Er scheint als eine Art Wezir die Leibgarde des Herrschers zu befehligen, aber an seiner Position werden in achämenidischen Texten vor allem Hofintrigen sowie ihre Bekämpfung festgemacht. Man kam scheinbar um ihn nicht herum, wenn man eine Eindeutigkeit des Herrscherwillens festmachen wollte; er war sowohl potentieller Gegenspieler wie Machtinstrument des Herrschers (vgl. Keaveney 2010).

sem Hoheitstitel und das wird hier aufgegriffen. Im satanischen Vers des Petrus wird daher Gott gegen Gott ausgespielt. Gott wird zerrissen, was nochmal eine Stufe schärfer ist als die üblichen Götterkämpfe der altorientalischen Kulturen. Es hat ein nicht zu überbietendes Zerstörungspotential, mit Gott gegen Gott zu kämpfen. Dieser Kampf geht nicht nur schlecht aus, er gebiert das Böse. Man ist dann so besessen von Gott, dass man Gott aus dem Feld schlagen will. Die Macht, die dabei entsteht, ist in jeder Hinsicht zerstörerisch. Deshalb wird dieser Kampf von Jesus als Satan vom Platz geschickt. Es ist nicht möglich, darauf einzugehen, ohne dem Bösen zu verfallen.

**Es hat ein nicht zu überbietendes Zerstörungspotential,
mit Gott gegen Gott zu kämpfen.**

Das hat Gründe, die in der Glaubensgemeinschaft liegen, und es hat Gründe, die in der Theologie selbst liegen. Die erste Garnitur der Gründe besteht darin, dass mit dem Satz des Petrus der Gegensatz zwischen jenem Glauben, den Caesarea Philippi lokalisiert, und diesem, den Jerusalem verortet, nicht zu überwinden wäre. Das Bekenntnis zu Christus, für das Paulus steht und das in Caesarea aufgegriffen wird, gerät dann mit den lokalisierbaren Grundlagen dieses Glaubens in Kreuz und Auferstehung Jesu, auf denen die Synoptiker bestehen, in einen heillosen Gegensatz. Den macht nicht zufällig Petrus, der Fels der Kirche, auf; denn die Ausstattung mit der Macht dieser Verheißung neigt dazu, sich über alles andere erhaben zu wähnen. Das aber zerstört den Fels, dem die Mächte der Unterwelt ja nichts anhaben können. Dieser Fels kann jedoch an sich selbst zerbrechen, wenn er den Gipfel über allem anderen ver-spricht. Gerade der Fels Petrus muss flexibel und relativ zu allem anderen gehalten werden, um tragfähig zu sein. Denn zerstören können ihn nicht die angreifenden Mächte der Unterwelt, wohl aber die schamlose Selbstermächtigung.

Die zweite Garnitur an Gründen liegt in der Theologie selbst. Es ist die Rede von Gott selbst, die ständig davon bedroht ist, die Orte Gottes, die sie aufspürt, mit Gott zu verwechseln. Sobald sie aus diesen Orten Utopien macht, statt sich heterotop zu begreifen, gerät sie in diese Bedrohung.

Darum hat es keinen Sinn zu sagen, man muss nur den Fels des Petrus, also das Papsttum, nivellieren, und dann wäre man den satanischen Vers des Petrus schon los. Das wäre bloß eine bemühte Utopie. Die Bedrohung der Theologie von der Theologie selbst her wäre so längst nicht bewältigt; sie geht nicht vom Papstamt aus, aber kann den jeweiligen Amtsträger sehr

wohl von innen her in schwere See bringen. Der Fels der Kirche in Gestalt des Papsttums ist keine Utopie, vielmehr ein Heterotop, dessen befremdlichem Diskurs man gerade nicht ausweichen kann. Schließlich lassen sich Ver-sprechungen des Glaubens dort nur allzu gerne nieder. Dafür gibt es ein furchtbares Beispiel aus der jüngeren Geschichte der österreichischen Kirche. Es führt zum sexuellen Missbrauch, dem satanischen Vers der heutigen Kirche schlechthin.

Ver-sprechen verstockter Selbstgerechtigkeit

In einem Kommentar des damaligen Wiener Erzbischofs Hans Hermann Groër vom 22. Februar 1995, der seinen Mitarbeitern am erzbischöflichen Ordinariat ein Schreiben der Glaubenskongregation über den Ausschluss von Wiederverheiratet-Geschiedenen vom Kommunionempfang empfahl (Waste 2013, 52, Fußnote 134), wird auf das Versprechen des Paulus an die Korinther in 1 Kor 6,9-10 angespielt und ein Teil davon zitiert: „Täuscht euch nicht! Weder Unzüchtige noch Götzendiener, weder Ehebrecher noch Lustknaben noch Knabenschänder“ (1 Kor 6,9) werden das Reich Gottes erben. Wiederverheiratet-Geschiedene sind nach der konservativen Lesart, die Kardinal Groër hier bemüht und bedienen will, Ehebrecher. Aber Paulus bezieht sich eben auch auf Knabenschänder. Der Wiener Erzbischof konnte es nicht lassen, auch das aus der Korintherbriefstelle anzuführen, und damit wird aus dem Versprechen des Paulus ein Ver-sprechen des Kardinals. Bei einem Ver-sprechen treten der versprochene Sinn und die Bedeutung des Ausgesprochenen scharf auseinander und die Zukunft wandelt sich gravierend. Sowohl diese Differenz wie jener Wandel haben Groër schnell und massiv eingeholt. Aus seinem Kommentar wurde ein satanischer Vers.

Das Nachrichtenmagazin *profil* kompilierte den Kommentar in seiner Ausgabe vom 6. März 1995 mit dem gerade erschienenen Fastenhirtenbrief in der Wiener Erzdiözese zu einer Notiz über „Groërs Rezepte“. Die Notiz hatte es in sich. Sie war der Versuch der Redaktion, mit weiteren Quellen die ihr schon seit längerem vorliegenden handfesten Hinweise auf sexuelle Übergriffe an männlichen Jugendlichen in der Vergangenheit des Wiener Kardinals zu belegen, deren Überbringer zunächst nicht aus der Anonymität heraustreten wollten.² Ein früheres Opfer von Groër im Knabenseminar Hollabrunn, Josef Hartmann, meldete sich auf die publizierte Notiz hin bei *profil*.

² So berichtet es der damalige Chefredakteur Josef Votzi in einem Interview (Votzi 2016) anlässlich der Verleihung des Oscars für den besten Film 2016 an *Spotlight*, der Geschichte über das Investigativteam des *Boston Globe*, der am Dreikönigstag 2002 den Fall eines sexuellen Missbrauchs in der katholischen Erzdiözese Boston ausführlich enthüllt und damit eine weltweite Lawine losgetreten hatte, die bis heute durch die katholische Kirche fegt. Anders als Kardinal Groër ging Bernhard Kardinal Law, der damalige Erzbischof von Boston, bereits drei Tage später, also am 9. Jänner 2002, mit einer Erklärung und einer Pressekonferenz an die Öffentlichkeit (Law 2002). Allerdings erteilte Law bei der Frage-Antwort-Runde dann das Ver-sprechungsproblem,

als er einerseits die Regularien seiner Erzdiözese verteidigte, die erst er selbst am Beginn seiner Amtszeit in dieser Diözese implementiert hatte, nämlich konsequent keinen Täter nach dem Aufdecken der Tat in der pastoralen Arbeit zu belassen, und die er als einen entscheidenden Schritt nach vorn ansah – was es damals, sogar global gesehen, tatsächlich war –, aber sich andererseits zugleich außer Stande sah, über andere Fälle als den, den der *Boston Globe* offenbart hatte, etwas zu sagen oder weitere abrufbare Informationen zur Verfügung zu stellen. Danach war allen im Raum und an den TV-Apparaten klar, dass es *erstens* eine weit höhere als die zuvor angenommene (letztlich dann unglaubliche) Zahl an Fällen geben müsste, dass die „vorbildliche“ Bostoner Praxis *zweitens* keineswegs selbstverständlich in anderen katholischen Diözesen war und dass die Kirche wie die Medien *drittens* erst am Beginn eines sehr langen, komplexen, hochgradig prekären Aufdeckungsprozesses standen. Daran hat sich bis heute nichts Wesentliches geändert. Kardinal Law trat schließlich am 13.12.2002 als Erzbischof von Boston zurück und siedelte nach Rom um. Dort wurde er von Papst Johannes Paul II im Mai 2004 mit dem Erzpriestertum der Basilika Santa Maria Maggiore betraut; das Amt hatte er bis zum 21.11.2011, kurz nach seinem 80. Geburtstag, inne.

„Hartmann übertitelt den Brief mit ‚Outing eines ehemaligen Lustknaben‘ und schreibt unter Hinweis auf die ‚Lustknaben und Knabenschänder‘ betreffende Stelle im Korintherbrief: ‚Damit ruft der Kardinal das Gottesurteil auf sein eigenes Haupt herab.‘ Auf der Rückseite richtet Hartmann eine persönliche Botschaft an profil-Chefredakteur Josef Votzi, der selbst seine Schulzeit im Hollabrunner Knabenseminar und bei der Legio Mariens verbracht hat: Er bitte um ‚Rücksprache über die Art und Weise der Veröffentlichung.‘“ (Czernin 1998, 77)

Man führt ein Interview, das notariell beglaubigt und dem Wiener Erzbischof dann schriftlich am 23. März übermittelt wird. Ein derart öffentlich kritisierte Mensch muss dazu vorab Stellung nehmen können; das gebietet der Ehrenkodex eines professionellen Qualitätsjournalismus. Das Sekretariat des Erzbischofs verweigert aber jede Stellungnahme. Allerdings versucht der Klubobmann der ÖVP im österreichischen Parlament, Andreas Khol, am Samstag eine Beschlagnahmung der *profil*-Ausgabe vom darauffolgenden Montag, 27. März 1995, in die Wege zu leiten, was rechtlich durchaus möglich gewesen wäre. Jedoch ist der Erzbischof nicht bereit, den vorbereiteten Beschlagnahme-Antrag zu unterschreiben.

Das *profil*-Heft erscheint daraufhin an jenem Montag mit dem besagten Interview und tritt eine Lawine los, die mit einer ständig wachsenden Wucht durch die österreichische Kirche, Gesellschaft und Nation rast und schließlich durch die ganze Weltkirche wandert. Vorab am Sonntag hatten die beiden Wiener Weihbischöfe Helmut Krätzl und Christoph Schönborn mit einer Stellungnahme zu Vorausmeldungen reagiert, die sich darüber empörte, dass es seit der Nazizeit „derlei Verleumdungspraktiken gegen die Kirche nicht mehr gegeben“ (Czernin 1998, 78) habe. Später hat sich Erzbischof Schönborn für diese übereilte Reaktion entschuldigt. Sie belegt, dass es damals nicht nur für diese beiden, sondern selbst für intime Kenner der Materie unmöglich war, anderes als unverschämte Propaganda gegen die Kirche darin zu sehen. All das ist allseits bekannt und muss hier auch nicht weiter verhandelt werden.

Viel wichtiger ist etwas anderes: Die Bischöfe übersahen zu diesem Zeitpunkt völlig, dass sich hier ein kircheninterner, aber gerade darum umso wichtigerer gesellschaftlicher Disput Bahn brach, der über die eigentlichen Versprechungen des christlichen Glaubens geführt wird. Was bedeuten sie für die Menschen heute und wozu ist der Glaube an sie überhaupt in der Menschheit da? Um nicht weniger als das geht es in der Sache. Die Repräsentanten der Kirche in der Hierarchie mussten sich darüber von anderer, säkularer Seite aufklären lassen. So erinnerte sie der Kommentator

des *Standard*, Peter Michael Lings, dass schließlich der „Profil“-Herausgeber Hubertus Czernin praktizierender Katholik sei.“ (Kaspar 1995, 26) Und nicht nur das, wie der bemerkenswerte Kommentar dieses Journalisten vom 31. März 1995 zeigt:

„Mich verblüfft die Selbstüberschätzung, mit der eine Reihe von Bischöfen den Angriff auf einen der ihren als einen Angriff auf ‚die Kirche‘ und ‚den Glauben‘ auslegen. [...] Ich bin, wie ich mehrfach geschrieben habe, kein gläubiger Mensch. Aber selbst für mich bedeuten Christentum und Kirche tausendmal mehr, als die Entgleisungen eines einzelnen Bischofs in Frage stellen können.“ (Kaspar 1995, 26–27)

Es geht in dieser Sache des sexuellen Missbrauchs nicht um unverschämte Attacken auf die Religionsgemeinschaft der katholischen Kirche aus einer modernen säkularen Welt heraus, die nichts vom Glauben versteht. Es geht um ihre Pastoralgemeinschaft, die für die Versprechungen des Glaubens da ist, an denen sich weit mehr als ihre Religionsgemeinschaft entscheidet. Die Pastoralgemeinschaft der Kirche ist nicht nur Katholiken, sondern auch anderen Christ(inn)en und sogar vielen Nicht-Christ(inn)en ein großes Anliegen, weil sie um ihre Bedeutung bangen, Menschenrechte um Gottes willen zu stärken und zu verteidigen. Dort entscheiden sich im sexuellen Missbrauch Heil oder Unheil, nicht in der Selbstidentifizierung der Kirche. Das verstehen auch Menschen, die nicht getauft sind oder ihrer Taufe keine besondere Bedeutung mehr geben.

Bei dem quälenden Schweigen, mit dem der von diesen Enthüllungen angefochtene Kardinal Groër über seinen Rücktritt hinaus sich konsequent bis zu seinem Tod jeder Auseinandersetzung verweigert hat, geht es daher ebenfalls um weit mehr als die persönliche Unfähigkeit und die amtliche Inkompetenz eines hochrangigen kirchlichen Würdenträgers, die damals zu Tage getreten sind. Es geht um die verstockte Spiritualisierung einer Selbstgerechtigkeit, die den Glauben unweigerlich dann heimsucht, wenn seine Versprechungen nicht damit konfrontiert werden, welche Versprechungen mit ihm über die Zukunft gemacht werden.

Groër mag an alle möglichen „Lustknaben und Knabenschänder“ gedacht haben, als er gegen den Kommunionempfang von Wiederverheiratet-Geschiedenen das Versprechen des Paulus zur Fastenzeit bemühte. Mit Paulus im Rücken glaubte er Menschen in dieser Lebenssituation und ihren Unterstützern so selbstsicher seinen katholisch identifizierten Gott entgensetzen zu können, dass er im Eifer des Gefechts sein eigenes Ver-spre-

chen möglicherweise gar nicht bemerkt hat. Er hat sicherlich nicht an das gedacht, was selbst – oder: gerade – für ihn über dieses Versprechen des Paulus offenkundig war.

Man kann in seinem Anführen des Paulus-Zitats einen Freudschen Versprecher der Person Groër sehen; aber wie zu Anfang gesagt, darum geht es mir nicht. Die Person Groër hat sich durch ihr Verhalten als letztlich belanglos für die Zukunft des Glaubens erwiesen, weil keines ihrer Versprechen dazu mehr glaubwürdig geblieben ist, selbst wo sie die Versprechen des Glaubens ordentlich zur Sprache gebracht hat. Die Person ist natürlich für eine Jünger(innen)-Schar weiter wichtig und mag für ihre kirchenpolitischen Absichten ein Konfrontationskapital darstellen (dazu Waste 2013). Theologisch ist sie nicht von Belang.

Ihr Ver-sprechen ist es dagegen sehr wohl, weil es aus dem selbstgerechten Umgang mit dem Sinn des Versprechens resultiert, das Paulus den Korinthern gibt. Diese Selbstgerechtigkeit ist der Schlüssel dafür, dass jener Sinn diesem Kardinal zu einer Bedeutung weggekippt ist, die auf breiter Front relativiert, was er als Bischof darstellen wollte und sollte. Das hat natürlich auch tragische Züge und wirft Schatten selbst dorthin, wo bei diesem Geistlichen möglicherweise auch Licht war. Aber sein Ver-sprechen ereignet sich weder zufällig noch als einmaliger Ausrutscher; es sollte andere beschämen und mit der Macht demütigen, die sich der Kardinal davon versprach.

**An der Differenz von Macht und Ohnmacht entscheidet sich,
ob der christliche Glaube seine Versprechungen weitergeben kann
oder an Ver-sprechungen zerbricht.**

Doch er hat diese Macht unterschätzt. Sie richtete sich gegen ihn selbst und wirft buchstäblich ein *spotlight* auf all die Äußerungen, Aktivitäten, Anzeichen, wo sein Gebrauch des Glaubens sich gegen das richtet, was dieser Glaube bedeutet. Groërs Bruch des Versprechens des Glaubens kehrt um, wozu das Pauluszitat geschrieben wurde. 1 Kor 6,9 soll den Glauben bei jenen stärken, die im damaligen Korinth ohnmächtig all denen ausgesetzt waren, gegen die sich Paulus mit seiner Bemerkung richtet.

Diese Differenz von Macht und Ohnmacht ist von gravierender Bedeutung. An ihr entscheidet sich, ob ein Bezug auf die theologischen Inhalte des christlichen Glaubens seine Versprechungen weitergeben kann oder an Ver-sprechungen zerbricht. Mit Gott lässt sich nicht spaßen, wenn jemand auf die Macht zugreift, die allein schon seine gläubige Erwähnung

darstellt. Die Szene zwischen Petrus und Jesus um den satanischen Vers von Caesarea Philippi zeigt das. Wer die gravierende Bedeutung der Ohnmacht unterschätzt, wird an dieser Macht scheitern, wie es bei Petrus dort zu beobachten ist. Daher gilt: Wer die Differenz von Macht und Ohnmacht missachtet, kann das Versprechen des Paulus nicht wiedergeben, auch wenn sein Wortlaut zitiert wird. Denn weder sind die Ehebrecher, die 1 Kor 6,9 anführt, die Wiederverheiratet-Geschiedenen des Wien von 1995 noch sind mit den Lustknaben die Opfer des Knabenseminars Hollabrunn gemeint.

Mit der Ohnmacht der Opfer solidarisierte sich der Wiener Kardinal gerade nicht, als er das Versprechen des Paulus in 1 Kor 6 anführte.

Einzig mit den Knabenschändern sind im Sinne von Paulus Ungerechte angeführt, die damals in Korinth und heute in unserer Welt Buben sexuell missbrauchen. Diese Täter sind gleich geblieben, weil die Ohnmacht der Opfer die gleiche geblieben ist. Man kann daher den sexuellen Missbrauch, der im Fall von Hans Hermann Groër ziemlich gut öffentlich zu fassen ist, als Integral ansehen, um die tief liegenden Probleme des sexuellen Missbrauchs zu erfassen, unter denen die Kirche bis heute zu leiden hat. Ich kann mich im Folgenden daher auch ganz auf diesen Fall beschränken; er ist exzellent dokumentiert. Damit sei aber in keiner Weise behauptet, ein ausreichendes oder gar ein vollständiges kirchliches Bild des sexuellen Missbrauchs zeichnen zu können. Es ist nicht mehr als ein *spotlight*, wie es in dem gleichnamigen, preisgekrönten Film über die öffentliche Aufdeckung des sexuellen Missbrauchs in der Erzdiözese Boston auf den Punkt gebracht wird.

Mit der Ohnmacht der Opfer, auf die in 1 Kor 6 abgestellt wird, solidarisierte sich der Wiener Kardinal gerade nicht, als er das Versprechen des Paulus anführte. Darum tastet sein eigenes Ver-sprechen dieser Bibelstelle den Glauben an, der dem Paulusbrief zugrunde liegt, und macht ihn unkenntlich. Dem wiederum mussten jene entgegentreten und sich entschieden dagegen wehren, die dieses Versprechen bedeutsam halten wollen. Das war unausweichlich. Es ist damals auch sofort im Sturm der Entrüstung geschehen, die sich binnen weniger Tage aufgebaut hat. Die Entrüstung ertappte diesen Kardinal bei der Selbstgefälligkeit, mit der er den Glauben gegen andere als Macht einsetzte und sich dabei über die Ohnmacht von anderen erhob.

Derart peinlich berührt wurde es von ihm selbst offenbar als einzige Möglichkeit angesehen, „eisern‘ zu schweigen“ (Waste 2013, 158), um sein Ver-sprechen zu verdecken. Es war aber deshalb geradezu unausweichlich, dass das Gegenteil von dem eintrat, was sein Schweigen intendierte. Das macht diesen Kardinal zu einem Fall eines viel größeren Problems. Er hat die Macht der Scham freigelegt.

Die doppelte Gegenwart von Scham

Scham begleitet die Zeit des Hans Hermann Groër als Wiener Erzbischof von Anfang an. Aber das gilt zunächst anders, als es sich dann in dem öffentlichen Skandal um seine Täterschaft in Hollabrunn erwiesen hat. Die Scham, die am Anfang seiner Wiener Zeit stand, war anders polarisiert als jene, die an seinem Ende stand; entsprechend hatten beide unterschiedliche Effekte. Am Ende ging es darum, das beschämende Bild, das die Kirche durch das Schweigen des Kardinals über den Vorwurf selbst erzeugte, durch positive andere Aktionen hinter sich zu lassen wie die Ernennung eines Koadjutors mit Nachfolgerecht und das Kirchenvolksbegehren. Am Anfang ging es dagegen darum, andere in der Kirche zu beschämen, die nicht wagten, die katholische Identität so offensiv zu vertreten, wie Pater Groër es in Hollabrunn und Maria Roggendorf getan hatte.

**Am Anfang ging es darum, andere in der Kirche zu beschämen,
die die katholische Identität nicht so offensiv vertraten.**

Seine Ernennung zum Wiener Erzbischof nach Kardinal König düpierte den liberalen Katholizismus Wiens, der damit seine selbstverständliche Vorherrschaft in Österreich verlor. Die Ernennung signalisierte nach außen, dass es nun strenger katholisch zugehen würde in der österreichischen Kirche. Nach innen sollte die Ernennung diejenigen aufrütteln, die nicht so rein katholisch aufzutreten vermochten oder wollten wie der Nachfolger des liberalen „roten“ Kardinal König. Sie sollten von ihrer sichtbaren Diskrepanz zum Seelenführer im Knabenseminar und überaus marienfrommen Benediktinermönch peinlich berührt werden und so sollte der wahre katholische Glaube in Gestalt des neuen Erzbischofs von der Erzdiözese Wien und im Weiteren von ganz Österreich Besitz ergreifen. Entsprechend pointiert rief Pater Groër als designierter Erzbischof zum Fest Mariä Himmelfahrt in seiner allerersten Radiosendung Maria als Fürsprecherin an:

„Vor allem erbitte mir bei Gott einen festen und lebendigen Glauben.“
(Groër 1986)

Das entsprach der Identitätspolitik, mit der im Pontifikat von Johannes Paul II die Ernennungen vor allem für die wichtigen Bischofssitze eines Landes vorgenommen wurden. Die Betonung der eigenen Identität gegen eine zunehmende Verflachung der Unterschiede ist nicht spezifisch katholisch, sondern Ausdruck einer religiösen Macht, die gerade in säkularen Verhältnissen besonders aufblüht. Gilles Kepel, ein französischer Politologe, hat schon früh darauf hingewiesen, dass eine säkular betonte Selbstermächtigung der eigenen religiösen Identität im Verlauf der späten 1970er Jahre fast zeitgleich den schiitischen Islam – in Gestalt von Khomeini –, das Judentum – in Gestalt der Siedlerbewegung in der West Bank, die dem Likud in Israel eine strukturelle Mehrheit einbrachte –, den Protestantismus – in Gestalt evangelikaler Fernsehprediger in den USA – und eben den Katholizismus mit der Erhebung von Karol Wojtyła zum Papst erfasste (Kepel 1991). Die jeweiligen Identitätspolitiken haben sich als eine Art Avantgarde zu dem erwiesen, was sich in den letzten beiden Jahrzehnten in den großen Demokratien vollzieht.

Die Betonung der eigenen Identität gegen eine zunehmende Verflachung der Unterschiede ist nicht spezifisch katholisch, sondern Ausdruck einer religiösen Macht, die gerade in säkularen Verhältnissen besonders aufblüht.

Johannes Paul II folgte einer Perspektive, die seine erste Predigt als Papst mit „Habt keine Angst!“ umschrieb. Katholik(inn)en sollten keine Angst haben, öffentlich mit ihren spezifischen Glaubensvorstellungen anderen gegenüberzutreten und ihre Wahrheit säkularen Relativierungen entgegenzuhalten. Das führt bei ihm nach außen hin zu Pastoralreisen in fast alle Gegenden des Planeten, zur konsequenten Konfrontation mit dem Kommunismus, zum Friedensdialog mit anderen Religionen, zum Einklagen von Menschenrechten, zum Widerstand gegen Krieg, zum weltweiten Einsatz für die Jugend. Nach innen hin führte die Politik der Identitätsstärkung zu seiner Betonung traditioneller katholischer Familien- und Sexualmoral und weltweit zur Ernennung von Bischöfen, die sich besonders betont vom Papst und diesen katholischen Werten her verstanden und die deshalb entschieden dazu bereit waren, auf innerkirchlichen Konfrontationskurs zu liberalen Glaubens- und Kirchenanschauungen zu gehen. Besonders zentrale und wichtige Bischofssitze – aber nicht nur sie – wurden mit Männern dieses Habitus besetzt, wie eben Groër in Wien, aber auch Meisner in

Köln, Haas in Zürich, Lustiger in Paris, sowie natürlich Law in Boston, Pell in Sydney usw. Insbesondere so gut wie alle Bischofssitze in Lateinamerika und Afrika wurden auf diese Linie gebracht. Auch die Förderung des Papstes von neuen geistlichen Gemeinschaften wie den Legionären Christi und dem Opus Dei passt zu dieser Grammatik; von Escrivá de Balaguer, dem Begründer der letztgenannten Gemeinschaft, steht ja sogar die Kategorie der „heiligen Unverschämtheit“ zu Buche.³

Dieses ganz andere Format von Bischöfen sollte sich einer starken katholischen Identität öffentlich nicht schämen und deshalb die eigene kirchliche Sache so vertreten, dass diejenigen sich mindestens unwohl fühlen mussten, die das in herausgehobenen kirchlichen Positionen nicht darstellten.

Die Scham am Ende seiner Amtszeit entstand durch die Schamlosigkeit, zu einem derart verheerenden Vorwurf wie sexuellen Missbrauch einfach zu schweigen.

Diese Dimension von Scham drehte sich durch den Skandal um die Person Groër jedoch um. Ähnliches ließe sich über die Skandale um Haas in Zürich, Law in Boston, Pell in Sydney, Cipriani Thorne in Lima sagen. Aber bleiben wir in Österreich. Derjenige, der eigentlich die österreichische Kirche auf einen wahren katholischen Weg repräsentativ zurückführen sollte, wurde nun zum Grund, dass die wahren Gläubigen dieser Kirche sich schämen mussten. In diesem Sinn reagierte die vor Johannes Paul II herrschende liberale Mehrheit in der Kirche von Österreich durchaus mit Scham auf diesen Erzbischof – aber sie hatte eine völlig andere Stoßrichtung und Durchschlagskraft als jene, auf die neun Jahre zuvor die Ernennung von Groër gezielt hatte. Diese Scham am Ende seiner Amtszeit entstand durch die Schamlosigkeit, zu einem derart verheerenden Vorwurf wie sexuellen Missbrauch einfach zu schweigen. Dieses Schweigen macht eine beschämende Diskrepanz auf seiner Seite sichtbar, die eigentlich den anderen gegolten hatte.

Der Skandal selbst brachte zwei sehr wichtige Aktionen hervor, die das beschämende Bild hinter sich lassen sollten: erstens die Entmachtung Groërs durch die sehr schnelle Regelung der Nachfolge am 13. April 1995, als der damalige Wiener Weihbischof Schönborn mit dem Amt eines Koadjutors mit Nachfolgerecht betraut wurde (Czernin 1998, 100), und zweitens das Kirchenvolksbegehren, das am 15. April 1995 von drei Tiroler Religionspädagogen vorgeschlagen, bei einer Versammlung von „Wir sind Kirche“ am 20. Mai in Salzburg vereinbart und danach in der gan-

³ In der Beschreibung der „Ebene deiner Heiligkeit“ heißt es vom damaligen Professor für Standesethik: „387 Die Ebene jener Heiligkeit, die der Herr von uns erwartet, ist durch diese drei Punkte zu bestimmen: heilige Unnachgiebigkeit, heiliger Zwang und heilige Unverschämtheit. 388 Die heilige Unverschämtheit ist etwas anderes als die Frechheit der Welt. [...] 391 Wenn du die heilige Unverschämtheit hast, was kümmert dich dann das ‚sie haben gesagt‘ oder ‚sie werden sagen‘?“ (Escrivá de Balaguer 1982, 93–94)

zen Nation durchgeführt wurde. Seine Ergebnisse wurden am 5. Juli in Wien präsentiert (Czernin 1998, 101, 105–106 und 108–109). Das eine war eine Aktion von oben aus der Spitze der kirchlichen Hierarchie, das andere von unten aus dem Kirchenvolk heraus.

Beide Aktionen vollziehen sich im Bann von Scham, aber sprechen sie nicht an; denn Scham wird verschwiegen. Das Kirchenvolksbegehren spricht von „Krise“ und „verlorenem Vertrauen“ (Czernin 1998, 105 und 107). Auch in dem Brief von Papst Johannes Paul II vom 8. September 1995 (Der Apostolische Stuhl 1995, 1060–1062), der kurz vor dem Amtsverzicht Groërs und dem Amtsantritt des Koadjutors Schönborn an die Bischöfe Österreichs ging, wird nicht auf Scham verwiesen. Der Brief spricht stattdessen von „heftige[n] Angriffe[n] gegen einige von Euch“, einer „harten Prüfung“, der „Strategie, die Hirten zu schlagen“, dem „Versuch der Zerstörung“, „Unfrieden von Verdächtigungen, Kritiksucht und Zwietracht“. Über Kardinal Groër heißt es, er gäbe die Leitung der Erzdiözese nach Erreichen der Altersgrenze ab, und ihm gelte der päpstliche „Ausdruck meines Dankes für seinen treuen und hochherzigen kirchlichen Dienst“ (ebd. 1062). Der Papst wählt als biblisches Leitmotiv seines Briefes: „Ich werde den Hirten erschlagen, dann werden sich die Schafe der Herde zerstreuen“ (Mt 26,31). Selbst in der Bischöflichen Erklärung drei Jahre später ist von Scham nicht die Rede, mit der am 27. Februar 1998 Kardinal Schönborn von Wien, Erzbischof Eder von Salzburg, Bischof Weber von Graz und Bischof Kapellari von Klagenfurt äußerten, sie seien „nun zu der moralischen Gewißheit gelangt, daß die gegen Alterzbischof Kardinal Hans Hermann Groër erhobenen Vorwürfe im wesentlichen zutreffen“ (Czernin 1998, 188). Dort wird durchaus von „traurig[en] und zornig[en]“ Christen, der „Einzigartigkeit dieser Situation“, „de[m] lähmenden Generalverdacht“, „zweideutige[m] Verhalten“, „mitbetroffen[en]“ Diözesen, „Leiden in unserer Kirche“ gesprochen (Czernin 1998, 188–190). Aber die vier Bischöfe können sich nicht dazu durchringen, peinlich berührt zu sein von dem, was sichtbar geworden ist.

Die einen trauten der Erneuerung zu, die Versprechungen des Glaubens erfahrbar zu machen; die anderen trauten der Erneuerung nicht über den Weg.

Beide miteinander streitenden Seiten versprachen sich von ihrem Vorgehen einen Ausweg aus der geduckten Lage der Kirche. Das Kirchenvolksbegehren wollte eine andere und deshalb dezidiert erneuerte Form von Kirche; der Papst sowie insbesondere diejenigen in der kirchlichen Hierarchie, die

zunächst Groër trotz allem Skandal auch noch weiter stützten, wollten eine dezidiert andere, aber gerade deshalb nicht erneuerte Form von Kirche. Die einen trauten der Erneuerung zu, die Versprechungen des Glaubens erfahrbar zu machen; die anderen trauten der Erneuerung nicht über den Weg, weil diese nur irgendwelchen modernen, aber eben keinen gläubigen Versprechungen Vorschub leisten würde. Erstere hatten die Scham auf ihrer Seite, die dieser Kardinal ausgelöst hatte, die anderen konnten anführen, dass keine Schuld eingestanden worden ist. Was beide Seite verband, war die Empörung: „So geht es nicht weiter!“

Auf beiden Seiten wurde zu Recht Gesichtsverlust befürchtet. Scham resultiert nicht aus souveränen Aktivitäten, sondern aus regelrechten Nötigungen, denen man innerlich und nicht durch Druck von anderer Seite unterworfen wird. Man muss Scham daher von Schuld absetzen, mit der sie zwar nicht selten verwechselt wird, aber mit der sie nicht vermischt werden darf. Mit seinem Schweigen konnte Kardinal Groër lediglich verhindern, Schuld einzugestehen. Darauf konzentrierte er sich, doch das half ihm nicht. Denn er konnte nicht verhindern, dass gerade sein Schweigen Scham bei anderen auslöst. Groër verweigerte sich, die Schuld anzuerkennen, die offenbar geworden war, aber stürzte dadurch die anderen Gläubigen in einen beschämenden Abgrund.

Man muss Scham daher von Schuld absetzen, mit der sie zwar nicht selten verwechselt wird, aber mit der sie nicht vermischt werden darf.

Sein Schweigen wurde umso schamloser, je länger es dauerte, weshalb er nicht bleiben konnte, was er war, der Wiener Erzbischof, und wo er war, im Zentrum der österreichischen Kirche. Er verlor beides nicht deshalb, weil er sich als schuldig erwiesen hatte, sondern weil seine Weigerung, sich dem wahren Problem überhaupt zu stellen, selbst für jene nicht mehr auszuhalten war, die ihn wie der damalige Papst eigentlich halten wollten. Er verlor nicht bloß die Unschuldsvermutung, die jedem Täter bis zum Beweis der Tat zusteht, sondern die Ehrerbietung, die jedem kirchlichen Amtsträger zusteht. Eine Schuld kann vergeben werden, der schamlose Verlust der Ehre ist dagegen nicht zu sanieren.

Diese Unterscheidung von Schuld und Scham ist über diesen Fall hinaus von großer Bedeutung, weil beide in der Sachfrage des sexuellen Missbrauchs, die dem Skandal zu Grunde liegt, eine äußerst gefährliche Melange eingehen.

Schamlose Ver-sprechen im Missbrauch

Ein sexueller Missbrauch kann über Jahrzehnte in einer Existenz mit großer Macht nagen, weil die Opfer nicht aufhören können, sich zu schämen. Sie müssen immer fürchten, dass ihre Scham öffentlich wird, weil das die Ohnmacht noch verschärft, die sich durch den/die Übergriff/e in ihnen festgesetzt hat. Im kirchlichen Kontext kommt hinzu, dass die erste Phase des Missbrauchs in der besonderen Erwählung besteht, die die Nähe zu einer höhergestellten geistlichen Person auszeichnet und die von den Tätern sehr pointiert eingesetzt wird (vgl. dazu Hallay-Witte/Janssen 2016, 118, 122, 123).

Die Buben, denen sich Groër übergriffig genähert hat, wurden durch die besondere Aufmerksamkeit ausgezeichnet, die er ihnen widmete. Das ist ein typischer und im Missbrauch zugleich ein perfider Vorgang in der priesterlichen Seelenführung Jugendlicher. Er ist typisch, weil anders die geistliche Nähe nicht zum Ausdruck kommen kann. Er wird aber dann perfide, sobald allein die Kinder und Jugendlichen die Kosten dieser Nähe tragen müssen. Sie dürfen sich dann dieser Nähe nicht schämen, weil sie ja von dem geistlichen Seelenführer auserwählt sind. Aber sie müssen sich unvermeidlich schämen, weil seine Nähe übergriffig praktiziert wird. Die berüchtigten Zungenküsse, mit denen, als „Bruderschaftskuß“ (Czernin 1998, 88), Groër Buben im Knabenseminar insbesondere in Beichtsituationen stärken wollte, sind von diesem Widerspruch geprägt (Belege bei Czernin 1998, 79, 80, 88, 93, 95, 182, 193). Sie sind schamlos, sie beschämen und sie werden verschämt.

Daraus resultiert aber zugleich für den Akteur eine außerordentliche Macht. Im Bericht eines ehemaligen Mönchs des Stiftes Göttweig vom Februar 1998, der zuvor ebenfalls bei Groër im Hollabrunner Aufbaugymnasium war, an die Visitatoren des Klosters heißt es:

„Doch das Schweigegebot war es, das es dem nunmehrigen Kardinal Groër ermöglichte, seine Machtstrukturen aufzubauen und zu erhalten. Er vermittelte den Eindruck, daß er seine Zuneigung einzig und allein nur dem Beichtenden schenke, daß beispielsweise seine ‚Zärtlichkeiten‘ nur dem Auserwählten gelten würden, so daß man sich natürlich niemandem anderen anvertraute.“ (Czernin 1998, 198–199)

Eine solche besondere Aufmerksamkeit macht daher nicht stark, sondern schutzlos, weil sie sich übergriffig auswirkt. Sie respektiert nicht das Gegenüber, sondern nutzt ein Gefälle der Macht zum Vorteil der höher-

gestellten Person. Das, was scheinbar eine besondere Ehre darstellt, ist nur die Vorbereitung, um die Scham über den Missbrauch beim Opfer belassen zu können.

**Selbst wenn der Täter einer Schuld überführt werden sollte,
kann er sich in seine Schamlosigkeit zurückziehen, während
das Opfer verschämt damit allein gelassen ist.**

Das Zutrauen des Opfers wird ausgenutzt durch eine Nähe, die nur den Täter schamlos macht, aber das Opfer die Scham nicht los bekommen lässt. Selbst wenn der Täter einer Schuld überführt werden sollte, kann er sich in seine Schamlosigkeit zurückziehen, während das Opfer verschämt damit allein gelassen ist, dieser Schamlosigkeit Tür und Tor geöffnet zu haben. Sie bleibt auf dem Opfer lasten und wird zu einem äußerst verschämten Teil seiner Existenz. Dieser Teil erstarrt in ihr und lässt sich nur unter größten Mühen sowie in Ausnahmefällen daraus entfernen. Das geht so weit, dass auch Schuld übernommen wird, die eigentlich zum Täter gehört. In dem oben genannten Bericht heißt es dazu:

„Ich wundere mich noch heute, wie ich die diskriminierende, ja entwürdigende Weisung des P. Hermann ertragen und befolgen konnte, wonach man nach Selbstbefriedigung nicht zur Kommunion gehen durfte und alle anderen schienen dann zu wissen, warum! Diese Stigmatisierung hatte der nachmalige Kardinal wohl als eine sehr brauchbare Hilfe angesehen, mit diesem Problem fertig zu werden. Und zugleich stand diese Maßnahme in einem unlösbaren Widerspruch zu seinen Aktionen in der Beichte! Dieses Schreiben – so bin ich überzeugt – dürfte an Klarheit nichts zu wünschen übriglassen. Aber vielleicht drängt sich Ihnen eine Frage auf, Warum kommen Sie mit diesen Dingen erst jetzt?“ Nun, für mich, aber wie ich inzwischen auch weiß, für andere ebenso, waren diese Dinge erst aussprechbar nach den ‚Profil‘-Berichten von 1995 über den Fall Hartmann. Zuvor hatte ich nicht einmal meiner Frau diese Vorkommnisse zur Gänze erzählt. Sie wußte lediglich einen Bruchteil. Seit dem Jahr 1994 gibt es zudem regelmäßige Treffen von Ex-Göttweigern. Es war und ist für mich charakteristisch, daß bei unserem Treffen niemand diesen Themenbereich ansprach. Es glich diese erste Zusammenkunft am ehesten einem Maturatreffen, wo alte Erinnerungen und monastische Schnurren aufgefrischt wurden. Aber mit dem Fall Hartmann im März 1995 kam auch unter den Ex-Göttweigern eine Lawine ins Rollen. Ich für meine Person entdeckte, daß ich nicht der einzige war, der diese Dinge erlebt hatte. Es gab auch andere, die davon berührt waren. Somit war ich in der Lage, erstmals darüber zu sprechen. Und ganz

offen gestanden, es ist für mich bis heute nicht gerade einfach, zu diesen Ereignissen zu stehen, sie an- und auszusprechen. Denn noch immer frage ich mich, weshalb ich dies eigentlich alles zulassen konnte? Warum habe ich mich nicht dagegen gewehrt? Steckt da nicht Feigheit und Mangel an Courage dahinter? Und eine weitere Frage drängt sich mir in diesem Zusammenhang auf. Wie weit bin ich, als ich das System unterstützte – und diese Zeit gab es sehr wohl – an anderen schuldig geworden?“ (Czernin 1998, 197–198)

Scham knechtet nicht, indem sie jemanden anderen, etwa den Täter, als schuldig verurteilt, sondern weil sie eine Diskrepanz gegenüber einer Normalität offenbart, an der das Opfer bereits gescheitert ist, sobald der Grund für die Scham eintritt. Diese Diskrepanz ist nicht mehr zu schließen, eben weil sie offenbar geworden ist. Dabei genügt es sogar, dass sie nur der vom Missbrauch betroffenen Person offenbar geworden ist. Und sie vertieft sich mit jedem Moment einer öffentlichen Zerknirschung darüber umso mehr. Mit der Scham, die öffentlich wird, verliert ein Mensch alles an Sicherheit, was er zuvor besaß, während jemand in der Schuld, die öffentlich wird, nur so weit verunsichert wird, dass er erst durch das Bekennen der Schuld und eine ehrliche Absicht der Besserung zurück zur normalen Sicherheit gelangen kann. Wer sich genötigt sieht, sich zu schämen, kann diese Sicherheit jedoch nicht wieder gewinnen. Es gibt keinen Ausweg – außer man ist bereit, schamlos zu werden. Kardinal Groër brachte zu Fall, dass er ausgerechnet *diesen* Ausweg gewählt hatte, statt zu seiner Schuld zu stehen und darüber öffentlich zu sprechen. Aber er wollte unter allen Umständen schuldlos bleiben – und wurde gerade deshalb zum schamlosen Unschuldslamm.

Mit der Scham, die öffentlich wird, verliert ein Mensch alles an Sicherheit, während jemand in der Schuld, die öffentlich wird, durch das Bekennen der Schuld zurück zur normalen Sicherheit gelangen kann.

In und durch Schuld sowie ihr Eingeständnis wird jemand angestiftet, sich zu bessern und zu verbessern. Das nötigt den anderen Respekt ab. Durch und mit Scham wird jemand dagegen genötigt, die eigene Inferiorität anzuerkennen, die die Position der anderen verbessert. Das verkettet die Opfer des sexuellen Missbrauchs so sehr mit den Tätern, dass sie den Opfern deshalb leichtfüßig und mit heiliger Unverschämtheit auch ihre eigene Scham – falls vorhanden – ganz und gar zuschieben können. Während jemand, der öffentlich zu seiner Schuld steht, wertschätzende Aufmerksam-

keit erfährt, reagieren andere auf das Offenbarwerden einer Scham nicht mit Respekt. Man distanziert sich eher, um nicht angesteckt zu werden. Während Schuld die Souveränität einer Person antastet und durchlöchert, die sich ihr aber deshalb aus eigener Freiheit stellen kann, um sich zu verbessern und so aus den nagenden Verfehlungen zu befreien, kippt Scham die Souveränität einer Person derart um, dass keine innere Befreiung von diesem Problem oder der ihr zugrunde liegenden Erfahrung weiterhilft, sondern nur die öffentliche Unterwerfung unter den unwiederbringlichen Verlust der Souveränität. Wer sich schämt, muss daher stets befürchten, dass etwas ruchbar wird, was die eigene Person in ständigen Misskredit bringt. Das gilt für die Opfer auch dann, wenn der Grund dafür klar in der Schuld von Tätern zu suchen ist. Ganz anders ist es bei der Schuld, die vom eigenen Inneren her lediglich peinigt, sich zu entschüden, also die Schuld zu überwinden und sich zu entschuldigen. Das „lediglich“ ist hier angebracht, weil die Ohnmacht der Scham weit dorniger ist als jene der Schuld. Selbst in der hochkirchlichen Liturgie wird Schuld glücklich gepriesen, während Scham, obwohl biblisch sehr präsent (dazu jetzt angekündigt: Grund-Wittenberg/Poser 2018) und liturgisch sehr wohl diskret bedeutsam (Fechtner 2015), nicht angesprochen wird.

Anhand der scharfen Differenz von Scham und Schuld lassen sich kulturelle Muster unterscheiden.

Es gibt wegen dieser scharfen Differenz von Scham und Schuld den Vorschlag, damit kulturelle Muster zu unterscheiden, die sich beide auf das öffentliche wie private, das politische wie das wirtschaftliche Verhalten bis in die Kapillare hinein auswirken. So hat Ruth Benedict nach dem Zweiten Weltkrieg vorgeschlagen, Scham- von Schuldkulturen zu unterscheiden (Benedict 2006). Das war damals keine abstrakte Überlegung, sondern aus der Not geboren. Es speiste sich aus der Überraschung der USA, wie extrem anders Japaner kämpften, wie gnadenlos sie in Siegen verfahren, aber auch wie schnell sie sich mit der endgültigen Niederlage abfanden und neu anfangen. Benedict gehörte zu denen, die das ethnologisch und intellektuell aufarbeiten und erklären sollten; das war alles andere als leicht, standen doch während des Krieges keine Möglichkeiten für Feldforschung zur Verfügung. Gleichwohl war Benedict für diese Aufgabe wie prädestiniert, weil sie schon zuvor in New York die relative Bedeutung von *patterns of culture*, kulturellen Verhaltensmustern, erkannt hatte. Diese Muster lassen sich nicht überall feststellen, so als gäbe es eine für alle Menschen gemeinsam

zu schaffende Hochkultur. Sie treten stets nur relativ zur Geschichte und zum Verbreitungsraum der jeweiligen Kultur auf und lassen sich nicht mit anderen vermitteln. Kultur lässt sich erst relativ zu diesen Verhaltensmustern verhandeln, was sie zu einer hochkomplexen Angelegenheit macht. In diesem relativen und zugleich komplexen Sinn sprach Benedict von Schuld- und Schamkulturen, die man nicht miteinander verwechseln darf, weil man sonst elementare Verhaltensmuster völlig missversteht.

„Vom Schamgefühl bestimmte Kulturen vertrauen auf externe Sanktionen, um richtiges Verhalten zu erzielen, und nicht, wie dies vom Schuldgefühl bestimmte Kulturen tun, auf eine von innen kommende Überzeugung der Sündhaftigkeit. Schamgefühl ist eine Reaktion auf die Kritik der anderen. Ein Mensch fühlt sich beschämt, wenn er öffentlich verlacht und kritisiert wird oder sich nur vorstellt, lächerlich gemacht worden zu sein. In beiden Fällen handelt es sich um eine wirksame Sanktion. Aber sie bedarf eines Publikums oder zumindest der Vorstellung, daß es ein Publikum geben könnte. Das Schuldgefühl bedarf dessen nicht.“ (Benedict 2006, 196–197)

Wenn sich in einer Kultur, die auf Schuld und Schuldüberwindung durch reuige (Ver-)Besserung der Person basiert wie die kirchliche Kultur des Glaubens in der lateinischen Tradition, Scham bei denen einnistet, die Opfer dieser Schuld geworden sind, dann entsteht eine geradezu heillose Matrix aus der Macht der Täter, die auf Kosten der Ohnmacht der Opfer triumphiert. Denn in dieser Konstellation fehlen die kulturellen Muster, um über die Scham hinwegzukommen, die auf der Seele der Opfer lastet, während die kulturellen Muster, Schuld zu sühnen, für die Täter breit vorhanden sind. Die Opfer, obwohl unschuldig, können die Schuld der Täter nicht anklagen, ohne sich tiefer in die Scham zu verstricken, die sie knechtet.

Es fehlen die kulturellen Muster, um über die Scham hinwegzukommen, die auf der Seele der Opfer lastet, während die kulturellen Muster, Schuld zu sühnen, für die Täter breit vorhanden sind.

In der katholischen Kirche hat sich dieser Schuld-Scham-Zusammenhang durch den sexuellen Missbrauch eingemischt. In der Bekämpfung der monströsen Macht des Missbrauchs geht es daher um weit mehr, als moralische Verfehlungen der Täter und welcher ihrer Unterstützer auch immer aufzuarbeiten. Darum geht es natürlich auch, aber das ist die wesentlich leichtere Übung. Viel komplexer ist die Konfrontation, dass die kirchliche

Fähigkeit in Gefahr geraten ist, mit dem Glauben keine Zukunft versprechen zu können, die glaubwürdig und wahrhaftig hoffnungsvoll ist. Angesichts dieser Gefahr bleibt aus meiner Sicht nichts anderes übrig, als das offenbar gewordene massive Problem des Missbrauchs auf dieser komplexen Ebene der Kultur des Glaubens anzugehen.

Es geht um die Versprechen des Glaubens, deren Muster die Kirche über Jahrhunderte hinweg groß gemacht hat und an denen sie sich unverschämte ver-sprochen hat. Sie müssen sehr entschieden von den schamlosen Ver-sprechungen, in die die Kirche mit dem sexuellen Missbrauch durch ihre inneren Reihen geraten ist, und deren kirchlich-theologischen Mustern (*patterns*) gereinigt und befreit werden.

Glauben versprechen gegen schamlose identitätspolitische Muster

Der sexuelle Missbrauch war über sehr lange Zeit buchstäblich ein verschämter Teil der katholischen Kirche. Das hat sich in den letzten Jahrzehnten leider weltweit als zutreffend gezeigt. Zu dem verschämten Teil gehörte lange Zeit ein Schutz der Täter trotz ihrer Schuld. Sie wurden nicht geschützt, weil man sich ihrer Taten nicht geschämt hätte, sondern gerade weil man es tat. Es war so bedrängend peinlich, dass es verborgen bleiben sollte und man sich nur verschwiegen davon glaubte befreien zu können. Das war das bestimmende Muster bis zu den Skandalen des sexuellen Missbrauchs.

Das eigentliche Problem dabei ist die kalte Schulter für die Ohnmacht der Opfer, die mit der kirchlichen Verschämung ihrer Scham einhergeht.

Aber quer durch die institutionellen Instanzen der Kirche hindurch findet in diesem Muster ein Ver-sprechen statt: Diese Verbergung erzwingt die Hinnahme der Schamlosigkeit der Taten zu Lasten der Scham der Opfer, weil man sich eine bessere Zukunft für die Kirche und manchmal sogar künftige Besserung der Täter verspricht. Diese Hinnahme führt unweigerlich zur Stärkung der Macht der Täter, die sogar noch durch ein Schuldbekenntnis und die dann fälligen individuellen wie religionsgemeinschaftlichen Entschuldigungen weiter aufleben kann. Der Umgang mit den Tätern und diese selbst erscheinen dann ja geläutert und niemand muss sich dessen mehr schämen. Das eigentliche Problem dabei ist jedoch die kalte Schulter für die Ohnmacht der Opfer, die mit der kirchlichen Verschämung ihrer

Scham einhergeht. Die Täter können schamlos weggehen, während die Opfer jetzt auch noch damit belastet sind, für ihre Ohnmacht allein verantwortlich zu sein.

Dieses Muster darf keine Zukunft mehr in der Religions-, Glaubens- oder Pastoralgemeinschaft der Kirche haben. Zumindest die kalte Schulter hat öffentlich aufgehört zu existieren. Die kirchlichen Verantwortlichen sind durchaus entschlossen, diesem Muster der früheren Bearbeitung der Fälle kein kirchliches Feld mehr zu überlassen. Das muss man nicht nur konzedieren; das kann man anerkennen. Es ist ein Anfang, aber lange nicht das Ende der nötigen Umkehr. Denn jetzt befällt die kirchlich Verantwortlichen unweigerlich selbst die Ohnmacht, die im sexuellen Missbrauch auf Seiten der Opfer zu Tage tritt. Kein katholischer Bischof weltweit weiß derzeit, ob nicht morgen oder übermorgen oder später in seinem Verantwortungsbereich ein neuer massiver Fall auftritt, der alles bisher schon da Gewesene in den Schatten stellt. Es scheint alles möglich geworden zu sein.

Dazu kann man theologisch nur sagen: Lasst euch nicht verunsichern! Denn die Ohnmacht, die euch dabei unweigerlich befällt, ist eine wichtige Ressource, um bei der eingeschlagenen Linie der Aufarbeitung auch zu bleiben. Denn diese Ohnmacht führt an die Quellen des Glaubens, nicht jene Macht der Täter. Man darf sich der Ohnmacht nicht schämen, der man sich nicht entziehen kann, wenn man glaubt und sich selbst dem Glauben verspricht. Denn die Versprechen des Glaubens dienen nicht der Ermächtigung der Gemeinschaft des Glaubens, sondern der Autorisierung von Ohnmächtigen, die dadurch diese Gemeinschaft über ihre verschämten Begrenzungen hinausführen können.

Die Versprechen des Glaubens dienen nicht der Ermächtigung der Gemeinschaft des Glaubens, sondern der Autorisierung von Ohnmächtigen.

Diese Mission verlangt aber die Konfrontation nach innen mit den Versprechungen, die dieser Autorisierung entgegenstehen und jene Ermächtigung selbstgerecht machen. Die Differenz zwischen der religionsgemeinschaftlichen Ermächtigung und der pastoralgemeinschaftlichen Autorisierung der Ohnmächtigen ist ein feiner Unterschied, der einen enormen Distinktionsgewinn einbringt, wenn er beachtet wird, und zu einem tiefen Distinktionsverlust führt, wenn er verschliffen wird. Der Skandal von Kardinal Groër ist für beides ausgesprochen lehrreich. Man darf diesen Skandal nicht in der Vergangenheit der Kirche ruhen lassen, wenn

in der österreichischen Kirche – aber auch darüber hinaus – ein entschiedener Widerstand gegen sexuellen Missbrauch nachhaltig sein will. Dafür hat die Leitung dieser Kirche eine besondere Verantwortung.

Dazu gehört allerdings zugleich ein prekärer Teil, der über diesen einzelnen Fall weit hinausgeht. Denn der beschriebene feine Unterschied weckt zugleich hochgradig Zweifel daran, ob eine entschiedene Identitätspolitik im Glauben richtig ist und weiter führt. Johannes Paul II stand für sie ein. Es war sein Credo, dass niemand in der Kirche sich des eigenen katholischen Glaubens schämen muss und dafür beschämt werden darf. So weit, so gut. Aber das ist einfach unvollständig, weil es die entscheidenden Fragen nicht stellt. Darum hat dieses Muster sich auch als nicht komplex genug erwiesen, wie sich nach dem Skandal um Kardinal Groër in der sprunghaft an-schwellenden Aufdeckung von Fällen sexuellen Missbrauchs gezeigt hat. Dieser sichtbare Anstieg der Missbrauchsfälle ist natürlich nicht von diesem Papst verursacht worden; das zu behaupten, wäre absurd. Aber zugleich sind sie die maßgebliche Signatur seines Pontifikats, weil sie die entscheidenden Anfragen an die katholische Identitätspolitik stellen, derer sich nicht schämen zu dürfen dieses Pontifikat in die Kirche gebracht hat.

Selbst die Vergebungsbitten des Papstes waren nicht in der Lage, die Schamkultur des sexuellen Missbrauchs in der Kirche aufzubrechen, welche die Macht der Täter über die Ohnmacht der Opfer stellt.

Selbst die Vergebungsbitten dieses Papstes zum Jahr 2000 werden davon betroffen. Sie sind in der traditionellen Schuldkultur der katholischen Kirche ein herausragendes Ereignis, das großen Respekt verdient (vgl. Johannes Paul II 2000, 120–128). Aber selbst sie waren nicht in der Lage, die Schamkultur des sexuellen Missbrauchs in der Kirche aufzubrechen, welche die Macht der Täter über die Ohnmacht der Opfer stellt. In der siebten Bitte über die „Sünden auf dem Gebiet der Grundrechte der Person“ wurde durchaus gebetet „für die minderjährigen Opfer des Missbrauchs“ (Johannes Paul II 2000, 127), doch weder für ihre Scham noch für die Schuld speziell der kirchlichen Täter wurde Vergebung für die Kirche erbeten. Es gibt keinen Sanktionsmechanismus für die sich heilig gerierende Unverschämtheit der kirchlichen Täter. Auch dieser große Anklage- und Vergebungsritus für die kirchlichen Sünden findet keine Muster, um sich positiv zur Scham der Opfer und ablehnend zur Unverschämtheit der Täter zu äußern, auch wenn sie darauf abzielen. Daher konnten auch dabei die Täter ihres privilegierten Ortes in der Kirche sicher sein, obwohl der

Papst in diesem Akt auf das Gegenteil hinweisen wollte. Darin liegt die tragische Ambivalenz dieses kirchlich so prägenden Pontifikats.

Wenn man diesen Glauben so verspricht wie in dem Identifizierungsvorgang, den Johannes Paul II kirchlich maßgeblich machte, dann muss man sich fragen und fragen lassen: Wer soll woraufhin davon ermächtigt werden? Die Kirche selbst oder die anderen, die ihr aus guten Gründen kritisch gegenüber stehen? Die sowieso schon von dieser Identität Überzeugten, damit sie diese Überzeugungen nicht auf peinlich vorhandene Defizite überprüfen müssen? Diejenigen, die mit der Kirche und ihrem Glauben unverschämte Utopias wie „Wir verteidigen das christliche Abendland!“ verbinden, ohne dass sie an der Kirche und ihrem Glauben besonders Anteil nähmen, sehr wohl aber Interesse haben an der Ausschließungsmacht der potentiellen Erhabenheit des Unverschämten gegen unliebsame andere und Andersgläubige?

Es genügt leider nicht, keine Angst zu haben, katholisch zu sein, und das auch zu zeigen. Vielmehr muss man fürchten, dass das Versprechen der katholischen Identität in übergriffige Finger gerät, die sich damit an der Ohnmacht der anderen bedienen und aus dieser prekären Form von Macht mit schamloser Selbstgerechtigkeit eine Ressource ihrer Selbstermächtigung gewinnen. Wer mit solchen Fingern an den Versprechen des Glaubens hantiert, verspricht eine Zukunft, vor der im Glauben nur gewarnt werden kann. In dieser Zukunft werden dann nämlich nur Selbstermächtigte inthronisiert statt die Ohnmächtigen zu autorisieren, diese von ihren Thronen zu stoßen. Der christliche Glauben verspricht keine solche Zukunft, sondern ihr Gegenteil.

Die österreichische Kirche hat mit der schamlosen Art katholischen Versprechens ihre eigenen Grenzerfahrungen gemacht. Sie ist immer noch dabei, daraus zu lernen. So wie sich die Gegenwart entwickelt, wird sie das in der nächsten Zukunft gut gebrauchen können.

Literatur

- Benedict, Ruth (2006), Chrysantheme und Schwert. Formen der japanischen Kultur. Aus dem Englischen von J.-M. Spannagel, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Czernin, Hubertus (1998), Das Buch Groër. Eine Kirchenchronik, Klagenfurt: Wieser, 2. Aufl.
- Der Apostolische Stuhl (1995), Ansprachen, Predigten und Botschaften des Papstes. Erklärungen der Kongregationen, Dokumentation, Rom/Köln: Libreria Editrice Vaticana/Bachem.
- Ebner, Martin (2012), Die Stadt als Lebensraum der ersten Christen, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Escrivá de Balaguer, Josemaría (1982), Der Weg, Köln: Adamas, 10. Aufl.
- Fechtner, Christian (2015), Diskretes Christentum. Religion und Scham, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Groër, Hermann (1986), Zum Fest „Maria Himmelfahrt“ spricht Erzbischof Hermann Groer, 15. August 1986, Österreichische Mediathek, audiovisuelles Archiv. <https://www.mediathek.at/portaltreffer/atom/06C456D9-3C0-00046-00000600-06C3C665/pool/BWEB/> [9.4.2018].
- Grund-Wittenberg, Alexandra/Poser, Ruth (Hg.) (2018), Die verborgene Macht der Scham. Ehre, Scham und Schuld im alten Israel, in seinem Umfeld und in der gegenwärtigen Lebenswelt, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Hallay-Witte, Mary/Janssen, Bettina (Hg.) (2016), Schweigebruch. Vom sexuellen Missbrauch zur institutionellen Prävention, Freiburg i. Br.: Herder.
- Johannes Paul II (2000), Erinnern und Versöhnen. Die Kirche und die Verfehlungen in ihrer Vergangenheit. Internationale Theologenkommission. Ins Deutsche übertr. u. hg. von Gerhard Ludwig Müller, Einsiedeln: Johannes, 3. Aufl.
- Kaspar, Peter Paul (1995), Das Schweigen des Kardinals und das Begehren des Kirchenvolks, Wien/München: Thaur.
- Kasper, Walter (2007), Jesus der Christus. Gesammelte Schriften Bd. 3, hg. von George Augustin, Freiburg i. Br./Wien: Herder.
- Keaveney, Arthur (2010), The Chiliarh and the person of the King, in: Jacobs, Bruno/Rollinger, Robert (Hg.), Der Achämenidenhof, Wiesbaden: Harrassowitz, 499–508.
- Kepel, Gilles (1991), Die Rache Gottes. Radikale Moslems, Christen und Juden auf dem Vormarsch, München: Piper.
- Körner, Reinhard (2010), Jesus für Kleinbauern und solche, die es werden wollen, Münsterschwarzach: Vier-Türme, 4. Aufl.
- Law, Bernhard Cardinal (2002), January 9, 2002 – Boston Cardinal Law Press Conference Response to Globe Spotlight Report. https://www.youtube.com/watch?v=GodN_BBL2Vk [7.4.2018].
- Votzi, Josef (2016), Das erste „Spotlight“. Die Groer-Affäre als historischer Tabubruch, Profil-online. <https://www.profil.at/oesterreich/spotlight-groer-affaere-tabubruch-6267726> [5.4.2018].
- Waste, Gabriele (2013), Hans Hermann Kardinal Groër. Realität und Mythos, o.O.: Kardinal-von-Galen-Kreis e.V.

Bernhard Grümme

Der Religionsunterricht zwischen Macht und Bildung

Perspektiven für seine Zukunftsfähigkeit

ABSTRACT

Manche halten den Religionsunterricht für den Ort eines „Moratoriums des Lebensernstes“ (Bernhard Dressler). Daran ist sicher richtig, dass hier außerhalb der unmittelbaren gesellschaftlichen und ökonomischen Verwertungszwecke gelernt und ein Horizont gebildeter Autonomie anvisiert wird. Zugleich aber droht diese Rede doch die Verwicklungen in hegemoniale Prozesse zu unterschätzen, in denen der Religionsunterricht steht und die er selber auch reproduziert. Darauf sensibel aufmerksam zu machen, dies kritisch zu reflektieren und nach Widerstandsressourcen zu suchen, ist das Ziel des vorliegenden Textes.

Some regard religious education as a “moratorium of the seriousness of life” (Bernhard Dressler). This is certainly true in the sense that learning happens outside immediate societal and economic practicalities and the idea is to instil a sense of educated autonomy in students. At the same time, however, this notion risks to underestimate the influence of hegemonic processes on religious education and their reproduction through the same. The present article aims to carefully raise awareness, provide a critical reflection, and present resources for intervention.

| BIOGRAPHY

Bernhard Grümme ist Professor für Religionspädagogik und Katechetik an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Ruhr-Universität Bochum.

| KEY WORDS

Bildung; Freiheit; Hegemonie; Heterogenität; Macht; Religionsunterricht

Der Religionsunterricht gilt als entspanntes Fach. Doch sieht man genauer hin, stellt sich ein anderes Bild heraus. Schnell wird deutlich, dass er in mehrfacher Hinsicht politisch, kirchlich und gesellschaftlich beansprucht wird und in besonderen rechtlichen Konstitutionszusammenhängen steht. Kein anderes Fach außer dem Religionsunterricht wird in Deutschland im gleichen Maße durch staatlich-juristische Vorgaben begründet und reglementiert. Als einziges Unterrichtsfach ist es im Grundgesetz verankert und wird ihm so ein fester Platz im Kanon der Schulfächer eingeräumt (vgl. Meckel 2011; Grümme 2009, 43–50). Zum einen dient der Religionsunterricht dazu, dass Kinder und Jugendliche ihre nach Art. 4 grundgesetzlich verbürgte Religionsfreiheit im Dienste der positiven Religionsfreiheit ausüben können. Zum anderen ist der Staat an einem Religionsunterricht interessiert, damit dieser seinen Beitrag zur Werteorientierung der demokratischen Gesellschaft leisten möge (vgl. Kalbheim/Ziebertz 2001, 282–297). Ist der Staat eher für die organisatorische Sicherung zuständig, so zeichnen die Kirchen für die inhaltlichen Vorgaben verantwortlich (vgl. Ritter 2006, 124; Meckel 2011). Sie beanspruchen jedoch überdies über die Vergabe einer Unterrichtserlaubnis eine erhebliche Mitverantwortung für die Auswahl von Lehrkräften.

Die Einflussnahme auf den Religionsunterricht trägt immer auch politischen Charakter.

Gerade wegen dieser Zwischenstellung des Religionsunterrichts wird man davon sprechen müssen, dass die Einflussnahme auf den Religionsunterricht durch die Kirchen immer auch politischen Charakter trägt (vgl. Thielking, 2005; Kenngott/Englert/Knauth 2015).

Auch gesellschaftlich steht der Religionsunterricht im Kreuzfeuer der Kritik. Von den einen wird er als unzeitgemäße Veranstaltung abgelehnt. Von den anderen wird freilich der Religionsunterricht mit Erwartungen unterschiedlichster Art überhäuft. Viele Eltern erhoffen sich vom Religionsunterricht eine religiöse Erziehung, die sie selber aus bestimmten Gründen nicht leisten können, zu der sie sich überfordert fühlen oder die sie nicht leisten wollen (Scheilke 2001, 168). Zudem solle er im Sinne der Wertevermittlung und Kontingenzbewältigung wirken (vgl. Rainer 2008, 182–208; Isgesamt Arens 2007, 15–55).

Und auch bildungspolitisch wird der Religionsunterricht in Anspruch genommen, hat er doch durch Selektion und Allokation als ordentliches Unterrichtsfach Anteil an den Grundfunktionen der Schule.

In all dem wird offensichtlich, wie tief der Religionsunterricht in Macht-zusammenhänge verwickelt ist. Doch wie lässt sich dies genauer verstehen? Welcher Machtbegriff ist hilfreich? Im Folgenden wird die These vertreten, dass die Religionspädagogik hierzu in ein kritisch-konstruktives Selbstverhältnis einzutreten hat, um die eigenen hegemonialen Tendenzen analysieren und kritisch bearbeiten zu können. Um diese These zu begründen und zu erläutern sollen zunächst der Machtbegriff anhand der Diskurstheorie Foucaults näher analysiert (1) und dann hegemoniale machtbezogene Tendenzen am Beispiel Interreligiösen Lernens illustriert werden (2), um schließlich mit der Kategorie Aufgeklärter Heterogenität eine weiterführende Perspektive zu eröffnen (3).

1. Bildung als Pastoralmacht

Angesichts tiefgreifender Veränderungen in kulturellen, ökonomischen und gesellschaftlichen Selbstverständigungsprozessen rückt vermehrt Bildung in den Fokus. Für manche als „säkularisierte Religion“ verstanden (Liessmann 2017, 36), verweisen andere darauf, dass pädagogische Prozesse insgesamt „alles andere als einen machtfreien Raum“ darstellen (Bröckling 2017, 241). Auch für Michel Foucault stellt sich die Frage, warum trotz der emphatischen Versprechungen von Autonomie, Subjektivierung und Mündigkeit durch Bildung gerade diese nicht eingelöst werden. Diskurstheoretisch wirft er einen entlarvenden Blick auf die Erziehungs- und Bildungssysteme:

„Die Erziehung mag de jure ein Instrument sein, das in einer Gesellschaft wie der unsrigen jedem Individuum den Zugang zu jeder Art von Diskurs ermöglicht – man weiß jedoch, daß sie in ihrer Verteilung, in dem, was sie erlaubt, und in dem, was sie verhindert, den Linien folgt, die von den gesellschaftlichen Unterschieden, Gegensätzen und Kämpfen gezogen sind. Jedes Erziehungssystem ist eine politische Methode, die Aneignung der Diskurse mitsamt ihrem Wissen und ihrer Macht aufrechtzuerhalten oder zu verändern“ (Foucault, 2003, 29–30).

Diskurstheoretisch besteht demnach ein intrinsischer Zusammenhang von Macht und Erziehung der Subjekte, handelt es sich doch dabei „um die großen Prozeduren der Unterwerfung des Diskurses“. Was für das Gerichtssystem, das Justizsystem, die Psychiatrie, ja selbst für den schriftstel-

lerischen Akt des Schreibens gilt, den man gemeinhin für frei und kreativ hält, gilt nicht zuletzt für Schule und Universität:

„Was ist denn eigentlich ein Unterrichtssystem – wenn nicht eine Ritualisierung des Wortes, eine Qualifizierung und Fixierung der Rollen für die sprechenden Subjekte, die Bildung einer zumindest diffusen doktrinären Gruppe, eine Verteilung und Aneignung des Diskurses mit seiner Macht und seinem Wissen“ (Foucault 2003, 30; vgl. Bröckling 2017, 15–73).

Zwei Beispiele aus dem Schulunterricht können dies verdeutlichen:

1. Inklusive Klasse, Verteilung von Aufgaben. Um hier schülerorientiert vorzugehen, verteilen die Lehrkräfte zielgleiche, aber stark methoden- und niveaudifferente Aufgaben und Materialien. Als Voraussetzung hierfür müssen allerdings die Kinder erst einmal in ihrem Kognitionsniveau und ihrer Lernmotivation identifiziert und dann explizit, mindestens aber im Verteilen der differenzierten Materialien performativ benannt werden.
2. In vielen Schulbüchern, auch Religionsbüchern, finden sich geschlechtsbezogene Aufgaben. Sensibel für die Mechanismen geschlechtsbezogener Konstruktionen eines *doing gender*, wollen sie den einzelnen Kindern in ihrem Geschlecht gerecht werden. Lernhilfen werden geschlechtsbezogen differenziert, wenn etwa für Mädchen Textaufgaben auf rosa Papier und Diktatübungen auf blauem mit Piratenlogo für Jungen angeboten werden. Und die ehemalige NRW-Schulministerin Löhrmann, ausgerichtet am Ziel des „In Vielfalt gemeinsam lernen“, hat sich in einem Interview so vernehmen lassen:

„Mädchen brauchen eher einen Anwendungsbezug, während viele Jungen Technik an sich fasziniert. In Chemie etwa wollten Mädchen vor allem wissen: Wofür brauche ich das? Wenn sie dann wissen, dass das zum Beispiel für Kosmetik interessant ist, haben sie einen eigenen Zugang“ (Rendtorff 2014, 116; vgl. Grümme 2017, 53–60).

Diese unterschiedlichen Beispiele markieren mit unterschiedlicher Intensität den Versuch, die Heterogenität des Unterrichts in Bezug auf kognitive Leistungsfähigkeit und Geschlecht zu würdigen und den einzelnen Schülerinnen und Schülern gerecht zu werden. Gleichwohl bleiben sie nicht un-

problematisch. Wird hier nicht mit versteckten Adressierungen, Identifizierungen und damit auch Unterscheidungen gearbeitet, die erst im Vollzug konstruiert werden? Die Intention, die Schülerinnen und Schüler in ihrer Vielfalt zu würdigen, hebt diese doch zunächst einmal hervor. So wird durch diese Würdigung Heterogenität erst konstruiert. Das zweite Beispiel spitzt dies nochmals zu, wird hier doch mit der Unterstellung gearbeitet, dass es natürliche Unterscheidungen von Geschlechtern gibt, die dann durch die differente Zuordnung von Farben symbolisch verstärkt und normativ aufgeladen wird. Ein richtiges Mädchen spielt mit rosa Puppen, ein richtiger Junge ist technikinteressiert. Hier werden im Hintergrund wirkende Mechanismen des Typologisch-Stereotypen eklatant sichtbar, die freilich noch deutlicher würden, wenn wir sagten: „die Kinder mit Migrationshintergrund bekommen das grüne Arbeitsblatt, die Biodeutschen das gelbe“. Hier wäre der Diskurs in der Tat sofort als „unhaltbar“ erwiesen (Rendtorff 2014, 126).

Der Zusammenhang von Macht und Bildung besteht darin, dass Bildung Selbst-Kontrolle kultiviert und damit in Machtzusammenhänge einweist, die sich hinter dem Rücken der Subjekte reproduzieren.

Mit Bezug auf die sprachanalytischen Reflexionen von Beichtgesprächen will Foucault solche Mechanismen in Bildungsprozessen als subtile Ausübungen von Macht entlarven. Sie bestehen darin, dass machtförmige Strukturen der Gesellschaft sich gerade so durchsetzen, dass die Subjekte frei zu sein glauben. Eine solche Führung beruht „nicht auf Zwang, sondern auf der Bereitschaft, sich führen zu lassen“. Sie beruht auf der Einübung in das, was aus Sicht liberaler Selbstbestimmung paradox erscheinen muss: „freiwillige Knechtschaft als höchste Form individueller Freiheit“ (Bröckling 2017, 22). In der Suche der Subjekte nach Autonomie reproduziere sich eine Asymmetrie, die Foucault „Pastoralmacht“ nennt (vgl. Foucault 1987, 243–261; Steinkamp 2015). Wie der Beichtvater gemeinsam mit dem Büßenden, wie der ‚Hirte‘ gemeinsam mit dem ‚Schaf‘ die Ordnung des Beichtens und der spirituellen Führung bejaht, so setzt sich darin die Macht des Diskurses durch. Demgemäß kann „Bildung selbst als eine gesellschaftliche Transformation durch individuelle Formation und so als spezifische Form der ‚Führung der Führungen‘ (Foucault) gelesen werden“ (Ricken 2006, 25; vgl. Schweitzer 2014, 120–126). Der innere Zusammenhang von Macht und Bildung besteht demnach darin, dass Bildung letztlich Selbst-Kontrolle kultiviert und damit in Machtzusammenhänge einweist,

die sich durch diese Selbst-Kontrolle hinter dem Rücken der Subjekte reproduzieren (vgl. Ricken 2006, 25–30). Bildung und Macht müssen also kritisch zusammen gedacht werden, um diese Diskursmacht dekonstruieren zu können.

„Damit kann nicht nur die moderne Pädagogik überhaupt, sondern insbesondere die Figur der ‚Bildung‘ als zentrales Moment einer säkularisierten Pastoralmacht verstanden werden, deren Fruchtbarkeit und Effektivität gerade darin liegt, im Abweis von Fremdbestimmung und Repression den eigenen formierenden Zugriff auf die Lebensführung der Menschen selbst unkenntlich zu machen und als ‚stellvertretende Sorge‘ auszugeben“ (Ricken 2006, 212; vgl. auch Ricken/Balzer 2012).

Im Hintergrund steht ein diskurstheoretischer Machtbegriff. Im Poststrukturalismus Michel Foucaults werden Theorien und Begriffe in den Kontext von Praxis und sozialen Distinktionen gesetzt. Feste Bedeutungen, ontologische Zuschreibungen, ungeschichtliche, quasi als Natur festgeschriebene Essentialisierungen, Wesensbeschreibungen werden aufgelöst und der bedeutungsbestimmenden Macht der Diskurse zugeschrieben (Emmerich/Hormel 2013, 107 und vgl. 9–15; detailliert vgl. Budde 2012). Jedes Sprechen, jedes Handeln, jedes Denken gewinnt seine Bedeutung in konkreten Konstellationen, die von dem dynamischen und höchst komplexen Gefüge von Erkenntnis und Interesse im Zeichen von gesellschaftlicher und kultureller Hegemonie und politischer Macht geprägt werden. Der „mikrophysische Typus“ der Macht bei Foucault setzt voraus (Konersmann 2015, 236), dass in

„jeder Gesellschaft die Produktion des Diskurses zugleich kontrolliert, selektiert, organisiert und kanalisiert wird – und zwar durch gewisse Prozeduren, deren Aufgabe es ist, die Kräfte und die Gefahren des Diskurses zu bändigen, sein unberechenbar Ereignishaftes zu bannen, seine schwere und bedrohliche Materialität zu umgehen“ (Foucault 2003, 10–11).

Insofern ist Sprechen „als anrufendes, machtproduktives Sprechen zu verstehen“ (Rose 2014, 143). Diese Mechanismen aufzudecken, zu entlarven und ideologiekritisch zu konterkarieren ist das Ziel dessen, was Foucault ‚Diskursanalyse‘ nennt.

Die Pointe der Diskursanalyse liegt demnach in einer Diskursivierung der Begriffe. In dieser machtkritischen Diskursanalyse wird danach gefragt,

wie Begriffe geprägt, welche Bedeutungen in sie eingeschrieben, welche Mechanismen von Exklusion, Inklusion und Hierarchisierung im Diskurs vollzogen werden. Dabei kann folgende Annahme als axiomatische Basis gelten: Es gibt keine an sich geltende Wahrheit, es gibt nichts Feststehendes. Wahrheit wird diskursiv produziert, wobei hier Machtkonstellationen den Diskurs präformieren.

Dies hat neben wahrheitstheoretischen Konsequenzen ebenfalls massive subjekttheoretische Implikationen. Die Subjekte werden in dieser stets prekären Auseinandersetzung von normierender Macht, Identitätssuche und diskursiver Auseinandersetzung gedacht (vgl. Foucault 1991). Das Selbst- und Weltverhältnis der Subjekte bleibt in die ausdifferenzierten performativen Praktiken seines Vollzugs konstitutiv verwickelt (vgl. Jergus/Krüger/Schenk 2014, 154–164; Schmidinger/Zichy 2005). Dies prägt performativ die intersubjektiven Prozesse der Subjekt- und Identitätskonstitutionen.

„Dass die Macht Bestand hat, dass man sie annimmt, wird ganz einfach dadurch bewirkt, dass sie nicht bloß wie eine Macht lastet, die nein sagt, sondern dass sie in Wirklichkeit die Dinge durchläuft und hervorbringt, Lust verursacht, Wissen formt und einen Diskurs produziert“ (Foucault 2003, 197).

Macht ist demnach nicht einfach etwas heteronom Verhängtes. Macht kann „nur über ‚freie Subjekte‘ ausgeübt werden, insofern sie ‚frei‘ sind“ (Foucault 2005, 287; vgl. Forst 2015, 74–76). Sie wirkt, indem sie innerlich bejaht wird – und formt damit die Subjekte.

„Diese Form der Macht gilt dem unmittelbaren Alltagsleben; sie teilt die Individuen in Kategorien ein, weist ihnen ihre Individualität zu, bindet sie an ihre Identität und erlegt ihnen das Gesetz einer Wahrheit auf, die sie in sich selbst und die anderen in ihnen anzuerkennen haben. Diese Machtform verwandelt die Individuen in Subjekte“ (Foucault 2005, 275; Forst 2015, 75).

Demnach wird das Subjekt in den machtleiteten Prozessen gesellschaftlicher Diskurse und performativen Praktiken der „Subjektivation“ je neu konstituiert (Budde 2013, 13).

2. Interreligiöses Lernen als hegemoniales Sprechen?

Solche Beobachtungen, so abstrakt sie wirken, haben erhebliche Praxisrelevanz für den Religionsunterricht. Eklatant deutlich wird dies in einem Bereich, der in Globalisierungs- und Migrationszusammenhängen eminente Bedeutung erlangt hat: im Interreligiösen Lernen. Dies gilt es in kurzen Strichen zu zeigen.

Interreligiöses Lernen setzt in allen maßgeblichen Konzeptionen implizit voraus (vgl. Schambeck 2013; Leimgruber 2007; Schweitzer 2014; Langenhorst 2016), dass darin nicht einfach religiöse Individuen einander begegnen, sondern Individuen als Mitglieder von Religionen. Dies unterstellt eine religiöse Homogenität und das, was man Repräsentationslogik nennen könnte. Christen begegnen Muslimen und lernen Verständnis, Dialog, Anerkennung durch erfahrungsgesättigten und wissensbasierten Perspektivenwechsel. Damit wird eine Repräsentanz vorausgesetzt, die nach allen religionssoziologischen Studien nicht gegeben ist. Christliche SchülerInnen sollen in diesem Begegnungslernen den christlichen Glauben, jüdische SchülerInnen den jüdischen, muslimische den muslimischen Glauben einspielen. Doch zeigen die Studien eindeutig, dass für die meisten Kinder im Religionsunterricht nur eine sehr gebrochene Identifikation mit dem christlichen Glauben gegeben ist, der ja seinerseits in sich selber bereits höchst plural ist. Für die allermeisten Jugendlichen ist die christliche Religion mit ihrer Semantik zur Fremdreligion geworden, die sie vor allem in der Außenperspektive erleben (vgl. Porzelt 1999). Gelebter Glaube und tradiert Glaube, Alltagsreligiosität und tradierte Religiosität divergieren zunehmend. Innenperspektive und Außenperspektive sind schwer auseinanderzuhalten und damit auch die strengen Unterscheidungen zwischen religionskundlichem und konfessionell geprägtem Interreligiösen Lernen, zwischen intra- und interreligiösem Lernen konsistent durchzuhalten (Gärtner 2015, 217–218; vgl. Willems 2011, 216–218).

Kann Interreligiöses Lernen bei allen Teilnehmenden eine ähnliche Kultur von Argumentationen, von Rationalität und Diskurs voraussetzen?

Zeigt sich so die Repräsentationslogik des Interreligiösen Lernens blind für die intrareligiösen Pluralitäten, so werden daneben weitere Leerstellen erkennbar. Diese liegen vor allem in zwei Aspekten:

- Kann Interreligiöses Lernen bei allen Teilnehmenden eine ähnliche Kultur von Argumentation, von Rationalität und Diskurs voraussetzen? Treten etwa christliche, in einem katholischen oder evangelischen Religionsunterricht sozialisierte Schüler/innen mit muslimischen Schüler/innen in Dialog, treffen doch auch divergente Praktiken im Umgang mit religiöser Tradition und heiligen Schriften aufeinander: hier eine eher durch Aufklärung geprägte, dort eine vorrangig am Schrifttext ausgerichtete Lernkultur. Begegnungslernen insinuiert hier eine Symmetrie der diskursiven und handlungstheoretischen Voraussetzungen, die nach bildungssoziologischen Forschungen nicht schlechthin vorhanden ist (Gärtner 2015, 216–217).
- Soziale Heterogenität: Für Interreligiöses Lernen müssten die Sensibilität und die kategoriale Berücksichtigung der sozioökonomischen Bedingungen elementar sein. Nicht nur, dass ohnehin im konfessionellen Religionsunterricht ein massives Gerechtigkeitsproblem besteht, weil die distinkten familiären und sozialen Bedingungen als Faktoren von Benachteiligung relevant sind (vgl. Grümme 2014). Dies fällt für Interreligiöse Lernprozesse besonders ins Gewicht, insofern hier etwa häufig muslimische Kinder aus sozial schwachen Migrantenfamilien mit katholischen Kindern aus teilweise immer noch christlich sozialisierten bürgerlichen Haushalten lernen. Wenn christliche SchülerInnen „in einer nicht zuletzt durch die Aufklärung geschulten Tradition der Glaubensreflexion“ gemeinsam mit muslimischen SchülerInnen aus Traditionen heraus lernen, die in Teilen „eine so geprägte Reflexion ihres Glaubens ablehnen“, wird bereits die suggerierte Symmetrie zwischen den TeilnehmerInnen des Interreligiösen Lernens konterkariert und wird deutlich, in welchem hohem Maße „solche Begegnungen auch Machtstrukturen“ unterliegen (Gärtner 2015, 216). Gleichwohl wird die Sache durch die Interdependenz der einzelnen Faktoren noch diffiziler, heterogener. Die Bildungssoziologie hat die Kurzschlüssigkeit zwischen Migrantenstatus, Benachteiligung und fehlendem schulischem Engagement nachgewiesen. Zwar ist eine Korrelation zwischen Schulform und Migration unbestreitbar: je höher der Abschluss, desto geringer der Grad an Schülerinnen und Schülern mit Migrationshintergrund. Während aber Kinder aus etwa türkischen oder arabischen Migrationskontexten eher schwächere Leistungen und Motivationen zeigen, verhält es sich

bei Kindern aus Asien eher gegenläufig. Daneben besitzt die Einbindung in *peer groups*, aber ebenso die Geschlechtszugehörigkeit erheblichen Einfluss (vgl. Brake/Büchner 2012, 50–52).

Diese Gemengelage deutet auf die Interdependenz und sich teilweise verstärkende Wirkung der unterschiedlichen Dimensionen von Kultur, Religion, sozialer Lage, Geschlecht und zeigt dadurch die Triftigkeit des Heterogenitätsbegriffs für Interreligiöses Lernen. Diese Interdependenz nicht zu berücksichtigen, ließe Interreligiöse Bildung in die Falle des Kulturalismus tappen, der Interreligiöse Bildung auf das Feld der Kultur und der Unterschiede fixiert, damit jedoch an den Mechanismen ihrer immanenten Festschreibungen vorbei sieht. Diese werden bereits in der konkreten Unterrichtsgestaltung mancher Lehrkräfte und deren Erwartungen und habituellen Einstellungen erkennbar. Unzweifelhaft tragen sie durch ihre – durchaus wohlmeinenden – Haltungen, Erwartungen und Suppositionen zur Benachteiligung und Bildungsungerechtigkeit bei (vgl. Mecheril/Vorink 2017, 43–60).

Interreligiöse Bildung tappt schnell in die Falle des Kulturalismus.

Dies zeigt sich exemplarisch auf zwei Feldern: Wenn Lehrer etwa, so das Muster des schulpädagogisch gut erforschten Pygmalioneffekts,

„einen Schüler für sehr begabt halten, widmen sie ihm besondere Aufmerksamkeit, um sein Potential zu fördern. Wenn der Schüler dann besondere Leistungen bringt, hat der Lehrer das Gefühl, dass seine ursprüngliche Einschätzung richtig war, und er unterstützt den Schüler weiter. Wenn Lehrer hingegen vermuten, dass Schüler aus armen Familien generell weniger leistungsbereit und leistungstark sind, könnte der Pygmalion-Effekt sich deutlich negativ auf die Schüler auswirken“ (Evangelische Kirche Deutschland 2006, 65).

Insofern Schüler/innen mit Migrationshintergrund aus sozial schwachen Familien trotz guter Noten die Empfehlung für ein Gymnasium deshalb verweigert wird, weil man ihnen den häuslichen support nicht zutraut, dann ist dies ein Moment von „institutioneller Diskriminierung“ (Brake/Büchner 2012, 113). Diese beruht nicht primär auf den Intentionen der Lehrkräfte, sondern liegt in den Strukturen der Bildungsinstitutionen verankert. Aber genau deshalb kann sich der Religionsunterricht und somit ebenfalls das Interreligiöse Lernen nicht je schon davon frei sprechen –

sondern muss sich selbstkritisch damit auseinandersetzen (Grümme 2015, 197–195).

Solche Festschreibungen und subtilen Suppositionen finden sich zudem in den Erwartungen, die mit der Repräsentationslogik verbunden sind. Sie manifestiert sich bereits dort, wo etwa islamische Kinder muslimische Gebetspraxis im Religionsunterricht einspielen sollen. Um interreligiöses Begegnungslernen zu initiieren, bittet man etwa einen türkischen Schüler in den katholischen Religionsunterricht zur Darstellung muslimischer Gebetsriten. Diese nach schulpädagogischen Forschungen weit verbreitete Didaktik setzt die Zuschreibung von religiösen Praktiken voraus („Als Muslim glaubst Du doch...“) (Schweitzer 2013, 276; Grümme 2017, 53–54). Ein Schüler wird aus der Gruppe der Mitschüler religiös identifiziert und aus der Gruppe der *peers* herausgenommen. In aller Deutlichkeit markiert dies jene Dialektik des Heterogenitätsdiskurses, der im Willen zur Partizipation, zur Anerkennung und Individualisierung zu Zuschreibungen, zu essentialisierenden Festschreibungen, zu Reifizierungen und damit zu „stereotypen Festlegungen“ neigt (Schweitzer 2013, 276). Intentional auf die Würdigung von Differenz angelegt, wird diese zugleich produziert (vgl. Rieger-Ladisch 2017, 27–42).

Der Heterogenitätsdiskurs will Partizipation, Anerkennung und Individualisierung und neigt zugleich zu Essenzialismus, Reifizierung und stereotypen Festlegungen.

Diese Logik, aus der heraus Anerkennungsprozesse sich als „verkennende Anerkennung“ artikulieren (vgl. Bedorf 2010), ist im Interreligiösen Lernen zu erkennen. Zwei Phänomene sollen illustrierend herausgegriffen werden:

Auf ebenso bedrückende wie fast karikierende Weise wird dies auf der Ebene der Materialien und Schulbücher exemplarisch manifest, insofern etwa das Judentum in Schulbüchern als frommes orthodoxes Judentum präsentiert wird, das sich in einem Kippa tragenden und die Gebetsriemen anlegenden jüdischen Jungen verkörpert (vgl. Meyer 2007). Was schulbuchpädagogisch altersgemäßes Einfühlen in die *peers*, was Perspektivenwechsel anzielt, ist doch auf mehreren Ebenen hoch problematisch: auf der Makro-Ebene wird das Judentum als eine Religion gesehen, die sich den Prozessen der Pluralisierung, Individualisierung und Säkularisierung auf eine ganz opake Weise habe entziehen können. Auf der Meso-Ebene des Judentums selber wird dieses als kohärentes Gebilde gezeigt, ohne die inneren Differenzierungen des Judentums auch nur zu erwähnen. Auf der Mikroebene

schließlich wird suggeriert, ein Jude sei ein frommer, orthodoxer Jude, was an den sich beschleunigenden Prozessen der inneren Pluralisierung des Judentums weltweit wie in Deutschland vorbeigeht. In nuce wird an diesem Beispiel die Logik der verkennenden Anerkennung eklatant sichtbar. Sie will Anerkennung motivieren, läuft aber auf Folklorisierung und Stereotypisierung hinaus (vgl. Gärtner 2015, 214–220).

Daneben zeigt sich diese Logik in der Begegnungsdidaktik selber. Bemüht um Authentizität der fremden Religion im Religionsunterricht, weil eine rein kognitive, wissensbasierte Annäherung bereits lernpsychologisch verengt sei und auch den komplexen Dimensionen der Religionen nicht im Ansatz entspreche, greift sie auf die Repräsentationslogik zurück, wenn sie die „authentische Begegnung, in der jede Religion das ihr Eigene sagen und behaupten kann“, als prominenten Ort Interreligiöser Bildung profiliert (Rickers 1998, 126; vgl. Tautz 2007, 160). Wird hierbei aber nicht die Differenz zwischen Alltagsreligiosität, individueller Religiosität und Religion unterschlagen? Wird hier nicht, wie man mit Bernhard Dressler sagen könnte, die immanente Logik der didaktischen Struktur religionsunterrichtlicher Praxis negiert und suggestiv ein „Mythos der Authentizität“ kultiviert (Dressler 2003, 121)? Wie sollen fremdreligiöse Schüler ihre Religion repräsentieren können? Was kann hier eingebracht werden, nach welchen Kriterien werden sie aus dem Kreis ihrer Mitschülerinnen und Mitschüler ausgewählt?

Diese analytischen Perspektiven auf den Diskurs Interreligiösen Lernens machen in einer eindrücklichen Weise deutlich:

- Die hermeneutische Kategorie der Pluralisierung, die bislang das Interreligiöse Lernen dominiert, greift zu kurz. Bisher wurden vor allem religiöse und kulturelle Differenzen hermeneutisch zugrunde gelegt. Ungleichheiten und Wechselwirkungen zwischen Gleichheitsfragen und Anerkennungsfragen, Interdependenzen zwischen Unterschieden und Ungleichheiten blieben zumeist außer Betracht. Pluralisierung als singulären hermeneutisch-analytischen Referenzpunkt zu verwenden, versetzt die Religionspädagogik auf diesem Feld in eine kulturalistische Drift, die sie zwar Unterschiede, aber nicht Ungleichheiten wahrnehmen und reflexiv bearbeiten lässt, und durch die sie deshalb ihre eigenen Postulate der Subjektorientierung im umfassenden Sinn zu unterlaufen droht.
- Zugleich wird die Schwäche des Differenztheorems deutlich, das in der Interreligiösen Didaktik als Grundlage der angemessenen

Wahrnehmung von Fremdheit elementar für die Momente des Perspektivenwechsels und des Dialogs ist. Der Andere wird nicht als Anderer gewürdigt, von dem man sich zu denken gibt, von dem man sich im Glauben irritieren und bereichern lässt. Er wird stattdessen in den Mechanismen der Praxis und der Hermeneutik konstruiert, die sich auf der Linie der bisherigen Argumentation von Foucault her als Mechanismen der Macht qualifizieren lassen. Dagegen sollte, so Joachim Willems, religionspädagogisch in den Blick geraten,

„wie – im Alltag, in den Medien, aber auch durch Angebote zum Interreligiösen Lernen – Kategorien des ‚interreligiös Angemessenen‘ und vor allem des religiös Differenten konstruiert und Zuschreibungspraktiken betrieben werden, die selbst entgegen der Intention der Akteurinnen und Akteure, den religiös Differenten erst zu einem solchen machen und in der Folge stereotypisierend beschreiben und stigmatisieren. Dabei wäre zudem die Frage danach zu stellen, wie der/die/das Andere zugleich in unterschiedlichen Dimensionen (Gender, Ethnizität, soziale Klasse etc.) gemacht wird“ (Willems 2015).

Was demnach der Interreligiösen Bildung fehlt, ist eine selbstreflexive Überprüfung des Diskurses auf seine immanenten Mechanismen der Identifizierung, der verkennenden Anerkennung, der Exklusion, der Macht (Burrichter 2015, 155). Wohl wollen dessen Ansätze mehr oder weniger die Anerkennung der Fremdheit des Anderen als Voraussetzung von Respekt, Toleranz und Dialog würdigen (summierend: Gärtner 2015, 290). Aber diese diskursimmanente Aporie wird übersehen.

3. Aufgeklärte Heterogenität als Perspektive für die Zukunftsfähigkeit des Religionsunterrichts

Mit diesen kurzen Strichen dürfte eines deutlich geworden sein: Will sie ihren eigenen Postulaten der Bildung und Subjektorientierung gerecht werden, muss die Religionspädagogik einen differenzierten Begründungs- und Legitimationsdiskurs führen, der dabei nicht zuletzt die eigene Begriffsarbeit selbstkritisch reflektiert. Sie muss sensibel werden für hegemoniale Tendenzen und für Phänomene von Macht, die in ihr selber dann noch wirksam werden, wenn sie die in ihr normativ eingebrachte sinnstiftende

wie orientierende Tradition eines befreienden Gottes einbringt. Damit wird zugleich die Religionspädagogik bis in ihre grundlagentheoretischen Begründungen angefragt. Das Desiderat des Pluralismusparadigmas besteht in der Unterschätzung der Interdependenz von Identitäts- und Gerechtigkeitsfragen, von Unterschiedlichkeit und Ungleichheit. Sich allein auf religiöse Pluralität, auf kulturelle Identitäten, auf ethnische Hintergründe oder auch auf sozial-ökonomische Ausgangslagen zu fokussieren, würde die vielfältigen Bezüge nicht angemessen erfassen, aus denen heraus die Schülerinnen und Schüler, aber auch die Lehrenden im Religionsunterricht je schon leben. Daher rückt der Heterogenitätsbegriff in den Fokus, der freilich angesichts seiner angedeuteten Defizite als Aufgeklärte Heterogenität fortzuschreiben ist. Eine solche Kategorie ‚Aufgeklärter Heterogenität‘ versucht, den Heterogenitätsbegriff religionspädagogisch fruchtbar zu machen (Walgenbach 2014, 23), ihn aber im Rückgriff auf das Erbe der Kritischen Theorie und der poststrukturalistischen Diskursanalyse im Lichte einer alteritätstheoretischen Bestimmung religionspädagogischer Grundlagentheorie kritisch fortzuschreiben (vgl. Grümme 2017, 63–170).

Das Pluralismusparadigma unterschätzt die Interdependenz von Identitäts- und Gerechtigkeitsfragen, von Unterschiedlichkeit und Ungleichheit.

Diese kritische Fortschreibung erfolgt in zwei Perspektiven:

1. In selbstreflexiver Perspektive analysiert sie kritisch-kontextuell eigene diskursive Praktiken bei der Verwendung des Begriffs ‚Heterogenität‘. Sie zeigt auf, wie wir immer auch gerade im Willen zur Anerkennung und Würdigung von bestimmten Gruppen im Religionsunterricht genau zu deren Typisierung beitragen. Dieses Reifizierungsproblem ist in der Inklusionspädagogik als Ressourcen-Etikettierungsdilemma deutlich geworden und müsste in der Religionspädagogik noch stärker Berücksichtigung finden (Grümme 2017, 206–245).
2. In konstruktiv-hermeneutischer Perspektive liegt ihr Fokus darin, die Aspekte von Gerechtigkeit und Anerkennung, von Differenz und Gleichheit, von Macht und Verschiedenheit, von Ungleichheit und Unterschiedlichkeit in gesellschaftskritischer und machtsensibler Dynamik auf dem komplexen Feld religionspädagogischer Theorie-Praxis-Zusammenhänge kritisch auf einander zu beziehen (Grümme 2015, 15–50). Erst dies lässt beispielsweise die vielfältigen

Dimensionen verstehen, die mit den Reduktionen auf bestimmte Milieus verbunden sind, wie dies die Milieustudien herausarbeiten. Ein weiterführender Beitrag liegt darin, die gegenseitige Dynamisierung der unterschiedlichen Aspekte von Benachteiligung zu betonen. Es leuchtet unmittelbar ein, dass behinderte Kinder aus wohlhabenden Familien ganz andere Kompensations- und Fördermöglichkeiten haben als Kinder aus sozialen und kulturellen Benachteiligungskontexten. Wenn bestimmte offene Lernformen im inklusiven Religionsunterricht favorisiert werden, die Kinder methodendifferent an einem Gegenstand arbeiten lassen, dann haben doch Kinder mit größeren Ressourcen an Unterstützungsmöglichkeiten bessere Teilhabechancen. Dabei sind solche Formen des entdeckenden, eigenverantwortlichen, selbstorganisierenden Lernens auch unter Förderungs- und Benachteiligungsaspekten hoch relevant. Schulpädagogisch gesehen ist nämlich „von einer Individualisierung des Lernens keineswegs voraussetzungslos die Herstellung gleicher Bildungsgelegenheiten für alle zu erwarten“ (Rabenstein/Reh 2013, 240). Schwächere Schüler brauchen eine engere methodische Rahmung. Vorrangig Lernende mit entsprechend hohem kulturellem und ökonomischem Kapital können vom geöffneten Unterricht profitieren. Dagegen können Lernende aus niedrigem ökonomischen Status „tendenziell im traditionellen Klassenunterricht bessere Leistungen erzielen als im geöffneten Unterricht“ und auch ein besseres aufmerksames und zielgerichtetes Arbeitsverhalten entwickeln (Rabenstein/Reh 2013, 242–243). Selbstgesteuertes, konstruktivistisch begründetes Lernen übersieht, dass hiermit jene privilegiert werden,

„die leistungsmotiviert, innengeleitet und individualistisch agieren, kurz: die über ein profiliertes Selbstkonzept verfügen. Alle Formen des selbstgesteuerten Lernens erweisen sich mithin als sozial selektiv, auch wenn das konstruktivistische Pathos der Selbstorganisation darüber hinweghuscht“ (Pongratz 2009, 153).

Der Ertrag der Kategorie Aufgeklärter Heterogenität für religiöse Bildungsprozesse liegt somit nun genau darin, religiöse Bildungsprozesse in der interdependenten Vielfältigkeit ihrer Dimensionen inmitten ihrer materialen und kulturellen, ihrer sozialen und politischen, ökonomischen wie religiösen Rahmungen kritisch und konstruktiv reflektieren zu kön-

nen. Als eine praktische Wissenschaft kann die Religionspädagogik so religiöse Bildungsprozesse normativ orientieren, ohne die Kraft der Praxis für die Theorie zu delegitimieren (Grümme 2015, 70–150). Die vielfältigen Dynamisierungen und Interdependenzen der verschiedenen Differenzen und Ungleichheiten, von Behinderung und Armut, Geschlecht und Migration könnten mit dem Begriff der Aufgeklärten Heterogenität aufeinander bezogen und reflexiv bearbeitet werden.

Der Beitrag der unter den gegenwärtigen Bedingungen reformulierten Kritischen Theorie hierzu liegt darin, diese Interdependenzen noch genauer denken und zugleich kritisch bearbeiten zu können. Dieser geht es um die zentralen interdependenten Konstitutionsbedingungen und Vollzüge von Normativität und Macht, von einerseits normativ bestimmten Lebensvollzügen in Kultur, Religion, Geschichte, Ökonomie und Gesellschaft und andererseits von Macht und Hegemonie.

„Wir sind daran gewöhnt, die Begriffe ‚Normativität‘ und ‚Macht‘ als Gegensatzpaar zu verstehen: Ersterer ist durch rechtfertigende Gründe für unser Denken und Handeln gekennzeichnet, Letzterer durch deren Abwesenheit und die Herrschaft purer Faktizität. So scheint es jedenfalls. Aber genauer betrachtet, muss Normativität auch Macht entfalten, um uns bewegen zu können – und soziale Macht muss, um wirksam zu sein, die Normativität des gesellschaftlichen Lebens, unseres Denkens und Handelns, durchdringen, auch dann, wenn sie nicht gut begründet ist“ (Forst 2015, 74–75).

Die Konfrontation einer solchen Kritischen Theorie mit Foucault eröffnet nun weiterführende Horizonte. Man kann Foucault durchaus vorwerfen, die Mechanismen der Macht so zu verallgemeinern, dass die Spielräume der Subjekte marginalisiert werden. Demnach gibt es exterritoriale Gebiete, gibt es Horizonte, die von der alles in sich bergenden Macht der Diskurse nicht erfasst werden. Bei ihm, so etwa Rainer Forst, sei eher eine neo- als poststrukturalistische Tendenz festzustellen,

„von allumfassenden Wahrheitsregimen (‚Episteme‘) oder Machtkonstellationen (‚Dispositive‘) auszugehen, die wesentlich homogener erscheinen, als sie eigentlich sind. In einer bestimmten historischen Epoche überlagern sich verschiedene religiöse, wissenschaftliche und institutionelle Praktiken, denen bestimmte Formen der ‚Subjektivierung‘ entsprechen; doch diese Formen erscheinen in mehreren Versionen und werden auf vielfältige Weise reproduziert, die Raum für Differenz und Kritik lassen“,

ja auch Möglichkeiten für die Konstituierung einer Gegen-Macht und für Kritik an den diskursiven Praktiken selber (Forst 2015, 74–75). Insofern kommt Rainer Forst zu einer Interdependenz von Normativität und Macht, die auch die Freiheit der Subjekte wahrt. Ohne diese sind weder Autonomie noch Emanzipationsprozesse überhaupt nur zu denken.

Anders als bei Foucault wird dem Subjekt damit ein erheblicher Rang eingeräumt. Demnach gibt es entgegen der holistischen Anmutungen bei Foucault kein lückenlos wirksames System wie auch das Subjekt nie vollständig unfrei ist. Es kann sein, dass das Subjekt sich auch selber hineinverwickeln lässt in die Anmutungen, die ihm das System zuspielt, wodurch es wiederum das System stärkt. Zudem würde das Konzept einer Aufgeklärten Heterogenität selbstwidersprüchlich, wenn es kein Subjekt mehr gäbe, das in Prozesse der Reflexion und Aufklärung eintreten könnte. Von daher hält es an einem Begriff des Subjekts in ganz grundsätzlicher Weise fest, das allerdings alteritätstheoretisch gebrochen gedacht wird. Das Subjekt ist nie mit sich identisch, sondern dem Einbruch des Anderen auch in seiner Freiheit ausgesetzt, die ihrerseits stets in intersubjektiven Konstitutionsprozessen steht (Grümme 2017, 105–160).

Diese gegenseitige Durchdringung von hegemonialen, machtbezogenen Bedingungen einerseits und einer insbesondere vom Wahrheitsanspruch der christlichen Überlieferung her normativ bestimmten Formatierung andererseits ist es nun, die für eine religionspädagogische Profilierung des Heterogenitätsbegriffs höchst relevant ist. Perspektiven von Gerechtigkeit und Anerkennung, von Differenz und Gleichheit, von Macht und Verschiedenheit, von Ungleichheit und Unterschiedlichkeit werden aufeinander in gesellschaftskritischer und machtsensibler Dynamik auf dem komplexen Feld religionspädagogischer Theorie-Praxiszusammenhänge kritisch korrelierbar und reformulierbar (Grümme 2015, 15–50). Damit werden die Ziele einer pluralitätsfähigen Religionspädagogik auf spezifische Weise angeschärft. Heterogenitätsfähig ist eine Religionspädagogik dann, wenn sie die religiöse Wahrnehmungs-, religiöse Sprach-, Urteils- und Handlungsfähigkeit der Subjekte normativ anvisiert. Dies hat sie mit dem Paradigma der Pluralitätsfähigkeit gemeinsam. Was aber stärker ins Gewicht fällt und sie kategorial von dieser unterscheidet ist – erstens – genau diese wechselseitige Bezogenheit von Identitäts- und Gleichheitsfragen, von Anerkennungs- und Gerechtigkeitsfragen und – zweitens – die kritische Selbstreflexivität der eigenen Praxis und Theorie in ihrem jeweiligen Kontext. Denn sie nimmt die eigenen Konstruktionsmechanismen in den hege-

monialen Strukturen und Implikationszusammenhängen in ihrer Dialektik selbstreflexiv kritisch in den Blick.

Folglich verlangt die Kategorie der ‚Aufgeklärten Heterogenität‘ der Religionspädagogik die kritische Selbstreflexion inmitten ihrer kontextuellen Bedingungen und praktischen wie theoretischen Konturierungen ab. Sie fragte nach den Einflüssen von Macht auf das eigene unterrichtliche Handeln. Eine solche Aufgeklärte Heterogenität basiert darauf, die Mechanismen der eigenen Begriffskonstruktionen selbstreflexiv aufzuhellen, die eben immer auch etwas mit Diskursmacht zu tun haben, und diese dann auf die normativen Zielvorstellungen und Orientierungen durch die christliche Tradition zu beziehen. Auf dem Feld des Interreligiösen Lernens, das exemplarisch als Desiderat aufgewiesen wurde, lässt sich dies zeigen. Es kann die eigenen auf Homogenitätsunterstellungen basierenden Praxen in den interreligiösen Lernprozessen kritisch auf deren Exklusionen untersuchen. Die Frage der Methodik wie insbesondere die der Materialauswahl gewinnt vor diesem Hintergrund eine ungeahnte Brisanz bis in Gerechtigkeitsfragen hinein. Denn, wie bereits angedeutet, werden durch die Favourisierung bestimmter Unterrichtsettings doch etwa ohnehin sozial privilegierte Kinder noch weiter begünstigt, was wiederum den Religionsunterricht selber Ungerechtigkeit produzieren lässt (vgl. Grümme 2014). Durch die kritische Insistenz auf einem emphatischen Subjektbegriff freilich wird es zugleich auch möglich, konstruktive und intersubjektive Lernprozesse zu initiieren, in denen die Subjekte gemeinsam und kritisch-selbstreflexiv um die Möglichkeit und Gestalt interreligiöser Begegnungen ringen.

So wird schließlich deutlich: Die Aufgeklärte Heterogenität ist hinreichend selbstreflexiv, weil sie die immanenten Tendenzen des Heterogenitätsdiskurses zu Reifizierung, zu verkennender Anerkennung, zu Essentialisierung und Exklusion kritisch zu reflektieren erlaubt. Dies enthebt sie keineswegs selbst dieser Dialektik. In jeder Stunde, in jeder Planung des Religionsunterrichts wird dies, wie verborgen auch immer, manifest. Aber die Aufgeklärte Heterogenität befähigt dazu, diese Dialektik, in der sie steht, ideologiekritisch aufzuklären und pädagogisch wie didaktisch zu bearbeiten und dies wiederum selbst zum Lerngegenstand werden zu lassen (vgl. Bohl/Budde/Rieger-Ladich 2017). In diesem spezifischen Sinne kann Aufgeklärte Heterogenität zur analytischen, didaktischen und normativen Basiskategorie von Religionspädagogik in den gegenwärtigen Transformationsprozessen werden – und damit zur Kategorie eines zukunftsfähigen Religionsunterrichts inmitten der Dialektik von Macht und Bildung.

Literatur

- Arens, Edmund (2007), Gottesverständigung. Eine kommunikative Religionstheologie, Freiburg i. Br.
- Bedorf, Thomas (2010), Verkennende Anerkennung. Über Identität und Politik, Berlin.
- Bohl, Thorsten/Budde, Jürgen/Rieger-Ladich, Markus (Hg.) (2017), Umgang mit Heterogenität in Schule und Unterricht, Bad Heilbrunn.
- Brake, Anna/Büchner, Peter (2012), Bildung und soziale Ungleichheit. Eine Einführung, Stuttgart.
- Bröckling, Ulrich (2017), Gute Hirten führen sanft. Über Menschenregierungskünste, Berlin.
- Budde, Jürgen (2012), Die Rede von der Heterogenität in der Schulpädagogik. Diskursanalytische Perspektiven, Forum Qualitative Sozialforschung. Forum Qualitative Social Research 2.
- Budde, Jürgen (2013), Einleitung, in: Budde, Jürgen, Unscharfe Einsätze: (Re-)Produktion von Heterogenität im schulischen Feld, Wiesbaden, 7–28.
- Burrichter, Rita (2015), Umgang mit Heterogenität im konfessorischen Religionsunterricht? Anmerkungen zu Optionen und Herausforderungen in einem schulischen Praxisfeld, in: Burrichter, Rita/Langenhorst, Georg (Hg.), Komparative Theologie. Herausforderung für die Religionspädagogik, Paderborn, 141–158.
- Dressler, Bernhard (2003), Interreligiöses Lernen – Alter Wein in neuen Schläuchen? Entwürfe in einer stagnierenden Debatte, Zeitschrift für Pädagogik und Theologie 55, 113–124.
- Emmerich, Marcus/Hormel, Ulrike (2013), Heterogenität – Diversity – Intersektionalität. Zur Logik sozialer Unterscheidungen in pädagogischen Semantiken der Differenz, Wiesbaden.
- Evangelische Kirche Deutschland (2006), Gerechte Teilhabe – Befähigung zur Eigenverantwortung und Solidarität. Eine Denkschrift der EKD zur Armut in Deutschland, Gütersloh.
- Forst, Rainer (2015), Normativität und Macht. Zur Analyse sozialer Rechtfertigungsordnungen, Berlin.
- Foucault, Michel (1987), Das Subjekt und die Macht, in: Dreyfus, Hubert L./Rabinow, Paul (Hg.), Michel Foucault. Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik, Frankfurt a. M., 243–261.
- Foucault, Michel (1991), Die Ordnung des Diskurses, Frankfurt a. M.
- Foucault, Michel (2003), Schriften III, Frankfurt a. M.
- Foucault, Michel (2005), Schriften IV, Frankfurt a. M.
- Gärtner, Claudia (2015), Religionsunterricht – ein Auslaufmodell? Begründungen und Grundlagen religiöser Bildung in der Schule, Paderborn.
- Gärtner, Claudia (2015), Vom interreligiösen Lernen zu einer Lernort- und Altersspezifischen interreligiösen und interkulturellen Kompetenzorientierung. Einblicke in aktu-

elle Entwicklungen im Forschungsfeld „Interreligiöse Bildung“, *Pastoraltheologische Informationen* 35, 281–298.

Grümme, Bernhard (2009), *Religionsunterricht und Politik. Bestandsaufnahme – Grundsatzüberlegungen – Perspektiven für eine politische Dimension des RU*, Stuttgart.

Grümme, Bernhard (2014), *Bildungsgerechtigkeit. Eine religionspädagogische Herausforderung*, Stuttgart.

Grümme, Bernhard (2015), *Öffentliche Religionspädagogik. Religiöse Bildung in pluralen Lebenswelten*, Stuttgart.

Grümme, Bernhard (2017), *Heterogenität in der Religionspädagogik. Grundlagen und konkrete Bausteine*, Freiburg i. Br.

Jergus, Kerstin/Krüger, Jens O./Schenk, Sabrina (2014), *Heterogenität – Zur Konjunktur eines pädagogischen Konzepts? Analysen der Kontingenz, Generativität und Performativität pädagogischer Artikulationen*, in: Koller, Hans-Christoph u. a. (Hg.), *Heterogenität. Zur Konjunktur eines pädagogischen Konzepts*, Paderborn, 149–168.

Kalbheim, Boris/Ziebertz, Hans-Georg (2001), *Unter welchen Rahmenbedingungen findet religiöses Lernen statt?*, in: Hilger, Georg/Leimgruber, Stefan/Ziebertz, Hans-Georg, *Religionsdidaktik. Ein Leitfaden für Studium, Ausbildung und Beruf*, München, 282–297.

Kenngott, Eva-Maria/Englert, Rudolf/Knauth, Thorsten (Hg.) (2015), *Konfessionell – interreligiös – religionskundlich. Unterrichtsmodelle in der Diskussion*, Stuttgart.

Konersmann, Ralf (2015), *Die Unruhe der Welt*, Frankfurt a. M.

Langenhorst, Georg (2016), *Trialogische Religionspädagogik. Interreligiöses Lernen zwischen Judentum, Christentum und Islam*, Freiburg i. Br.

Leimgruber, Stephan (2007), *Interreligiöses Lernen*, München.

Liessmann, Konrad P. (2017), *Bildung als Provokation*, Wien.

Mecheril, Paul/Vorriink, Andrea J. (2017), *Chancengleichheit und Anerkennung. Normative Referenzen im Diskurs um Heterogenität und Bildungsgerechtigkeit*, in: Bohl, Thorsten/Budde, Jürgen/Rieger-Ladich, Markus (Hg.), *Umgang mit Heterogenität in Schule und Unterricht*, Bad Heilbrunn, 43–60.

Meckel, Thomas (2011), *Religionsunterricht im Recht. Perspektiven des katholischen Kirchenrechts und des deutschen Staatskirchenrechts*, Paderborn.

Meyer, Carlo (2007), *Das Bild der anderen. Zur bildlichen Darstellung von fremden Religionen in Büchern für den Religionsunterricht*, in: Lähnemann, Johannes (Hg.), *Visionen wahr machen. Interreligiöse Bildung auf dem Prüfstand*, Hamburg (Pädagogische Beiträge zur Kulturbegegnung), 280–298.

Pongratz, Ludwig A. (2009), *Untiefen im Mainstream. Zur Kritik konstruktivistisch-systemtheoretischer Pädagogik*, Paderborn.

Porzelt, Burkard (1999), *Jugendliche Intensiverfahrungen. Qualitativ-empirischer Zugang und religionspädagogische Relevanz*, Graz.

Rabenstein, Kerstin/Reh, Sabine (2013), *Von ‚Kreativen‘, ‚Langsamen‘ und ‚Hilfsbedürftigen‘. Zur Untersuchung von Subjektpositionen im geöffneten Grundschulunterricht*, in: Dietrich, Fabian/Heinrich, Martin/Thieme, Nina, *Bildungsgerechtigkeit jenseits von Chancengleichheit. Theoretische und empirische Ergänzungen und Alternativen zu ‚PISA‘*, Wiesbaden, 239–258.

- Rainer, Michael J. (2008), Humane Vernunft der „Compassion“ versus „evolutive Systemlogik“? Zur Fremdheit zwischen Neuer Politischer Theologie und sozialwissenschaftlicher Systemtheorie, *Jahrbuch Politische Theologie* 5, 182–208.
- Rendtorff, Barbara (2014), Heterogenität und Differenz. Über die Banalisierung von Begriffen und den Verlust ihrer Produktivität, in: Koller, Hans-Christoph u. a. (Hg.), *Heterogenität. Zur Konjunktur eines pädagogischen Konzepts*, Paderborn, 115–130.
- Ricken, Norbert (2006), *Die Ordnung der Bildung. Beiträge zu einer Genealogie der Bildung*, Wiesbaden.
- Ricken, Norbert/Balzer, Nicole (Hg.) (2012), *Judith Butler: Pädagogische Lektüren*, Wiesbaden.
- Rickers, Folkert (1998), Interreligiöses Lernen. Die religionspädagogische Herausforderung unserer Zeit, in: Gottwald, Eckart/Rickers, Folkert (Hg.), *Vom religiösen zum interreligiösen Lernen. Wie Angehörige verschiedener Religionen und Konfessionen lernen. Möglichkeiten und Grenzen interreligiöser Verständigung*, Neukirchen-Vluyn, 119–138.
- Rieger-Ladisch, Markus (2017), Ordnungen stiften, Differenzen markieren. Machtheoretische Überlegungen zur Rede von Heterogenität, in: Bohl, Thorsten/Budde, Jürgen/Rieger-Ladisch, Markus (Hg.), *Umgang mit Heterogenität in Schule und Unterricht*, Bad Heilbrunn, 27–42.
- Ritter, Werner H. (2006), Religionsunterricht zwischen Staat und Kirche: Rechtliches, Vocatio und Missio, ordentliches Lehrfach, in: Hilger, Georg/Ritter, Werner H. (Hg.), *Religionsdidaktik Grundschule*, München, 122–134.
- Rose, Nadine (2014), „Alle unterschiedlich!“ Heterogenität als neue Normalität, in: Koller, Hans-Christoph u. a. (Hg.), *Heterogenität. Zur Konjunktur eines pädagogischen Konzepts*, Paderborn, 131–148.
- Schambeck, Mirjam (2013), *Interreligiöse Kompetenz. Basiswissen für Studium, Ausbildung und Beruf*, Göttingen.
- Scheilke, Christoph (2001), Zuversicht und Beteiligung. Der Beitrag religiöser Erziehung zur öffentlichen Bildung in der Zivilgesellschaft, in: Zilleßen, Dietrich (Hg.), *Religion, Politik, Kultur. Diskussionen im religionspädagogischen Kontext*, Münster, 159–169.
- Schmidinger, Heinrich/Zichy, Michael (Hg.) (2005), *Tod des Subjekts? Poststrukturalismus und christliches Denken*, Innsbruck.
- Schweitzer, Friedrich (2013), Die Religion des interreligiösen Lernens. Neue Antinomien einer religionspädagogisch-wissenschaftstheoretischen Grundfrage, in: Altmeyer, Stefan u. a. (Hg.), *Religiöse Bildung: Optionen – Diskurse – Ziele*, Stuttgart, 269–278.
- Schweitzer, Friedrich (2014), *Bildung*, Neukirchen-Vluyn.
- Schweitzer, Friedrich (2014), *Interreligiöse Bildung. Religiöse Vielfalt als religionspädagogische Herausforderung und Chance*, Gütersloh.
- Steinkamp, Hermann (2015), *Lange Schatten der Pastoralmacht: Theologisch-kritische Rückfragen*, Münster.
- Tautz, Monika (2007), *Interreligiöses Lernen im Religionsunterricht. Menschen und Ethos im Islam und Christentum*, Stuttgart.
- Thielking, Kai (2005), *Die Kirche als politischer Akteur. Kirchlicher Einfluss auf die Schul- und Bildungspolitik in Deutschland*, Baden-Baden.

Walgenbach, Katharina (2014), Heterogenität. Bedeutungsdimensionen eines Begriffs; in: Koller, Hans-Christoph u. a. (Hg.), Heterogenität. Zur Konjunktur eines pädagogischen Konzepts, Paderborn, 19–44.

Willems, Joachim (2011), Interreligiöse Kompetenz. Theoretische Grundlagen – Konzeptualisierungen – Unterrichtsmethoden, Wiesbaden.

Willems, Joachim (erstellt Jan. 2015), Art.: „Interreligiöse Kompetenz“. [Online] WiRlex. <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/100070/> [30.08.2017].

Christian Ekhart

Big Data und Metadaten

ABSTRACT

Big Data und Metadaten sind insbesondere im Gefolge der zahlreichen Skandale, die sich um Datenmissbrauch entwickelt haben, in aller Munde. Allgemein werden diese Begriffe oft emotional als Gefährdung verstanden. Dieser Beitrag versucht eine allgemein verständliche Begriffsklärung, eine Einschätzung der Situation im Hinblick auf die Potentiale von *Künstlicher Intelligenz* in der Datenverarbeitung und einen kurzen Ausblick auf die mittelfristige Entwicklung zu geben.

Everyone is talking about big data and meta data in the wake of several scandals surrounding the misuse of data. The emotional conversation often paints these terms as a threat. This article aims to provide a universal and comprehensible definition, an assessment of the situation regarding the potential of artificial intelligence in data processing, and an overview of medium-term developments.

| BIOGRAPHY

Christian Ekhart, Dipl.-Ing., ist CEO von icomedias und Principal Consultant mit Schwerpunkt Healthcare und Public Safety. Er war 1995 Gründer einer der ersten Internet-Agenturen in Österreich, wurde mit mehreren österreichischen Staatspreisen ausgezeichnet und war zweimal Microsoft Partner of the Year für Mobile Business Formulare – HybridForms. Er arbeitet für internationale Einrichtungen sowie Verwaltungs-, Polizei- und Katastrophenschutz-Behörden im Bereich vernetzte und mobile Anwendungen mit sicherheitskritischen Daten.

| KEY WORDS

Anonymität; Big Data; Metadaten; Musterbezüge; Profiling

Einleitender Ausblick

Dieser Beitrag tendiert zum Essay, mit vielen Verweisen auf Wikipedia¹, aber er wurde vor dem Hintergrund von 30 Jahren Erfahrung mit Datennetzen, großen Datenmengen und Markttendenzen verfasst. Es geht vornehmlich um eine Betrachtung der letzten Jahre und den Versuch eines Ausblickes, wobei ein solcher – auch bei umfassender Datenlage und reicher Erfahrung – immer risikobehaftet ist.

Sehr oft haben uns in den letzten Jahrzehnten insbesondere technologische Entwicklungen überrascht, die in dieser Form nicht vorhersehbar waren. Daher ist jede Prognose ein Aufzeigen von konkreten Möglichkeiten, ja, Wahrscheinlichkeiten, keineswegs jedoch Sicherheiten – die Geschichte zeigt immer wieder unerwartet große Veränderungen, unerklärbare scheinende Beharrung oder auch enorme Resilienz. Wir sind dabei einer Gleichzeitigkeit unterschiedlichster Eindrücke ausgesetzt, die zum Teil in sich widersprüchlich scheinen, etwa in den gleichzeitigen Erfahrungen der Unverzichtbarkeit mobiler Datenendgeräte und deren zeitraubendem und datensammelndem Potential. Das ist allerdings nichts völlig Neues – seit der Mensch technologische Entwicklungen macht und nutzt, sieht er sich mit diesbezüglichen Dilemmata konfrontiert, die zugleich Chancen und Risiken bedeuten. Oder kurz gesagt: Kognitive Dissonanz ist normaler Bestandteil des Lebens; sie wird am Beispiel von Big Data und Metadaten vielleicht nur besonders deutlich.

Daten und Metadaten

Dass die Menge an Daten enorm und exponentiell wächst, das wissen – und nutzen wir. Die Steigerung der Datenmenge kommt nur zu einem geringen Maß zustande, weil wir mehr „Schriftsteller“ und Produzenten von Content haben oder weil mehr Content ins Digitale gehoben wird, wobei „heben“ durchaus eine Steigerung der Zugänglichkeit und der Verarbeitbarkeit meint.

Nein: Es fallen extrem viel mehr Daten an durch ubiquitäre Digitalisierung und eine ganz extrem gesteigerte Granularität der Datenquellen. Und mit IoT² – dem Internet der Dinge mit Sensoren an allen physischen Enden der Welt – stoßen wir seit wenigen Jahren eine weitere große Dimension auf.

Daten können auch mehr werden: Durch zeitliche und koinzidente Verbindungen zu anderen Daten entstehen Metadaten.

¹ Für tieferes systematisches Eintauchen ist Wikipedia durchaus zu empfehlen; gerade die technischen Beiträge dort sind meist gut recherchiert bzw. redigiert. Außerdem sind dort zahlreiche weiterführende Referenzen zu finden.

² Vgl. https://en.wikipedia.org/wiki/Internet_of_things (oft auch als „web of things“ bezeichnet).

Ich verwende mehrfach in diesem Text als einfache Beispiele elektronische Publikationen, den Kauf von Artikeln im Onlineversand sowie Social Media wie Facebook. Die Anwendbarkeit ist aber universell und real deutlich weiter gefasst.

Ich möchte nun zunächst einige Begriffe so definieren, wie ich sie anwende.

- *Daten*: Das sind „Nutzinhalte“ oder Content, also etwa dieser Artikel.
- *Metadaten 1*: Daten, die diese Nutzinhalt beschreiben. Also beschreibend (Titel, Autor, Datum...), strukturell zuordnend (Hierarchien, Taxonomien, Orte...) und administrativ (Einordnung, Rechte...).
- *Metadaten 2*: Einerseits Daten und Protokolle über die Nutzung (wann erstellt, wann/von wem abgerufen, wie lange wo verfügbar...), andererseits und zusätzlich dazu dynamische Verbindungen zu anderen Daten mit Musterbezügen.
- *Metadaten 3*: Daten über die kollektive (Massen-) Nutzung von Angeboten. Das sind Nutzung, Zustimmung und Ablehnung, Kommentierung, Verweildauern, Re-Publikation etc.
- *Musterbezüge*: Das sind Relationen zu anderen Daten (und Metadaten) aufgrund von ähnlichen oder gegenteiligen Mustern in Daten wie in Metadaten. Als Beispiel sei die bekannte Empfehlung weiterer Produkte bei Amazon genannt. Die Erkennung von Mustern findet oft nicht auf Basis systematischer und vordefinierter kausaler Planung statt. Vielmehr wird Big Data³ dafür genutzt, automatisch Zusammenhänge bzw. Koinzidenzen zu erkennen, vielfach ohne für die „menschliche“ Betrachtung ersichtliche und direkte Kausalität. Musterbezüge können hoch dynamisch sein. Themenverwandte Publikationen zu einem Artikel können beispielsweise laufend erscheinen oder geändert werden Und auch diese Dynamik kann als Protokoll zu weiteren – oft ganz wesentlichen – Metadaten werden.
- *Profilierung*: Das fügt eine weitere Metaebene hinzu. Daten, Nutzung, Nutzer und derlei Bezüge sind sehr unterschiedlich, mitunter nur oberflächlich sehr verschieden, mitunter qualitativ. Profilierung ist eine Art der Klassifizierung und Sammlung für bestimmte Anwendungsfälle. So kommt es zu einer benutzerspezifischen Zuordnung einer Vorliebe für Küchenutensilien und französische Kochbücher beim Stöbern im Angebot von Amazon und in weiterer Folge zu entsprechenden Angeboten.

³ Vgl. https://en.wikipedia.org/wiki/Big_data.

Data Science, Big Data und Business Intelligence

Bis vor wenigen Jahren war die Datenverarbeitung auf überwiegend (für heutige Verhältnisse) geringere Datenmengen und vordefiniert algorithmische Prozesse beschränkt. Das war begründet im Fehlen der (erheblichen) Rechnerkapazitäten – und es war auch nicht am gedanklichen Horizont. Das hat sich grundlegend geändert: Durch deutliche Weiterentwicklungen in der Hardware, zunehmende Vernetzung und dynamische Ressourcen durch Cloud-Computing stehen heute exponentiell erweiterte Möglichkeiten zur Verfügung.⁴

Die Dynamisierung der Ressourcen erweitert die Möglichkeiten im Datenraum exponentiell.

Ohne ersichtliche und direkte Kausalität: Big Data ist die Verarbeitbarkeit und Durchführung dessen mit (sehr!) großen Datenmengen. Sehr große Datenmengen in begrenzter Zeit sind etwa die Betriebs- und Sensordaten der Jet-Triebwerke⁵ eines Verkehrsflugzeuges am Flug über den Atlantik von 10–600 TB in zehn Stunden.

Viele der dabei erfassten Daten weisen keinerlei oder zumindest keine direkte Kausalität mit Ereignissen (wie etwa der Ausfall eines Triebwerkes) auf.

Mit Data Science, Business Intelligence und Maschinenlernen bzw. Künstlicher Intelligenz werden diese Daten und Metadaten analysiert, Muster gefunden und verfeinert, Cluster gebildet und visualisiert. Die dazu verwendeten Systeme sind „lernfähig“, perfektionieren ihre Vorgangsweise also auch laufend. Damit werden mehrere Daten bzw. Daten-Änderungen gesamt zu einer mit einer Eintritts-Wahrscheinlichkeit bewerteten Vorankündigung für ein Ereignis.

Oft tauchen diese Muster auf, bevor diese Information über (eigentlich) primäre Quellen verfügbar wird. Ebenso kann dies Ereignisse vorwegnehmend beeinflussen:

- Thyssen-Krupp⁶ unterzieht Aufzugsanlagen einer zeitnahen vorsorgenden (und damit planbaren = billigeren) Wartung, wenn sich ein Ausfall ankündigt – und vermeidet diesen dadurch.
- Der Musikdienst Spotify spielt den Abonnenten neue Musik vor, die sie hören wollen: Profilierung und das dynamische Nutzungsverhalten anderer Nutzer dieses Profils.

⁴ Nur um die Größenordnung zu verdeutlichen: Ein typischer Heimcomputer der 1980er war der Commodore C64; weit verbreitet, aber bei weitem nicht in jedem Haushalt vorhanden (weltweit wurden ca. 30 Mio. Exemplare verkauft). Die Geräte waren nicht vernetzbar. Heute steht in praktisch jedem Haushalt mindestens ein Gerät, das ca. 3.400mal so schnell ist und fast 250.000mal so viel Speicher hat, nämlich ein Standard-Notebook der aktuellen Generation. Dass Netzwerkfähigkeit aus keinem Endgerät wegzudenken ist, braucht man nicht eigens zu erwähnen.

⁵ Vgl. <http://aviationweek.com/connected-aerospace/internet-aircraft-things-industry-set-be-transformed>.

⁶ Vgl. <https://max.thyssenkrupp-elevator.com/en/>.

- Google erstellt geografische „Heatmaps“ von Grippe-Erkrankungen, und zwar auf der Basis von Suchdaten – deutlich bevor die Patienten zum Arzt gehen, googeln sie ihre eigenen Symptome, was den Suchalgorithmen auffällt.
- Erdbeben tauchen unmittelbar in den Karten von Fitnesstracker-Apps auf, und zwar durch unüblich gehäufte Aktivität in bestimmten Regionen, weil Menschen aufschrecken und sich etwa nachts bewegen.
- Facebook filtert und priorisiert (wenige) Beiträge (vieler) anderer Nutzer auf Basis von Nutzerverhalten und Profilierung.⁷ Amazon macht es ebenso.

Big Data und alles damit ist auch Big Business – und Big Politics.

Profile, Filterblasen und Echokammern

Der unmittelbar sichtbare Vorteil dieser „Datenveredelung“ sind zugeschnittener Content, bessere Vorhersagen (etwa bei Google Maps Navigation im Auto) und weniger Informationsüberfluss bzw. weniger intellektuelle Lese- und Einordnungsanforderung. Big Data weiß, was wir wollen – und hilft uns dabei, es zu finden bzw. präsentiert es uns schon unaufgefordert.

Muster und Profilierungen sind selbstverstärkend – sie fokussieren Inhalte mit jeder entsprechenden Nutzung in zunehmendem Maß.

Das ist nicht vorrangig negativ. Dabei übergehe ich das Datenschutzproblem vorerst bewusst – ob es gut ist, dass außer mir noch andere über Interessen, Vorlieben und Verhalten fast alles weiß, ist ein anderes Thema. Dazu später etwas mehr unter dem Stichwort Selbstbestimmung.

Die Anwendung dieser Muster und Profilierungen birgt ganz wesentlich eine andere Gefahr: Diese Filterung hebt vorrangig vermeintlich gewünschte Inhalte in die Aufmerksamkeit der Nutzer. Und mit jeder Nutzung verfestigt sich dieser Wunsch einerseits für das filternde System – andererseits vielfach für den so versorgten Nutzer.

Sehr vereinfacht formuliert: wer Wiener Schnitzel liebt, wird nur noch mit Gebackenem versorgt. Doch wenn Sie Gemüse lieben, wollen Sie sich vielleicht nicht ausschließlich vegan ernähren...

⁷ Die im Frühjahr 2018 bekannt gewordene Affäre der von Facebook an Cambridge Analytica weitergegebenen Daten ist nur eine Metaform des Grundproblems. Die von Cambridge Analytica angewandten Strategien wurden bzw. werden weiterhin natürlich auch Facebook-intern angewandt.

Komplexer: Meinungen, Denkmuster und Gruppen ähnlich Denkender formieren, verstärken und verfestigen sich durch positiven Zuspruch und durch Abschwächung ausgewogener Information.

Dies wird durch Big Data unterstützt, trifft aber nicht ausschließlich darauf zu. Verglichen mit wenigen (Broadcast)-Medien vor dem Internet-Boom gibt es heute viel mehr oft sehr einschlägige Informations-Quellen und -Produzenten. Eine Selektion und damit letztlich die Filterung erfolgt auch eigenverantwortlich! im Extremfall endet man selbst gefangen in den Echokammern bevorzugter Angebote, wofür man aber letztlich niemandem – außer dem eigenen Selektionsverhalten – die unmittelbare Schuld geben kann.

Erkenntnisse durch Big Data und Machine Learning

Machine Learning⁸ und Künstliche Intelligenz^{9,10} ermöglichen nicht nur das Erkennen bisher unbekannter Zusammenhänge, sondern auch das Finden ganz neuer Lösungsansätze. Dies kann ganz wesentlich zu neuen Erkenntnissen führen. Beispielhaft seien angeführt:

- Aufnahmen bildgebender Verfahren in der Medizin können vorsortiert und auffällige Bereiche darin markiert werden;
- Erkennung von gesellschaftlich anstößigen oder verbotenen Inhalten und die darauf folgende Streichung der betreffenden Inhalte z. B. aus Suchergebnissen oder deren Löschung aus Datenbanken;¹¹
- Überprüfung von Sozialleistungen durch Umfeldanalyse¹² der Bezieher;
- Predictive Policing – Berechnung von z. B. Einbruchswahrscheinlichkeiten oder Autodiebstählen in Parkgaragen und der vermehrten Präsenz von Polizeikräften;
- Predictive Maintenance – vorausschauende Wartung von z. B. Aufzugsanlagen, Flugzeug-Triebwerke.

⁸ Vgl. https://en.wikipedia.org/wiki/Machine_learning.

⁹ Vgl. <https://medium.com/iot-forall/the-difference-between-artificial-intelligence-machine-learning-and-deep-learning-3aa67bff5991>.

¹⁰ Vgl. https://en.wikipedia.org/wiki/Artificial_intelligence.

¹¹ Hier machen wir private Konzerne und Maschinen zu vorsorglichen Wächtern oder sogar Richtern.

¹² Beispiele dafür gibt es etwa in Großbritannien. Hier wird eine Abwägung „Datenschutz vs. berechtigtes Interesse der Gesellschaft“ vorgenommen.

Die Anwendungsmöglichkeiten sind natürlich wesentlich zahlreicher als diese kurze Auflistung.

Die Basis für alles maschinelle Erkennen und Lernen sind große Datenmengen. Die herausragende Eigenschaft von Machine Learning ist die enorme Geschwindigkeit und iterative Anpassung. Mit einem dynamischen Teil des Datenbestandes wird erkannt und gelernt – und dies wird gegen

den übrigen Datenbestand verifiziert. Das erinnert nicht nur an Evolution und Mutation – nein, diese Ansätze werden ganz methodisch verwendet. Die Ergebnisse liegen – ähnlich wie die Produkte evolutiver Prozesse – oft jenseits des menschlich erwartbaren. Es entsteht Neues; und das Neue erschafft möglicherweise bzw. sogar wahrscheinlich selbst noch Neueres. Ein interessantes Beispiel – weil aufgrund der unerwarteten Ergebnisse und der unkontrollierbaren Entwicklung abgeschaltet – ist die autonome Entwicklung einer künstlichen, neuen Sprache¹³ zwischen zwei Botsystemen.

Datensammeln über Dinge, Umwelt und Nutzung

Das IoT – „Internet of Things“ oder das „Internet der Dinge“ ist die großflächige und (oft) sehr detaillierte und hochvolumige Sammlung von Daten. Das können Betriebsparameter und millionenfache Sensorik-Daten eines Jet-Triebwerks auf einem Atlantikflug sein, oder – natürlich in geringerem Umfang – die Messdaten aus einem Personenaufzug. Dazu kommen noch Wetterdaten, Auslastungen, Korrelationen mit Tages- und Wochenrhythmen, Feiertagen etc., verschnitten mit Ereignissen wie Ausfällen und Reparaturen. All das fließt in Muster- und Lernmodelle, die dazu dienen, Ereignisse wie Ausfälle und Schäden von Anlagen vorab zu erkennen und Maßnahmen auszulösen. So kann etwa ein Monteur zu einer Aufzugsanlage geschickt werden, die mit einer hohen Wahrscheinlichkeit in Kürze einen Ausfall haben wird. Diese vorausschauende Wartung erfolgt aber nicht auf einer starren Zeitbasis („alle halben Jahre“), sondern individuell für jede Anlage auf Basis der dort erfassten Daten.

Das Modell kann sehr ähnlich für die Vorhersage von (stark) erhöhten Diebstahlhäufigkeiten von PKWs in Tiefgaragen oder von Haus- und Wohnungseinbrüchen eingesetzt werden.¹⁴

Wie weit sich solche Methoden eventuell selbst wieder bremsen (bedeutet ein verhinderter Einbruch nicht eine Verlagerung an andere und für diesen Zweck besser geeignete Orte und damit eine Änderung des Datenmodells?) ist derzeit noch nicht hinreichend fassbar.

Datensammeln? Das machen wir selbst!

Um bei den polizeilichen Beispielen von Diebstahl und Einbrüchen zu bleiben: auch andere Daten fließen stark in diese Rechenmodelle ein. Aller-

¹³ Vgl. https://www.huffingtonpost.com.au/2017/08/02/facebook-shuts-down-ai-robot-after-it-creates-its-own-language_a_23058978/.

¹⁴ Die filmische Fiktion wird hier von der Wirklichkeit mit technischen Mitteln eingeholt: *Minority Report* (Steven Spielberg, US 2002).

dings sammeln wir selbst diese ergänzenden Daten selbst und stellen sie quasi öffentlich zur Verfügung: Und zwar im Wege der Social Media.

So häufen sich Bilder und Texte über bestimmte Inhalte etwa vor der Bildung von Demonstrationen (etwa im Umfeld der Wall Street-Proteste¹⁵ in New York 2017). Und mit diesen selbst veröffentlichen, weiterveröffentlichen (etwa „Retweets“ auf Twitter oder „teilen“ auf Facebook) sowie mit den Geo-Daten sowie mit der Unterstützung von Bild-/Texterkennung in Fotos entsteht ein zeitnahe Lagebild. Sicherheitsdienste setzen diese Daten, Analysen und Prognosen schon seit mehreren Jahren ein – die Systeme entwickeln sich mit immer mehr Daten teilautonom weiter und erreichen immer bessere Genauigkeiten.

Viele Daten für Profile entstehen als „Nebenprodukte“ fast unbewusst durch die Nutzung von standardmäßig eingerichteten und durchaus nützlichen Services bzw. Apps.

Nicht nur in Social Media „gespiegeltes Leben“ und Verbindungen zu anderen „ähnlichen“ Publikationen und Produzenten („Likes“) sagen sehr viel über die Nutzerinnen und Nutzer aus. Dazu kommt noch die „Selbstvermessung“ durch Dinge wie Fitness-Tracker, regelmäßige Laufstrecken,¹⁶ Gesundheitsdaten und viele mehr. Vielfach sind wir also selbst die Sensoren – und sorgen gleichzeitig für eine strukturierte Publikation dieser Daten.

Mit Funktionen wie Geo-Bezügen etwa auf Bild- und Videomaterial und der Erkennung und Klassifizierung dieser Medieninhalte, entstehen hier weitere Daten (aus dem Bereich Content und Meta).

Datensammeln? Das machen andere!

Die meisten Daten sammeln wir also letztlich selbst, oder stellen sie selbst zur Verfügung. Welche Bahn- oder Flugtickets wir wann mit welchem Zahlungsmittel und welchen Beginn- und Endpunkten wir (für wen) buchen, welche Telefonnummern oder Internet-Adressen wir (wiederholt) abrufen, von wo wir das tun – und welche Arten von Inhalten wir dabei konsumieren – all das geht noch wesentlich ohne detailliertes Wissen über die „echten“ Nutzinhalte oder Motivationen.

Andererseits werden unsere Daten im Alltag ja intensiv „geerntet“. Mautsysteme der Autobahn erkennen KFZ-Kennzeichen und damit Zeit und Ort

¹⁵ Vgl. https://en.wikipedia.org/wiki/Occupy_Wall_Street.

¹⁶ Über häufige und regelmäßige Lauf-Trackings in wenig bewohnten Gebieten konnten unlängst mit hoher Wahrscheinlichkeit die Standorte geheimer Militärstützpunkte „erraten“ werden. Vgl. <https://www.theguardian.com/world/2018/jan/28/fitness-tracking-app-gives-away-location-of-secret-us-army-bases>.

unserer Bewegung, Geschwindigkeitskontrollsysteme ebenso. Wasser- und Stromversorger wissen durch intelligente Zähler „(Smart meter“) immer besser über unser Nutzungsverhalten Bescheid. Banken und Kreditkarten- bzw. Bezahlungsbetreiber kennen unsere Konsumvorlieben ebenso wie der Online-Versandhandel, Auskunftssysteme, Suchmaschinen etc.

Daten aus dem Bereich Gesundheit, Soziales und Risikofaktoren sind für Versicherungen wertvolle Entscheidungsgrundlage für Vertragsabschlüsse.

Hier sammeln andere sehr viele Daten. Und zumindest die Daten im „eigenen Bereich“ sind wertvolle Rohstoffe, die schon gehoben und genutzt oder zumindest systematisch protokolliert und für spätere Verwendung gelagert werden. So kennt Amazon unser Einkaufsverhalten und unsere Vorlieben und reagiert mit zielgerichteten Angeboten hoher Kaufwahrscheinlichkeit und dynamischen Preisen für die (eigene) Ertragsoptimierung. Bei Facebook werden Inhalte und deren Verstärkung mit Werbung verbunden und dynamisch optimiert (wodurch die oben erwähnten „Echokammern“ entstehen). Optimiert ist das alles auf zeitlich (beste „Nutzungsbereitschaft“) und inhaltlich (Bestärkung und offene Aufnahme) optimal angepasste individuelle Ansprache.

Dazu kommen noch Daten aus dem Bereich Soziales, Gesundheit und zu Versicherungsleistungen (die z. B. für Versicherungen hoch relevant für die Entscheidung für oder gegen einen neuen Vertragsabschluss werden können).¹⁷

Sofern (!) wir von allen diesen Daten überhaupt wissen, haben wir heute weitgehend noch selbst die Kontrolle (durch selektive Nicht-/Nutzung von Services), und diese Daten sind derzeit überwiegend auf die jeweiligen Verarbeitungsinself der Anbieter beschränkt. Hinzu kommt die Möglichkeit, auf der Basis des Datenschutzgesetzes und der Datenschutz-Grundverordnung Auskunft über die und Löschung der eigenen Daten zu begehren.

Jedoch: Um solches zu begehren, muss man einerseits wissen, wer über meine Daten verfügt, und diese Firmen müssten im Geltungsbereich der entsprechenden Regulierungen ansässig sein. Beide Fälle sind nicht die Regel. Weiters:

Der sehr weit und einfach geöffnete Zugriff der Finanzämter auf Bankdaten oder von Sicherheitsbehörden auf Telekommunikations-Verbindungsdaten reißt diese Grenzen teilweise ein – derzeit noch auf eher individueller Basis. Begehren wie systematische und verdachtsunabhängige Screenings

¹⁷ Im April 2018 wurde über eine Regierungsvorlage in Österreich die Möglichkeit geschaffen, dass Dritte auf Gesundheitsdaten (die „ELGA“) von Bürgerinnen und Bürgern zugreifen können. Trotz Anonymisierung ist hier dem Missbrauch Tür und Tor geöffnet – das einfache Ersetzen eines Namens mit einer Kennzahl z. B. ist angesichts der heuristischen Möglichkeiten einer maschinellen Analyse nur wenig wirksam. Anonymisierung ist nicht mehr mit einfachen Mitteln zu erreichen. Vgl. <https://www.sn.at/politik/innenpolitik/gesundheitsakte-elga-regierung-will-daten-der-oesterreicher-fuer-forschung-oeffnen-26528515>.

dürfen aber nicht überraschen und werden politisch und wirtschaftlich konsequent betrieben.

Datensammeln, Spurenlesen und Anonymität

Die Nutzung von Anonymisierungssystemen, oder alleine schon die Abschaltung der für das Nutzer-Tracking notwendigen Funktionen ist ebenso ein Metadatum, das bei Nutzung auffällt und erfasst wird. Dazu bedarf ein noch keiner NSA- und Geheimdienst-Kontroll-Phantasie, diese Daten fallen jetzt schon offen an. Auch wenn z. B. bei der Nutzung des TOR-Netzwerkes oder dem Übermitteln stark verschlüsselter Inhalte (wahrscheinlich) nicht bekannt ist, WAS übermittelt wurde, reicht die Informationen über das „sichere Übermitteln“ möglicherweise schon für Änderungen in einem Verdachts-Scoring.

Oft ist die Nutzung nur insofern anonym, als einem Inhalt kein Klarnutzer bzw. Klarname zugeordnet werden kann. Vielfach kann diesen Nutzungen aber ein Identifier, Browser-Fingerprint oder ein ähnliches „wahrscheinlich“ eindeutiges Wieder-/Erkennungsmerkmal zugeordnet werden.

Anonymität hat oft mit (Daten-)Sparsamkeit zu tun. Und Sparen ist unbequem. Zusätzlich kann die beste Sparsamkeit, Tarnung und Anonymisierung mit dem einen Mal umkippen, wenn an einem Punkt der Nutzung Klarname und anonymes Wiedererkenntnismerkmal zusammen auftreten. Bei guten Datensammlungen sind dann alle anonymen Nutzungen auf einmal historisch aufgerollt.

Mit Daten bezahlen – und eine Meinung

Alles kostet etwas – und allermeistens zahlen wir selbst (über Umwege). Zumindest in den meisten Fällen. Es gilt das ökonomische „There ain't no such thing as a free lunch“.¹⁸

Meistens werden vordergründig kostenlose Angebote wie Suchmaschinen, Websites von Zeitungen usw. mit Werbung bezahlt. Diese Werbung macht in erster Linie Sinn, wenn sie zielgerichtet ist – also auf Basis von gesammelten Nutzungs-Metadaten und Klassifizierungen auf diesem oder übergeordneten Werbe-Systemen. „Störungsverminderer“ wie Ad-blocker¹⁹ sind daher nicht sehr beliebt und verhindern oft die kostenlose Nutzung bzw. sind diese Angebote und Websites erst nach einer Abschaltung des Ad-

¹⁸ Vgl. https://en.wikipedia.org/wiki/There_ain%27t_no_such_thing_as_a_free_lunch.

¹⁹ Vgl. <https://techcrunch.com/2018/04/20/adblock-plus-v-axel-springer/>.

Blockers bzw. White-listing²⁰ zugänglich. Das ist Teil einer gegenseitigen Nutzungsübereinkunft – und auch grundsätzlich in Ordnung (wenn es in den AGB klar kommuniziert wird). Schließlich bekommt man ja auch etwas, was man will.

Mitunter ist schon alleine die Sammlung und Anreicherung von Daten für die Nutzung für deren Weitergabe an Werbenetzwerke eine Art der Zahlung. Auch bei Bezahl-Angeboten (die einen Konsum „ohne störende Werbung“ versprechen) ist nicht automatisch sichergestellt, dass nicht ebenso Daten gesammelt werden – eben unter einem anderen Gesichtspunkt und mit anderer Methodik.

Über andere Daten wie persönliche bei Amazon, Twitter oder Facebook – haben wir weitgehend noch die Nutzungskontrolle – auch wenn es zweifellos immer wieder Datenmissbrauch²¹ gibt.

Die Datenschutz-Grundverordnung (DSGVO) räumt dem Nutzer wieder mehr Kontrolle über seine Daten ein, gefährdet aber dadurch die Existenz einiger Services, an die man sich inzwischen gewöhnt hat.

Der Einsatz von Profilierung und zielgerichteter individueller Kommunikation sind – da sei mir eine persönliche Einschätzung erlaubt – nicht geeignet, demokratische Entscheidungen wie die Entscheidung zum Brexit oder die US Präsidentenwahl maßgeblich und anders verändernd zu beeinflussen als es über klassische Massenmedien seit vielen Jahrzehnten möglich ist. Damit ist das nur genauer möglich. Der Rest sind festgelegte demokratische Regeln. Wenn man weitreichend ändernde Entscheidungen für Brexit mit einfacher Mehrheit macht, dann ist das so entschieden – auch wenn ein ohnedies knapper Ausgang dadurch ebenso knapp auch kippen kann.

In letzter Zeit gibt es immer mehr Druck auf die großen Daten-Verarbeiter wie Facebook, keine Daten mehr mit anderen Anbietern zu teilen. Doch dadurch verfestigen sich andererseits exklusive Datenmonopole. Werbung kann daher etwa nur mehr durch Facebook zielgerichtet angeboten werden. Steigende Anforderungen im Datenschutz wie etwa GDPR/EU-DS-GVO²² und die Begrenzung der Weitergabe an Dritte führen zu mehr und besserer Privacy. Wir haben wieder (?) mehr Kontrolle über die Daten. Das bedeutet natürlich auch, dass die Geschäftsmodelle vieler Anbieter so nicht mehr funktionieren – bis auf die großen Anbieter mit hinreichend großen eigenen Dateninseln.

²⁰ Aufhebung des Ad-blockers für dieses Angebot im lokalen Browser.

²¹ Vgl. <https://www.forbes.com/sites/jodywestby/2018/03/27/what-is-amazing-about-the-facebook-cambridge-analytica-story>.

²² Vgl. https://en.wikipedia.org/wiki/General_Data_Protection_Regulation.

Wenn meine Daten mir gehören und oft mit Daten bezahlt wird, könnte ich ja entscheiden, dass ich meine Daten freiwillig teilen möchte. In der Tat passiert genau das etwa im Bereich „Öffentliche Sicherheit“ und „Grenzübertritt“. Bestimmte Daten werden dazu schon ganz offiziell abgeglichen. Für die Einreise in die USA kann von den Sicherheitsbehörden gezielt die Öffnung der eigenen Social-Media Zugänge aufgetragen werden. Diese laufen dann durch ein (KI und Big Data) Screening und Scoring. Ist dabei alles OK, geht es schneller bei der Einreise. Das legitime Sicherheitsinteresse des Staates, die persönliche Bequemlichkeit und der Anspruch auf Privacy haben ein veritables Vereinbarkeitsdilemma.

Zu dieser Freiwilligkeit gibt es seitens des World Economic Forum entsprechende Überlegungen²³ der Systematisierung so eines Screenings.

Ein persönliche Einschätzung und ein Ausblick

Big Data, Künstliche Intelligenz und Machine Learning werden – nach aller Erfahrung der letzten wenigen Jahre – häufiger, genauer und schneller. Damit lässt sich viel erreichen und viele Erkenntnisse deutlich außerhalb traditioneller Erwartungsrahmen gewinnen. Das ist vorerst eine sehr neutrale Tatsache.

Umfang und Geschwindigkeit dieser Entwicklung gehen über alle bisherigen Erfahrungswerte hinaus. Der Vorsprung des menschlichen Geistes wird – quantitativ betrachtet – kleiner und bisweilen schon mit höherer Taktzahl²⁴ überholt; nicht nur durch enorme Rechenkraft zur vielstufigen numerischen Lösung aller möglichen Resultate, sondern durch eigenständig weiter-lernende und optimierte Lösungsansätze: Machine Learning. Ähnlich unvollkommen wie der Mensch, anders, aber ebenso erfolgreich. Das Grundübereinkommen der westlich demokratischen Gesellschaften sind Regeln, Teilhabe, Repräsentation und Gewaltentrennung im Interesse der – nie vollkommenen – Freiheit und Sicherheit. Der Einzelne verzichtet abgesehen von wenigen gesetzlichen Ausnahmefällen auf Gewaltausübung und übergibt diese als Monopol an den Staat. Dieser sorgt im Gegenzug für Sicherheit. Dies wird immer wieder angepasst an geänderte Rahmenbedingungen auf der Basis von neuer Erkenntnisse und und freier mehrheitlicher Entscheidung. Diese Prozesse benötigen Zeit.

Veränderungen werden kommen, und in Bereichen, die wir bisher als nicht betroffen angenommen haben. Roboter haben von Menschen schwere²⁵ und hoch präzise²⁶ sowie repetitive Tätigkeiten übernommen. Sehr erfolg-

²³ Vgl. http://www3.weforum.org/docs/WEF_The_Known_Traveler_Digital_Identity_Concept.pdf.

²⁴ Dies bezieht sich auf einen – letztlich hinkenden – Vergleich: Die parallele Signalverarbeitung im Gehirn kann letztlich nicht mit jener der derzeitigen Computer verglichen werden; diese verwenden daher für AI-Prozesse „brute force“ im Sinne von extrem hoher Taktung.

²⁵ Etwa die Fertigung von KFZ-Teilen, die Tätigkeit von Schweißrobotern etc.

²⁶ Etwa in chirurgischen Behandlungen, so beim Einfräsen von künstlichen Hüftgelenken.

reich – und mit deutlicher Auswirkung auf die Arbeitswelt. Derzeit stehen wir auf der Stufe zur „Denk-Erkennungs-Übernahme“ etwa im Bank- und Versicherungsbereich²⁷ mit künstlich intelligenter Sachbearbeitungsautomation.

Ich knüpfe an die Einleitung an: Wir leben in einer divergenten Welt und haben dennoch angesichts der Unzahl der unterschiedlichen Interaktionsebenen eigentlich erstaunlich wenige Divergenzerfahrungen. In meinem Stamm-Café bevorzuge ich die Bedienung durch das Personal, das mich bereits kennt und das mir ungefragt den Espresso bringt. Doch auch die automatische Musikauswahl meines Streaming-Dienstes funktioniert erstaunlich gut: Beide kennen mich auf je eigene Weise.

Die Geschichte zeigt oft genug unerwartete große Veränderungen, unerklärbare scheinende Beharrung wie auch enorme Resilienz der Gesellschaft. Das bezieht sich auch auf die aktuellen technologischen Entwicklungen, von denen ich nicht jeden Aspekt uneingeschränkt optimistisch sehe, aber dennoch das positive Potential für größer halte als die Gefahren. Oder kurz gesagt: Die kognitive Dissonanz, die wir im Augenblick im Umgang mit Big Data erleben, ist normal, wir nennen das „Leben leben“. Und es kann gut gehen – und besser werden.

²⁷ Vgl. <https://www.bankingtech.com/2018/03/will-ai-replace-humans-in-the-insurance-industry/>.

Georg Vogeler

Religion aus Daten?

Zur digitalen Edition von religiösen Grundlagentexten¹

ABSTRACT

Der Beitrag stellt einige Projekte vor, die gegenwärtig digitale Methoden auf die wissenschaftliche Aufbereitung von Grundlagentexten in den drei monotheistischen Schriftreligionen anwenden: Der New Testament Virtual Manuscript Room des Münsteraner Instituts für Neutestamentliche Textforschung, die digitalen Aufbereitungen der hebräischen Bibel im Westminster Leningrad Project, die dem Aleppo-Codex und dem Codex Sinaiticus gewidmeten Webangebote, die digitale Dokumentation der Schriftrollen vom Toten Meer, die Koranwebseiten alafsisir.com und tanzil.net, der linguistisch annotierte Koran der Universität Leeds sowie das Corpus Coranicum der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften. Sie stehen für die verschiedenen Ansätze, die von kollaborativer kritischer Erschließung mit dem Ziel einer klassischen kritischen Edition über die Dokumentation von einzelnen Textträgern sowie die Aufbereitung als linguistisches Corpus bis zur umfassenden Kommentierung und Erschließung der Texte reichen. Der Beitrag ordnet sie in den Diskurs im Bereich der Digital Humanities zur Frage der digitalen Edition ein und kommt zu dem Schluss, dass digitale Edition die Texte „verdatet“, um die Komplexität ihrer Überlieferung und inhaltlichen Kommentierung zu bewältigen. Er stellt abschließend einige Fragen, wie diese von wissenschaftlichen Fragen getriebene Verdatung und, damit einhergehend, ihre algorithmische Verarbeitung als Voraussetzung für die Rezeption durch den Menschen Konsequenzen für die Funktion der Texte in Theologie und religiöser Praxis haben könnte.

¹ Zu diesem Text haben manche KollegInnen Ideen, Rat und Kritik beigetragen, von denen ich hier dankend die Grazer namentlich nennen will: Roman Bleier, Sara Lang und Hans Clausen. Der intellektuelle Beitrag der Kolleginnen und Kollegen vom Institut für Dokumentologie und Editorik ist nicht namentlich identifizierbar, deshalb sei ihnen pauschal gedankt.

This article presents projects that apply current digital methods in the scientific preparation of primary texts of the three monotheistic religions based on scripture: the New Testament Virtual Manuscript Room at the Münsteraner Institute for New Testament research, the digital preparation of the Hebrew Bible as part of the Westminster Leningrad Project, online resources for the Aleppo Codex and the Codex Sinaiticus, the digital documentation of the Dead Sea Scrolls, the Quran websites altafsir.com and tanzil.net, the linguistically annotated Quran from the University of Leeds, as well as the Corpus Coranicum from the Berlin-Brandenburg Academy of Sciences and Humanities. These represent the different approaches from collaborative critical research working towards a classical critical edition on the documentation of individual text media, and the preparation of a linguistic corpus, to comprehensive annotation and analysis of the text. This article puts these concepts within the discourse on the question of digital editions within digital humanities and concludes that they “digitise” the texts in order to process the complexity of their tradition and the volume of content annotations. The question arises as to what consequences this scientifically driven digitisation and thus the algorithmic process as a precondition for human understanding have regarding the text function in theology and religious practices.

BIOGRAPHY

Georg Vogeler ist Professor für Digital Humanities am Zentrum für Informationsmodellierung der Universität Graz. Er studierte Historische Grundwissenschaften in Freiburg und München und ist Gründungsmitglied des Instituts für Dokumentologie und Editorik e.V. (<http://www.i-d-e.de>).

KEY WORDS

Bibel; Digitale Edition; Digital Humanities; Koran; Scholarly Edition/Kritische Edition

Einleitung

„Buchreligion“ ist eine Bezeichnung für Religionen, die ihre Glaubensinhalte aus textlichen Offenbarungen entnehmen. Sie können dabei auch dem materiellen Träger dieser heiligen Texte sakrale Funktionen zuschreiben. Gerne werden das Judentum, das Christentum und der Islam als Prototypen von Buchreligionen angeführt, auch wenn Friedrich Max Müller (1873, 102–103) in seiner Definition noch Hinduismus, Buddhismus, Zoroastrismus, Konfuzianismus und Daoismus dazu zählte und das für einige aus dieser Liste noch in der grundlegenden Untersuchung des Phänomens „Buchreligion“ von Gustav Mensching (1959, 97–108) galt. Unter diesen haben die drei monotheistischen Buchreligionen gemeinsam, dass sie sich um eine zuverlässige Textgestalt ihrer Grundlagentexte bemühen. Es gibt deshalb in allen drei alte Traditionen systematischer Bewertung von Textvarianz und anderen Fragen der Form des Textes. Dazu zähle ich die Übersetzungsarbeit des Hieronymus, die Leistungen der Masoreten oder die Diskussion der Qirā’āt. Es gibt moderne wissenschaftliche Produkte dieser Bemühungen: z. B. ist der *Nestle-Aland* (Nestle/Aland/Aland 2012, im Folgenden als NA²⁸) eine Handausgabe als Teil des Prozesses der *Editio Critica Maior* des Neuen Testaments. An der kritischen Editionen des Tenach, d. h. der hebräischen Bibel, ist in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts (vgl. Baker 2010, Tov 2013) an drei Orten parallel gearbeitet worden. Schließlich ist auch der Kairiner Koran (Al-Qur’ān 1924) ein Beispiel. Im Falle des Koran muss dabei die Vorsicht walten, dass eine kritische Edition nicht notwendig mit einer historisch-kritischen Textauslegung einhergehen muss. So ist der Kairiner Koran Anstoß für das Bemühen westlicher Forscher (Bergsträßer 1930; Jeffrey 1935) um eine textkritische Edition in den 1930er Jahren gewesen.

Im Folgenden soll es um diese moderne wissenschaftliche Auseinandersetzung mit der Textgestalt gehen, und zwar unter Einsatz digitaler Methoden, also um „digitale Edition“. Auf Grund ihrer textkritischen Traditionen stehen die drei monotheistischen Buchreligionen im Mittelpunkt der Untersuchungen. Ich beschränke mich aber auch deshalb, weil mir aus dem Reichtum der asiatischen Buchreligionen noch keine digitale Edition geläufig ist.²

Spätestens die Markterfolge des Amazon-E-Book-Lesegeräts Kindle und die Diskussion des Feuilletons über die Verdrängung der gedruckten Bücher durch sogenannte E-Books seit 2010 machen deutlich, dass die physische Form eines Buches nicht unbedingt der Codex ist. Wissenschaftliche

² Eine Übersicht über die linguistischen Corpora der Veden gibt das Göttinger Register elektronischer Texte in Indischen Sprachen (GRETEL).

Edition aber ist Teil der wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit der Textgestalt und damit mehr als ein „e-Text“, d. h. eine beliebige elektronische Fassung eines Textes. In den Textwissenschaften hat die Diskussion über von wissenschaftlichen Fragen geleitete digitale Formen von Text schon viel früher begonnen als die Kommerzialisierung des E-Books: Seit den 1970er Jahren ist eine computergestützte wissenschaftliche Edition im Gespräch, in welcher der Text in einer Datenbank aufgeht und die damit umfangreiche Abfragemöglichkeiten bietet. Das Internet hat in den 1990ern die Idee des Hypertexts verbreitet und die Möglichkeiten zum Thema gemacht, externes Material an den Editionstext anzulagern (Sahle 2013: II,1–124). Mit der Durchsetzung von XML als Basiskodierung des WWW am Anfang des Jahrtausends und der Arbeit der Text Encoding Initiative (TEI) seit 1987 hat sich mit XML/TEI auch ein Standard für den Datenaustausch und die Langzeitarchivierung von digitalen Editionen etabliert (TEI 1987–2018). XML/TEI erlaubt es, unabhängig von der äußeren Gestalt von Texten editorische Phänomene mit einem gemeinsamen computerlesbaren Vokabular zu kodieren. Damit wird die Edition von einer einzelnen technischen Lösung abstrahiert. Die ‚digitale Edition‘ ist so eines der älteren Forschungsfelder der sich entwickelnden digitalen Geisteswissenschaften. Sie ist vielleicht auch eines der am besten etablierten: Zusammenfassende Werke wie die von Sahle (2013) und Pierazzo (2015) sind in den Digitalen Geisteswissenschaften sonst nur in der Computerlinguistik zu finden (z. B. Mitkov 2016).

Digitale Editionen haben sich als akzeptiertes Arbeitsmittel neben den klassischen Druckeditionen etabliert.

Damit kann digitales Edieren und die Benutzung digitaler Editionen zu einer sich immer weiter ausbreitenden Praxis werden. Sie verdrängt noch nicht die gedruckten Editionen, auch wenn Dot Porter (2013) und Pascal Sutter (im Druck) in ihren zeitlichen Querschnitten den kontinuierlichen Wandel empirisch nachvollziehbar machen. Es ist Teil dieser Entwicklung, dass die Deutsche Forschungsgemeinschaft ([2016]) in ihren Richtlinien für die Beantragung zur Förderung von wissenschaftlichen Editionen in der Literaturwissenschaft davon ausgeht, dass digitale Methoden angewendet werden, wenn nicht ausdrücklich Gründe dagegen sprechen.

Digitale Methoden werden auch bei der wissenschaftlichen Edition von religiösen Grundlagentexten angewendet. Wo stehen diese im Diskurs über die digitale Edition? Ich möchte im Folgenden einige Projekte solcher Edi-

tionen vorstellen und sie dann in den Stand der Forschung zu digitalen Editionsformen einordnen. Dabei sollte deutlich werden, wie sich digitale Editionsformen von nicht-digitalen unterscheiden. Daraus ergeben sich abschließend Fragen an die TheologInnen der drei Buchreligionen.

Die Editionen

Wie sehen also aktuelle digitale Editionen religiöser Grundlagentexte aus? Die digitale Arbeit des Instituts für Neutestamentliche Textforschung in Münster, die digitale Dokumentation des Codex Sinaiticus, des Aleppo Codex und des Leningrad Codex, die digitale Präsentation der Schriftrollen vom Toten Meer, zwei online verfügbare Aufbereitungen des Korantextes, und schließlich das digitale *Corpus Coranicum* der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften sind dafür prominente Beispiele.

Digitale Editionen erweitern die Arbeitsmöglichkeiten durch medienübergreifende und kommunikative Erweiterungen.

Das Institut für Neutestamentliche Textforschung in Münster arbeitet seit 1959 an der *Editio Critica Maior*, welche die griechische Textgeschichte des ersten Jahrtausends aus einer umfassenden Auswahl von Handschriften aber auch „indirekter“ Textzeugen, d. h. Übersetzungen und Zitate in zeitgenössischer Literatur, rekonstruieren will. Dabei entsteht auch eine digitale Edition, die zunehmend das für die *Editio Critica Maior* gesammelte Material vereinigt. Dieses Material wird zur Zeit für verschiedene digitale Angebote eingesetzt. Der größte Teil wird im „New Testament Virtual Manuscript Transcription Room“ (*NT.VMR*) zusammengefasst, der aufbauend auf Ideen von Ulrich Schmid (2012) und Holger Strutwolf (2011) seit 2009 aufgebaut wird. Im *NT.VMR* können die digitalisierten Handschriften online eingesehen werden. Das sind zunächst primär die in Münster selbst und am Schwesterinstitut in Birmingham gesammelten Handschriften, aber inzwischen auch weltweit verfügbare Digitalisate. Die Bilder sind von unterschiedlicher Qualität und unterliegen teilweise Zugriffsbeschränkungen, wie sie eben von den Institutionen, die die Bilder erstellt haben, vorgesehen sind. Man kann auf der Seite in einem Chat direkt mit gleichzeitig eingeloggten Benutzern über jede Handschrift diskutieren. Zu vielen der Handschriftenbilder gibt es auch schon Transkriptionen, die gemeinsam mit dem Bild angezeigt werden. Registrierte Benutzer können wei-

tere Transkriptionen in einem Online-Editor erstellen, der umfangreich paläographische Phänomene kodierbar macht und dabei TEI-konforme XML-Texte erzeugt (NT.VMR, transcribing).

Diese Dokumentation der handschriftlichen Überlieferung scheint noch keine Edition zu sein, denn ihr fehlt eine editorische Ordnung und Bewertung. Der NT.VMR bietet aber auch Werkzeuge an, die die kritische Beurteilung der Textüberlieferungen unterstützen. Dazu gehören die „Conjectures“, in denen Vorschläge aus der Literatur nachgewiesen sind, wie die entsprechenden Textstellen am besten lauten könnten (NT.VMR, conjectures). Die Liste wird übrigens kontinuierlich aktualisiert, so dass z. B. alleine in der Zeit zwischen Januar und April 2018 107 neue Einträge hinzugekommen sind.

Zur kritischen Edition gehört die Kollation der Vielfalt der Textfassungen. NT.VMR bietet dafür digitale Werkzeuge an, die Text automatisch parallelisieren (NT.VMR, collation). Dabei können die Transkriptionen zunächst normalisiert werden. Die Überlieferungsgeschichte wird aber auch mit der selbstentwickelten kohärenzbasierten genealogischen Methode (Mink 2008; Wachtel 2015) algorithmisch ermittelt. Es gibt parallel dazu auch Experimente mit phylogenetischen Methoden (Carlson 2015).

Im Konzept von Ulrich Schmid beschränkt sich die interaktive digitale Edition nicht auf Transkriptionen oder die Einbindung externer Digitalisate, sondern bietet einen Ort des Austauschs an (Schmid 2012, 305). Die kollaborativen Funktionen des NT.VMR werden deshalb durch ein Forum erweitert. Es zeigt, wie umfangreich die Community ist, die den virtuellen Raum zum Austausch über die Textkritik und Überlieferungsgeschichte des Neuen Testaments nutzt: Seit 2012 haben sich 1.878 Benutzer registriert. 247 von ihnen haben im Forum 1.470 Nachrichten hinterlassen. Sie sind also in regem Austausch miteinander. Eine grobe statistische Übersicht lässt auf ein internationales Publikum schließen (NT.VMR message boards/statistic).

Der NT.VMR kann also als Einblick in die Werkstatt der kritischen Edition, als digitale Plattform für die Editionsarbeit selbst, oder als Werkzeugkasten automatischer Verfahren in der Editionsarbeit betrachtet werden. Das Endziel der *Editio Critica Maior* bleibt erhalten. Das müsste nicht so sein, denn wenn man akzeptiert, dass die digitale Edition einem anderen Paradigma folgt als die klassische Edition, dann könnte auch der NT.VMR als digitale Edition angesprochen werden. Gleichzeitig wird sichtbar, wie die *Editio Critica Maior* und der *Nestle-Aland* sich als Ableitungen der Informationen im NT.VMR verstehen lassen könnten: Die Konjekturendatenbank

ist z. B. in den *NT.VMR* übernommen worden, weil NA²⁸ die Konjekturen im kritischen Apparat nicht mehr verzeichnete. Die Plattform bietet ein Kommentarforum zum NA²⁸ an, bindet also die weitere Öffentlichkeit in die Editionsarbeit mit ein. Die kollaborative Komponente macht aus dem *NT.VMR* eine soziale Edition im Sinne von Siemens et al. (2012). Es sind aber noch keine Auswirkungen dieser Veränderungen auf die *Editio Critica Maior* oder die kritische Studienausgabe erkennbar.

Eine so umfassende gemeinsame virtuelle Heimat hat die hebräische Bibel noch nicht erhalten. Emanuel Tov hat 2003 eine erste Übersicht über elektronische Ressourcen zur Textkritik des Tenach erstellt. Die von ihm zusammengestellten Versionen bezogen sich alle auf den Leningrader Codex und die Biblia Hebraica Stuttgartensis (BHS). Das hat sich bis heute nicht grundlegend geändert. Die elektronischen Ressourcen machen also keinen Gebrauch von der Möglichkeit der digitalen Edition, einen textkritischen Zugang über die vollständige Veröffentlichung der handschriftlichen Zeugnisse zu wählen. Dennoch haben die digitalen Methoden Forschungen in der Textkritik des Tenach inspiriert. Gary D. Martin bezieht sich z. B. in seiner monographischen Analyse der Textvarianz (2010) auf das Verhältnis von Mündlichkeit und Schriftlichkeit. Es begründet eine Mehrdeutigkeit der Texte, die sich unter anderem in den textuellen Varianten niederschlägt. Im Ergebnis bevorzugt er Editionsformen, welche die Multivalenz der Texte in ihrer historischen Form akzeptieren und darzustellen versuchen. Digitale Editionsformen scheinen ihm die Methode der Wahl, und er hebt deshalb die Pläne der Oxford Hebrew Bible, den Druck um eine reich verlinkte elektronische Edition zu erweitern (Hendel 2008, 349), als zukunftsweisend hervor. Aber noch 2013 beschreibt Emanuel Tov die Parallelendarstellung der Textfassungen als nicht realisierten Plan.

Auch die existierenden nicht-digitalen kritischen Editionen des Tenach beruhen zumeist auf dem umfangreichsten Zeugnis der masoretischen Arbeit, dem Codex Leningradensis (Tov 2013). Von diesem gibt es digitalisierte Versionen auf Basis des 1998 erstellten Facsimiles (Freedman et al. 1998) und Farbbilder in den kommerziellen Bibelprogrammen von Accordance (OakTree Software 2017) und BibleWorks (SWORD Project 2017). Viele andere Textzeugen des Tenach sind heute im Zuge von systematischen Digitalisierungsarbeiten der Bibliotheken online zugänglich, wie z. B. die British Library in einer Pressemitteilung 2014 stolz ankündigte (Sims-Williams 2014). Die israelische Nationalbibliothek hat mit *Ktiv* (National Library of Israel 2017–2018) erst 2017 einen Katalog digitalisierter Hebräischer Handschriften in den Bibliotheken der Welt online gebracht,

der in der Rubrik „Bibel“ am 30.3.2018 alleine 746 Einträge auflistete. Im Umfeld der Bibliotheksdigitalisierung etabliert sich gegenwärtig eine Technologie, welche diese dezentrale Digitalisierung in eine dem *NT.VMR* ähnliche Resource überführen könnte. Mit Schnittstellen nach dem Standard des International Image Interoperability Framework (IIIF 2011–2018) ist es möglich, Anzeigeanwendungen wie *Mirador* zu programmieren, die Digitalisate aus unterschiedlichen Quellen im Netz zusammenführen kann (Mirador 2014–2018). Eine solche Technologie im Rahmen digitaler Editionen zu verwenden bedeutet, wie die Kodierung von Texten in XML/TEI, einen Schritt in Richtung Abstraktion des editorischen Modells von einer konkreten technischen Lösung.

Älter ist der Zugang zu den Handschriften über die Präsentation von einzelnen, berühmten Stücken: Das Ben-Zvi-Institut, Jerusalem, hat dem Aleppo Codex 2007 eine eigene Webseite gewidmet, die – mit der inzwischen veralteten proprietären Flash-Technologie – umfassend über die Handschrift informiert und Farbbilder von ihr zugänglich macht. Hier findet also keine kritische oder „eklektizistische“ Edition statt, sondern ein einzelner Textzeuge steht im Mittelpunkt. Schon daran, dass die modernen Editionen der hebräischen Bibel sich bevorzugt auf den Leningrad Codex beziehen, ist erkennbar, dass dabei die textkritische Bewertung der Überlieferung der Digitalisierung vorgängig ist, gewissermaßen sogar auf die textkritische Arbeit der Masoreten im hohen Mittelalter zurückgegriffen wird.

Digitalisierte Editionen machen älteste Codices für Annotationen und für den Arbeitszugriff ohne Gefahr einer Beeinträchtigung des Quellenmaterials verfügbar.

Etwa zur gleichen Zeit ist auch das Neue Testament mit diesem Zugang digital ediert worden. Der Codex Sinaiticus ist im 4. Jahrhundert entstanden und damit die älteste uns bekannte Handschrift, die das ganze Neue Testament enthält, welchem die Septuaginta in einem teilweise beschädigten Teil unter Einschluss nicht-kanonisierter Texte vorangeht. Der Codex ist auf Grund seines Umfangs und seines Alters einer der bedeutendsten Textzeugen des Neuen Testaments. In einem Gemeinschaftsprojekt ist der in der British Library aufbewahrte Hauptteil mit den Fragmenten in der Universitätsbibliothek Leipzig, der Russischen Nationalbibliothek und dem Katharinenkloster am Sinai selbst digital zusammengeführt worden (Tuck/Milne 2007). Hier kommen die etablierten Methoden der digitalen Edition umfassend zum Einsatz, wie z. B. eine ausführlich annotierte Transkrip-

tion in XML/TEI und die Verknüpfungen zwischen Transkription und Facsimiles. Der öffentlichen Bedeutung des Textes angemessen ist es, dass zu den neutestamentlichen Bestandteilen englische Übersetzungen verfügbar sind. Textkritische relevante Stellen sind in der Anzeige farblich markiert. Was im *NT.VMR* als Vorarbeit zur kritischen Edition verstanden wird, ist in diesem Projekt ebenso wie in der digitalen Repräsentation der Aleppo Codex Dokumentation einer Zimelie der Textüberlieferung.

Einen ähnlichen materialistischen Weg über die einzelnen Textzeugen nimmt die digitale Aufbereitung der Schriftrollen vom Toten Meer (Shor 2012–2018). Hier geht es um eine Dokumentation archäologischer Befunde, die primär Bilder der Textfragmente verfügbar macht. Sie werden zunehmend genauer beschrieben, so dass Literatur zu den Stücken, Textinhalte und zu einzelnen auch Transkriptionen vorliegen. Die Handschriften biblischer Texte sind hier also nicht primär Textzeugen aus der Überlieferung des Textes, sondern Teil eines archäologischen Fundes. Die Daten hinter der Anwendung (Bilder, Transkriptionen, Dokumentation) können aber sehr wohl Teil einer kritischen Edition werden. Was in diesen digitalen Repräsentationen mit Fokus auf der Materialität des einzelnen Textzeugen verteilt realisiert wird, hat *NT.VMR* gewissermaßen in einer Webanwendung zusammengeführt.

Die edierten Texte haben natürlich auch eine linguistische Qualität. Der sogenannte *Westminster Leningrad Codex* (Salisbury 2016) ist kein Bild der Handschrift sondern eine präzise Transkription des Codex, die das Team um Stephen K. Salisbury am J. Alan Groves Center for Advanced Biblical Research in Philadelphia mit linguistischen Annotationen versehen und in eine Sprachdatenbank überführt hat. Die XML-Repräsentation des Textes könnte also auch als ein Teildatensatz einer dem Codex Sinaiticus-Projekt vergleichbaren digitale Ressourcen verstanden werden oder in den *NT.VMR* integriert werden. Gleichzeitig ist eine solche Datenbank Teil textkritischer Arbeit, wovon die Zusammenstellung von Emanuel Tov aus dem Jahr 2008 zeugt (Tov 2008, 232–233).

Computerlinguisten arbeiten grundsätzlich gerne mit religiösen Grundlagentexten wegen ihrer kanonisierten Form, intensiven wissenschaftlichen Erschließung und weiten Verbreitung. So liegen z. B. digitale Textcorpora auch für die Veden vor, wie sie das Göttingen Register elektronischer Texte in Indischen Sprachen (GRETIL) nachweist. Linguistisch angereicherten Textsammlungen ist eigen, dass sie zwar eine zuverlässige Textgrundlage benötigen, aber keine eigene Leistung erbringen müssen, diese zu erstellen. Editorische Arbeit ist ihnen also vorgängig.

Auch um den Koran haben sich Corpuslinguisten bemüht, weil er als Referenz für das Hocharabische gilt. An der Universität Leeds ist so mit der Arbeit des Teams um Eric Atwell ein linguistisch annotiertes Corpus des Korans entstanden (Dukes 2009–2017, Atwell et al. 2010; Sharaf et al. 2010; Atwell et al. 2011). Diese Textaufbereitung beruht auf der Kairiner Ausgabe als der kanonischen Form des Korans. Das Corpus ist insofern bemerkenswert, weil es Kernkonzepte des Korans in eine formale Repräsentation bringt, in eine sogenannte „Ontologie“ (Dukes 2009–2017 Ontology). Die Ontologie baut auf der islamischen Koranwissenschaft der *hadīth* und *tafsīr* auf und verbindet sie mit dem Korantext. Eine solche formale Ontologie kennt z. B. Konzepthierarchien, die sachlich verwandte Textstellen auch jenseits ihres Wortlautes zusammenbringt. Es entsteht also nicht nur ein sprachwissenschaftliches Werkzeug, sondern auch computergestützter sachlicher Kommentar.

Jüdische, christliche und muslimische Editionen gehen jeweils mit unterschiedlicher Schwerpunktsetzung an digitale Editionen heran.

In seinem Überblick über Internetressourcen zu den Texten der islamischen Korankommentierung (*tafsīr*) stellte Andrew Rippin im Jahr 2000 fest: „In no case are these e-texts new scholarly editions.“ (Rippin 2000, 5). Immerhin sind seither Onlinere Ressourcen entstanden, welche die 1924 erschienene Kairiner Ausgabe des Korans digital zugänglich machen. Eine besonders umfangreiche ist *altafsir.com*, die zum Text auch ergänzende Informationen wie Rezitationen in mehreren Varianten, Kommentare oder Übersetzungen anbietet. Viele dieser ergänzenden Informationen sind als Datenbanken organisiert, die über die entsprechenden Textstellen im Koran angesteuert werden können, und können so als inhaltlicher Kommentar zum Text gelten. Das Angebot gibt sich als digitale Version der derzeit gültigen Textform (schriftlich wie im Vortrag) und ihrer Kommentierung. Für eine wissenschaftliche Edition fehlt ihr eine Reflexion über die Überlieferung.

Interessanterweise waren die überbordenden Versuche, elektronische Fassungen des Korans online zu stellen, Ausgangspunkt für Bemühungen um seine korrekte digitale Repräsentation (Rippin 2013). Die digitale Welt erzeugte also ein textkritisches Bedürfnis, das in Projekten wie dem erwähnten *altafsir.com* oder dem von König-Fahd-Komplex geförderten *tanzil.net* realisiert wurden (Tanzil Project 2007–2018). Bei der Erstellung des Textes in *tanzil.net* wurden auch digitale Methoden angewendet: OCR-Ver-

fahren, Kontrollen auf Grund von grammatischen und rezitativen Regeln. Erst abschließend haben Menschen den Text an der Fassung des Korans, die der König-Fahd-Complex als Referenz erstellt, geprüft. Auch in diesem Fall konzentriert sich die textkritische Methode darauf, sicherzustellen, dass der Text der Uthmanischen Fassung entspricht. Überlieferungskritische Beobachtungen werden keine gemacht. So beobachtet Andrew Rippin auch noch 2013 (Rippin 2013, 124), dass die digitalen Formen des Koran keine weitere editorische Dokumentation, keine neuen Kommentare oder Werkzeuge zu kollaborativer Forschung anbieten – all das, was die Arbeiten an digitalen Editionen von christlichen und jüdischen Bibeltexten als Fortentwicklung der wissenschaftlichen Editionsmethoden entwickelt haben.

Ganz anders ist der Zugang des *Corpus Coranicum*, das seit 2007 an der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften und der Leitung von Angelika Neuwirth und Michael Marx erarbeitet wird. Es beschreibt sich selbst nicht als digitale Edition, sondern versteht sich als umfassende Dokumentation (Marx 2015, 255). Michael Marx lässt es 2015 noch ausdrücklich offen, ob daraus eine kritische Edition entstünde (Marx 2015, 261). Das Corpus gründet auf der Vision von Gotthelf Bergsträßer und Otto Pretzl, den Kairiner Koran um einen kritischen Apparat zu erweitern, der die Textüberlieferung nachweist (Bergsträßer 1930; Bergsträßer/Pretzl 1938). Bergsträßer und sein Team sammelten Bilder der ältesten Textzeugen des Korans aus den ersten Jahrhunderten des Islam, die den Grundstock der Arbeit des *Corpus Coranicum* bilden. Das digitale Corpus stellt primär die in den Handschriften und in der Literatur dokumentierten Textvarianten zusammen. Daneben gibt es auch ein Faksimile des Kairiner Korans mit Transkription, Transliteration und deutscher Übersetzung. Die Dokumentation des Corpus geht aber weiter: Das Berliner Team arbeitet an einem ausführlichen textkritischen, texthistorischen und literarischen Kommentar, der auch eine Beschreibung der Situativität und Hörererwartung der jeweiligen Textstelle einschließt. Das Corpus sammelt schließlich auch zeitgenössische „Umwelttexte“, die zu jedem Vers Parallelstellen aus persischen, zoroastrischen, christlichen, und assyrisch-aramäischen Texten angibt. Textkritische Arbeit hat sich hier also weiträumig ausgedehnt. Technisch beruht das Projekt auf einer Sammlung von Lösungen (SQL-Datenbank der Lesarten, Beschreibungen der Handschriften und Kommentare in XML/TEI), die das Kategoriensystem der analytischen Arbeit und das Beziehungsgeflecht zwischen den Teilen abzubilden versuchen. Auch wenn das Projekt den Titel „Edition“ verweigert, hat es doch umfang-

reiche Ähnlichkeiten mit den bislang vorgestellten Projekten: Die Masse der Textzeugen wird auch in ihrer bildlichen Form zusammengestellt. Der Text und das Wissen über ihn werden formal beschrieben. Die Präsentation des Materials wird algorithmisch aus den Daten erzeugt, so dass z. B. die Webansicht von der Druckform abweicht. Die Informationen sind durch ihren gemeinsamen Bezug auf den Text des Korans mit einander vernetzt. Das Corpus kann aber auch externe Handschriftendigitalisate und eine auf Zotero.org gepflegte Bibliographie einbinden. Die eigenständige Beurteilung der Überlieferung wird aber nicht im Sinne einer eklektizistischen, historisch-kritischen Ausgabe als Vorbereitung einer definitiven Textfassung verstanden. Eine solche auf Grund des gesammelten Materials zu erstellen, war schon nicht Ziel Bergsträbers.

Die interpretative Rolle der digitalen Editions Methode

„Verdatung“

Die vorgestellten Projekte haben viel gemeinsam. Insbesondere bemühen sie sich alle, auf wissenschaftlich reflektierte Art und Weise den Computer in ihre Arbeit so einzubinden, dass die digitale Edition die Möglichkeiten gedruckter Editionen überschreitet, ohne ihre Qualitätsansprüche aufzugeben. Das gilt für digitale Edition im Allgemeinen auch. Die Unterschiede zum Druck lassen sich an fünf Merkmalen festmachen:

1. Die Menge von Material kann nicht auf eine ökonomische Art und Weise auf Papier zwischen zwei Buchdeckel veröffentlicht werden. Man kann mit dem digitalen Medium z. B. Bilder der handschriftlichen Überlieferung oder eine Vielzahl an kommentierenden Apparaten und Texten veröffentlichen, ebenso wie man die komplexen Abkürzungssysteme der editorischen Informationen z. B. zu den Handschriften unmittelbar an der Verwendungsstelle auflösen kann, wenn sie nicht gar ganz überflüssig werden.
2. Die Befunde am Text und die editorischen Entscheidungen können präziser dokumentiert werden, wenn man sie mit Computercode statt mit den Mitteln eines Buchlayouts beschreibt. Dafür hat sich als Standard die Textannotation mit Hilfe von XML nach den Vorschlägen der Text Encoding Initiative herausgebildet (TEI 1987–2018). Solche Annotationen können die Transkription der Handschriften,

das Ergebnis textkritischer Analysen, aber auch die Linguistik der Texte abbilden.

3. Zum Spektrum der digitalen Edition gehören Methoden, sich von Programmen Vorschläge machen zu lassen, wie z. B. die Berechnung von möglichen Gruppen von Textabschriften auf Grund der Anzahl von Unterschieden. Solche Berechnungen können so komplex gestaltet sein, dass sie bekannte Überlieferungsstambäume reproduzieren können (z. B. Howe/Robinson 1998, weiterführend Andrews/Macé 2015), ihnen also auch zuzutrauen ist, sinnvolle Vorschläge für noch unbekannte Verhältnisse zu machen.
4. Die Digitale Edition erlaubt es, sie in online verfügbares Wissen über Hyperlinks einzubetten. Sie wird vernetzt.
5. Die Arbeitsweise des Edierens wird schließlich durch Werkzeuge verändert, die es ermöglichen, online an der Edition zusammenzuarbeiten. Statt einer lokalen Materialsammlung, die von wenigen Experten verarbeitet wird, können solche „Virtuellen Forschungsumgebungen“ von Wissenschaftlern – und Laien – weltweit benutzt werden. Sie können so das Wissen vieler Experten zusammenführen. Dabei können auch Nicht-Wissenschaftler sinnvolle Beiträge als „Citizen Science“ leisten, wenn es um Aufgaben geht, die leicht erlernt werden können, wie z. B. die Transkription moderner handschriftlicher Texte.

Digitale Editionen verändern den Textbegriff nachhaltig.

Diese Methoden haben Annahmen über die Funktion von wissenschaftlichen Editionen in Frage gestellt, wie z. B. die Notwendigkeit, einen einzigen gültigen Text zu erstellen. Patrick Sahle hat 2013 (Sahle 2013, III:1–89) die grundlegende Konsequenz digitaler Editionsformen als eine Veränderung des Textbegriffes hin zu einem „multiplen Textbegriff“ beschrieben. Je nach Interesse und Materiallage kann der zu edierende Text sehr unterschiedlich aufgefasst werden: Man kann ihn in seiner autorisierten linguistische Form als kritische Ausgabe edieren, seine textuelle Varianz umfassend dokumentieren, oder ihn als individuelle Niederschrift in einer Handschrift einfach nur abfotografieren. Während die Editorinnen sich vor dem Druck einer Edition entscheiden mussten, welche Interpretation von „Text“ sie bevorzugen, kann die digitale Edition alle Formen kodieren und speichern. Erst mit der Umwandlung der Textdaten in eine Präsentationsform – und die kann durchaus auch eine gedruckte Seite auf Papier sein –

trifft man eine Entscheidung für die eine oder andere Textvorstellung. Digitale Editionsmethoden müssen also nicht eine einzelne Interpretation von Text bevorzugen. So können sie auch an etablierten Editionszielen wie z. B. der Erstellung eines textkritisch validierten gültigen Textes festhalten, aber sie ändern den Weg dorthin. Insgesamt entstehen nämlich mit den digitalen Editionen Datenstrukturen und Programme, die einen größeren Anteil der Erfahrung, die man als Editor in der Arbeit mit der Textüberlieferung macht, abbilden als es die Papieredition kann. Der Anteil ist größer nicht nur, weil digitale Methoden mehr dieser Erfahrungen publizierbar machen, sondern auch, weil die Datenstrukturen und Programme mehr Möglichkeiten zur Kodierung haben, also die editorische Arbeit abstrakter machen. Die Entwicklung in den digitalen Geisteswissenschaften verstärkt diese Abstraktion auch dadurch, dass sie die Datenstrukturen und Programme möglichst mit Hilfe offener technischer Standards konzipiert, also unabhängig von Softwareherstellern und Technologiemoden zu werden versucht. Es zählt nicht die technische Einzellösung, sondern die abstrakte Kodierung der Texte, des editorischen Wissens und der editorischen Praxis. Edition wird „verdatet“.

Auswirkung

Wie wirkt sich diese „Verdatung“ auf die religiösen Grundlagentexte aus? Es gibt dazu ein paar Forschungsergebnisse. Jeffrey Siker (2017) beschreibt z. B. welche Auswirkungen der Umgang mit einem digitalen Text in religiöser Praxis haben kann: Das elektronische Medium verändert, wie Menschen mit Text umgehen, und birgt so das Risiko, dass sie Kontemplation verlieren. Dem stehen die praktischen Bequemlichkeiten gegenüber, die dazu führen, dass der Text seinen Platz in einer sich entwickelnden digitalen Kultur findet. Andrew Rippin (2014) schlägt als Interpretation für die breiten Aktivitäten, digitale Formen des Korans zu erstellen, das Bedürfnis von Muslimen vor, den heiligen Text stets verfügbar zu haben. Das Gefühl, ihn mit Geräten wie dem Smartphone überall greifbar und lesbar zu haben, ist Ausdruck seiner Relevanz.

Die wissenschaftlich geleitete Arbeit an der Textgestalt und an der Überlieferung des Textes erhält damit ebenso Relevanz. Auf welcher Textform sollen die E-Books und Smartphone-Apps aufbauen? Wie die Arbeit an *tanzil.net* gezeigt hat, ist textkritische Arbeit nötig, einen richtigen digitalen Text zu erstellen. Dazu können auch digitale Methoden angewendet werden.

Digitales Edieren ist damit grundsätzlich gerechtfertigt. Die Arbeitsweise und ihre Produkte haben aber Wirkungen, die theologisch unterschiedlich bewertet werden können.

Digitale Edition lässt einen Text entstehen, der durch die Beschäftigung mit ihm gemeinschaftsstiftend wird.

Claire Clivaz (2017) hat das jüngst für die protestantische Bibelarbeit zu beschreiben versucht: Neben den Forschungsergebnissen, die einen Wandel vom „Text“ zum „Dokument“ (Peursen 2010) und dem Schrumpfen des Neuen Testaments zum *bibliardion* in den Textmassen des Internets (Clivaz 2014), sieht sie in der Trennung des Textes vom Buch als Medium auch der wissenschaftlichen Auseinandersetzung das Potential, die kritische Edition institutionell zu „deregularisieren“ (Clivaz 2012). Gleichzeitig sieht sie in der kollaborativen Arbeit am Text einen Ausdruck des gemeinsamen Bemühens um den Text als Grundlage der Religion, das sie in der Verbindung einer Umformung des protestantischen Prinzips der *sola scriptura* zu *sola lectura* und der Tradition religiösen Lebens in *koinonia* zusammenfasst. Digitale Edition lässt also einen religiösen Grundlagentext entstehen, der nicht in seiner Eigenschaft als Schriftstück gemeinschaftsstiftend ist, sondern in seiner Beschäftigung mit ihm in der Vielfalt seiner Ausprägungen. Schließlich weist sie noch auf die Möglichkeit des Computers hin, Texte nicht nur als Schrift sondern auch in anderen Medien zu vermitteln. So können z. B. gesprochene Formen des Textes besonderen Erfolg haben. Einige dieser Beobachtungen kann man auch bei den anderen hier besprochenen Grundlagentexten finden. Im Vergleich der drei monotheistischen Buchreligionen sind die Ergebnisse weniger eindeutig. Die digitalen Methoden im Bereich der Edition sind zwar häufig vom Impetus der Dekanonisierung begleitet, es gibt aber ebenso digital gestützte Forschung, die den einen richtigen Text zum Ziel hat. Die Arbeit am *Corpus Coranicum* muss nicht in eine Dekanonisierung des Uthmanschen Korans münden, sondern kann die schriftliche und mündliche Überlieferung davon unabhängig kontextualisieren: Lernen wir nicht eher etwas über die menschliche Beschäftigung mit der göttlichen Offenbarung in ihrer Frühzeit als über die Historizität des Korans?

Nicht erst der Computer hat die mündlichen Formen der Textpräsentation im Islam zum Teil der wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit der Gestalt des Korantextes gemacht. Die digitale Edition formalisiert vielmehr den Text in seinem Facettenreichtum, indem sie ihn in einem in der Grund-

lage binären, also diskret arbeitenden Modell abstrahiert. Der Text wird zu einer Datenstruktur.

Kann ein Text, der in einem theologischen Lehrgebäude an einem bestimmten Platz steht, überhaupt digitalisiert werden?

Damit stellen sich ganz andere Fragen, zu denen die Theologie Stellung nehmen wird. Kann der Text von seiner Position im theologischen Lehrgebäude überhaupt digitalisiert werden? Ist die Umwandlung in Daten zulässig und möglich? Digitale Koranausgaben bemühen sich z. B. um eine richtige Typographie. Sie reduzieren den Text also nicht auf eine Sequenz von numerischen Symbolen, die abstrakte Buchstabenformen beschreiben, sondern sorgen auch für Algorithmen, die den Text angemessen visuell darstellen.

Die vorgestellten digitalen Editionen werden auf jeden Fall eines tun: sie werden die Grundlagentexte nicht nur im autorisierten linguistischen Code als Daten verfügbar machen, sondern auch in ihrer Überlieferung. Durch die Vernetzungsmöglichkeiten digitaler Edition ist diese Entwicklung auch unabhängig davon, dass sich einzelne Aktivitäten, wie z. B. die von *tanzil.net*, auf die Erstellung eines einzigen, richtigen Textes konzentrieren, denn die digitale Überlieferungsdokumentation des *Corpus Coranicum* ist ja gerade an den autorisierten Korantext gebunden. Ich denke, die Überlieferung ist in diesem Kontext nicht als Konkurrenz zum richtigen Text zu verstehen, sondern als Spuren der religiösen Praxis der Gemeinschaften. Müßte sich die digitale Edition also nicht darauf konzentrieren, diese Spurenhaftigkeit anschaulich zu machen? Wäre es vielleicht ihre theologische Aufgabe, der historischen religiösen Praxis nachzugehen und zu erklären, in welchen menschlichen Gemeinschaften die Handschriften entstanden sind und wie sie dort benutzt wurden? Oder könnten sie Vorschläge machen, was die stemmatologische Verwandtschaft, die mit automatischer Kollation ermittelt wird, für die Offenbarung der religiösen Texte bedeutet? Die „Verdatung“ der Texte hat eine weitere grundlegende Konsequenz: Wie David C. Parker schon 2003 beobachtet hat, sind die Texte damit nur noch vermittelt zugänglich. Jede Benutzeroberfläche beruht auf Algorithmen – und mit van Zundert/Andrews (2018) muss man auch akzeptieren, dass schon eine „pure“ Präsentation als Datenstrom eine algorithmische Verarbeitung ist. Diese Verarbeitung kann nur sehr einfach sein, wenn es z. B. um das Kopieren der Bits von einem Datenträger auf eine andere Peripherie geht. Der Einfluss von Algorithmen, die die numerischen Symbole in vi-

suellen Code am Bildschirm umwandeln, ist schon deutlicher. Die von Sinker (2017, 209–238) analysierte Bibelsoftware liefert andere Erfahrungen vom Text als die Benutzungsinterfaces der kollaborativen Editonsumgebungen. Die Programmschritte der CBGM von Mink und Wachtel (Mink 2008; Wachtel 2015) ordnen die Textzeugen anders als die phylogenetische Analyse von Carlson (2015). Die entscheidende Frage ist dabei nicht, ob die von den Forscherinnen entwickelten Algorithmen und Kodierungen wissenschaftlich überzeugend sind. Die eigentliche Frage ist, was mit der Offenbarung passiert, wenn ihre Textform umgerechnet wird, wenn die Maschine aus ihr etwas zu gewinnen versucht. Das drängt sich besonders dann auf, wenn man die aktuellen Entwicklungen zum maschinellen Lernen als Gegenwart oder wenigstens nahe Zukunft des Umgang mit den verdateten Grundlagentexten betrachtet: Im Projekt HumaReC wird z. B. mit den Forschungsergebnissen des READ-Projektes experimentiert (HumaReC 2016–2018; Clivaz et al. 2017a und 2017b), das dazu führen könnte, dass Computer Bibelhandschriften automatisch transkribieren – die Maschine also zum „alphabetischen Leser“ wird (Olender 2017, 190–192). Die Fähigkeiten von Software, menschliche Sprache zu imitieren, lassen es möglich erscheinen, dass die Maschine den Koran rezitiert – auch in einer Form, wie sie laut Zeugnis der Handschriften im ersten islamischen Jahrhundert vorkam. Könnten maschinelle Lernverfahren nicht auch das Textcorpus talmudischer Interpretationen benutzen, um aus den Textdaten des Tenach neue Interpretationstexte zu generieren? Mit der Koranontologie von Kais Dukes (Dukes 2009–2017 Ontology) kann der Computer schon jetzt aus dem Datenpool des Grundlagentexts Schlüsse ziehen – Schlüsse, die denen der Schriftgelehrten, Reformatoren und Häretiker in der Geschichte der Religionen ähnlich sind? Die Verdatung der Grundlagentexte in ihrer digitalen Edition lässt dann vieles möglich erscheinen – auch dass sich Theologie mit maschineller Häresie und Orthodoxie beschäftigen müssen wird.

Literatur³

Aleppo Codex (2007), <http://aleppocodex.org/>.

Al-Qurʾān (1924), Al-Qurʾān al-karīm bi-r-rasm al-ʿuṣmānī bi-riwāyat Ḥafṣʿan ʿĀṣim, Kairo 1342, Dū l-ḥiġġa.

Andrews, Tara/Macé, Caroline (Hg.) (2015), Analysis of Ancient and Medieval Texts and Manuscripts. Digital Approaches, Turnhout: Brépols (Lectio 1).

Atwell, Eric/Brierley, Claire/Dukes, Kais/Sawalha, Majdi/Sharaf, Abdul-Baqee (2011), An Artificial Intelligence Approach to Arabic and Islamic Content on the Internet. Proceedings of 3rd National Information Technology Symposium Riyadh, Saudi Arabia. DOI: 10.13140/2.1.2425.9528.

Atwell, Eric/Dukes, Kais/Sharaf, Abdul-Baqee/Habash, Nizar/Louw, Bill/Abu Shawar, Bayan/McEnery, Tony/Zaghouani, Wajdi/El-Haj, Mahmoud (2010). Understanding the Quran. A new Grand Challenge for Computer Science and Artificial Intelligence, in: Grand Challenges for Computing Research. British Computer Society Workshop. Edinburgh: Edinburgh University.

Baker, David L. (2010), Which Hebrew Bible? Review of Biblia Hebraica Quinta, Hebrew University Bible, Oxford Hebrew Bible, And Other Modern Editions, Tyndale Bulletin 61, 2, 209–237.

Bergsträßer, Gotthelf (1930), Plan eines Apparatus Criticus zum Koran, München: Bayerische Akademie der Wissenschaften.

Bergsträßer, Gotthelf/Pretzl, Otto (1938), Die Geschichte des Korantexts, Bd. 3, Leipzig: Dietrich, 2. Aufl.

Carlson, Stephen C. (2015), A Phylogenetic Approach to New Testament Textual Criticism, Paper DH 2015, Lausanne. http://www.tfinney.net/DH2015/SCarlson/SC_slides.pdf.

Clivaz, Claire (2017), Die Bibel im digitalen Zeitalter. Multimodale Schriften in Gemeinschaften, Zeitschrift für Neues Testament 20, 35–57.

Clivaz, Claire/Schulthess, Sara/Chasapi, Anastasia (2017), HumaReC: Continuous Data Publishing in the Humanities, ERCIM News 111, 21–22.

Clivaz, Claire/Schulthess, Sara/Sankar, Martial (2017), Editing New Testament Arabic Manuscripts on a TEI-base: fostering close reading in Digital Humanities, Journal of Data Mining and Digital Humanities, Special Issue on Computer-Aided Processing of Intertextuality in Ancient Languages, 1–6.

Codex Cairensis: Facsimile 1971. <http://www.seforimonline.org/seforimdb/pdf/266.pdf>.

Deutsche Forschungsgemeinschaft ([2016]), Förderkriterien für wissenschaftliche Editionen in der Literaturwissenschaft. http://www.dfg.de/download/pdf/foerderung/antragstellung/forschungsdaten/foerderkriterien_editionen_literaturwissenschaft.pdf.

Dukes, Kais (Hg.) (2009–2017), The Quranic Arabic Corpus. <http://corpus.quran.com/>.

Elliger, Karl/Rudolf, Wilhelm (Bearb.) (1990), Biblia Hebraica Stuttgartensia, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 4. Aufl.

Freedman, David Noel/Beck, Astrid B./Sanders, James A. (Hg.) (1998), The Leningrad Codex. A Facsimile Edition, Grand Rapids: Eerdmans u. a. Digitalisierte Version: [https://openlibrary.org/works/OL16105687W/The_Leningrad_Codex_\(Codex_Leningradensis\)](https://openlibrary.org/works/OL16105687W/The_Leningrad_Codex_(Codex_Leningradensis)).

³ Alle Links wurden am 15.4.2018 überprüft und, wo die Anwendung das zulässt, mit dem Webarchivierungsdienst von <http://web.archive.org> gespeichert. Deshalb entfällt die individuelle Angabe des Termins der Einsichtnahme.

GRETIL: Göttingen Register of Electronic Texts in Indian Languages. <http://gretil.sub.uni-goettingen.de/gretil.htm#Veda>.

Hendel, Ronald (2008), The Oxford Hebrew Bible. Prologue to a New Critical Edition, *Vetus Testamentum* 58, 324–351.

Howe, Christopher J./Robinson, Peter/Barbrook, Adrian C./Blake, Norman (1998), The phylogeny of The Canterbury Tales, *Nature* 394, 839.

HumaReC (2016–2018), Humanities Research and Continuous Publication. A Digital New Testament Test Case, realized by Clivaz, Claire; Schulthess, Sara; Chasapi, Anastasia. <https://humarec.org/>.

IIIF (2011–2018), International Image Interoperability Framework. <http://iiif.io>.

Jeffrey, Arthur (1935), Progress in the Study of the Qu'ran Text, *The Muslim World* 25, 1, 4–16.

Martin, Gary D. (2010), Multiple Originals. New Approaches to Hebrew Bible Textual Criticism, Atlanta: Society of Biblical Literature (Text-Critical Studies 7).

Marx, Michael Josef (2015), Korantext als Herausforderung. Zur Dokumentation des Korantextes durch das Akademievorhaben ‚Corpus Coranicum‘ der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften, in: Dane, Gesa/Jungmayr, Jörg/Schotte, Marcus (Hg.), Wege zur Weltliteratur. Komparatistische Aspekte der Editionswissenschaft, Berlin: Weidler (Berliner Beiträge zur Editionswissenschaft), 253–278.

Mensching, Gustav (1959), Die Religion. Erscheinungsformen, Strukturtypen und Lebensgesetze, Stuttgart: Curt Schwab.

Milne, Ronald/Tuck, John (Hg.) (2007), Codex Sinaiticus. <http://www.codexsinaiticus.org/>.

Mink, Gerd (2003), Was verändert sich in der Textkritik durch die Beachtung genealogischer Kohärenz?, in: Weren, W./Koch, D.-A. (Hg.), Recent Developments in Textual Criticism. New Testament, other Early Christian and Jewish Literature, Assen: Royal Van Gorcum (STAR 8), 39–68.

Mirador (2014–2018), Version 2. <http://projectmirador.org/>.

Mitkov, Ruslan (Hg.) (2016), The Oxford Handbook of Computational Linguistics, Oxford: Oxford University Press, 2. Aufl.

Müller, F. Max (1873), Introduction into the Science of Religion. Four lectures delivered at the Royal Institution with two essays on false analogies, and the philosophy of mythology, London: Longmans, Green.

National Library of Israel (Hg.) (2017–2018), Ktiv. The International Collection of Digitized Hebrew Manuscripts. <http://web.nli.org.il/sites/NLIS/en/ManuScript/>.

Nestle, Eberhard/Aland, Barbara/Aland, Kurt (2012), Novum Testamentum Graece, hg. von Holger Strutwolf, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 28. Aufl.

Neuwirth, Angelika (2014), Koranforschung – eine politische Philologie? Bibel, Koran und Islamentstehung im Spiegel spätantiker Textpolitik und moderner Philologie, Berlin u. a.: De Gruyter (Litterae et Theologia 4).

NT.VMR: New Testament Virtual Manuscript Room, Münster: Institut für Neutestamentliche Textforschung. <http://ntvmr.uni-muenster.de/>.

OakTree Software Inc (2017), Accordance, version 12.

- Olender, Maurice (2017), *Un fantôme dans la bibliothèque*, Paris: SEUIL.
- Parker, David C. (2003), Through a Screen Darkly: Digital Texts and the New Testament, *Journal for the Study of the New Testament* 25, 4, 395–411. DOI: 10.1177/0142064X0302500401.
- Pierazzo, Elena (2015), *Digital Scholarly Editing*, Farnham et al.: Ashgate.
- Porter, Dot (2013), Medievalists and the Scholarly Digital Edition, *Scholarly Editing* 34. <http://scholarlyediting.org/2013/essays/essay.porter.html>.
- Rippin, Andrew (2000), The study of tafsīr in the 21st century. E-texts and their scholarly use, *MELA Notes* 69–70. <http://www.mela.us/wp-content/uploads/2016/05/MELA-Notes-69-70-Fall-1999-Spring-2000.pdf>.
- Rippin, Andrew (2013), The Qur’ān on the Internet. Implications and Future Possibilities, in: Hoffman, T./Larsson, G. (Hg.), *Muslims and the New Information and Communication Technologies*, Dordrecht: Springer Netherlands (Muslims in Global Societies Series 7), 113–126. DOI: 10.1007/978-94-007-7247-2_7.
- Sahle, Patrick (2013), *Digitale Editionsformen. Zum Umgang mit der Überlieferung unter den Bedingungen des Medienwandels*, 3 Bände, Norderstedt: Books on Demand (Schriften des Instituts für Dokumentologie und Editorik 7–9).
- Salisbury, Stephen K. (2016), *Westminster Leningrad Codex, Version 4.20*, J. Alan Groves Center for Advanced Biblical Studies. <https://www.tanach.us/>.
- Schmid, Ulrich (2012), Thoughts on a Digital Edition of the New Testament, *Lire dmain*, hg. von Claire Clivaz u. a., Lausanne: Presses polytechniques et universitaire romandes, 299–306.
- Schorch, Stefan (2013), A Critical editio maior of the Samaritan Pentateuch. State of Research, Principles, and Problems, *Hebrew Bible and Ancient Israel* 2, 100–120.
- Sharaf, Abdul-Baqee/Atwell, Eric/Dukes, Kais/Sawalha, Majdi/Al-Saif, Amal/Sharoff, Serge/Markert, Katja/Al-Sulaiti, Latifa/Abu Shawar, Bayan/Abbas, Nora/Roberts, Andy (2010), *Arabic and Quranic Computational Linguistics Projects at the University of Leeds. Proceedings of the Workshop on Increasing Arabic Contents on the Web*, organized by Arab League Educational, Cultural and Scientific Organization (ALECSO), Damascus, Syria. <http://eprints.whiterose.ac.uk/81629/>.
- Shor, Pnina (Hg.) (2012–2018), *The Leon Levy Dead Sea Scrolls Digital Library*, Isreal Antiquities Authority. <https://www.deadseascrolls.org.il>.
- Siemens, Ray/Timney, Meagan/Leitch, Cara/Koolen, Corina/Garnett, Alex (2012), Toward modeling the ‘social’ edition. An approach to understanding the electronic scholarly edition in the context of new and emerging social media, *Literary and Linguistics Computing* 27, 4, 445–461.
- Siker, Jeffrey S. (2017), *Liquid Scripture. The Bible in a Digital World*, Minneapolis: Fortress Press.
- Sims-Williams, Ursula (2014), 45 Hebrew manuscripts go digital, in: *British Library (Hg.), Asian and African studies blog*, 10th April 2014. <http://britishlibrary.typepad.co.uk/asian-and-african/2014/04/45-hebrew-manuscripts-go-digital.html>.
- Stiller, Alexander (2002), *Scholars Are Quietly Offering New Theories of the Koran*, *The New York Times*, Saturday, 2 March 2002. <http://www.nytimes.com/2002/03/02/arts/scholars-are-quietly-offering-new-theories-of-thekoran.html?pagewanted=all&src=pm>.

Strutwolf, Holger (2011), Der „New Testament virtual manuscript room“. Eine Online-Plattform zum Studium der neutestamentlichen Textüberlieferung, *Early Christianity* 2, 2, 275–277. DOI: 10.1628/186870311795777382.

Sutter, Pascale (im Druck), Auswertung der Bestandesaufnahmen der laufenden historischen Editionsprojekte in der Schweiz (2002, 2007 und 2014), in: Sutter, Pascale/Zala, Sacha (Hg.), *Historische Editionen im digitalen Zeitalter. Les éditions historiques à l'ère numérique: Bestandesaufnahme und Ausblick. État des lieux et perspectives* (Itinera 41). Vorabveröffentlichung: <https://hcommons.org/deposits/item/hc:18923/>. DOI: 10.17613/M60297.

SWORD Project (2017), BibleWorks, version 10.

Tanzil Project (2007–2018), Tanzil – Quran Navigator. <http://tanzil.net/>.

TEI (1987–2018), Text Encoding Initiative. <http://tei-c.org>.

Tov, Emanuel (2003), Electronic Resources Relevant to the Textual Criticism of Hebrew Scripture, *TC: A Journal of Biblical Textual Criticism* 8. <http://rosetta.reltech.org/TC/v08/Tov2003.html>.

Tov, Emanuel (2008), The Use of Computers in Biblical Research, in: ders., *Hebrew Bible, Greek Bible, and Qumran. Collected Essays*, Tübingen: Mohr Siebeck (Texts and Studies in Ancient Judaism), 228–246.

Tov, Emanuel (2013), Modern Editions of the Hebrew Bible, in: Paget, J. C./Schaper, J. (Hg.), *The New Cambridge History of the Bible, Volume I: From the Beginnings to 600*, Cambridge: Cambridge University Press, 365–385.

Wachtel, Klaus (2015), The Coherence Method and History, *TC* 20. <http://rosetta.reltech.org/TC/v20/TC-2015-CBGM-history.pdf>.

Winther-Nielsen, Nicolai (2017), Interactive Tools and Tasks for the Hebrew Bible, *Journal of Data Mining & Digital Humanities*, October 27, Special Issue on Computer-Aided Processing of Intertextuality in Ancient Languages. <https://jdmhdh.episciences.org/4003> und <https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-01287195v4>.

Christian Wessely

Die Macht der Daten

ABSTRACT

„Die Macht der Daten“ scheint in der Informationsgesellschaft naturgemäß enorm groß zu sein. Aber was ist denn überhaupt „Macht“? Und was genau sind denn die „Daten“, von denen in diesem Zusammenhang die Rede ist? Daten sind doch keine Subjekte und können daher keine Macht ausüben. Inwiefern man diese Wendung dennoch berechtigt gebrauchen kann, versucht dieser Beitrag darzulegen, der mit einem Ausblick auf das bemerkenswerte Verselbständigungspotential der Datenwelt mit allen ihren beunruhigenden Aspekten schließt.

“The power of data” naturally appears to be the dominant force within an information-based society. But what is power? And what exactly is data in this context? Data is no conscious entity and thus cannot exercise power. This article attempts to show how “the power of data” is nevertheless a valid concept before giving an overview on the enormous potential of data developing a life of its own with all its worrisome consequences.

DEUTSCH

ENGLISH

| BIOGRAPHY

Christian Wessely ist außerordentlicher Universitätsprofessor für Fundamentaltheologie an der Universität Graz. Seine Arbeitsschwerpunkte sind interaktive/audiovisuelle Medien, Informationstechnologie, Diakonat und Wissenschaftstheorie.

| KEY WORDS

Big Data; Daten; Digitalisierung; Gestaltungsmacht; Künstliche Intelligenz; Macht

Die Digitalisierung der Gesellschaft ist ein gern – und meist missverständlich – gebrauchtes Schlagwort, das einen unausweichlichen Wandel signalisiert, der unser Weltverständnis und damit einhergehend das Verstehen unseres eigenen Ortes in dieser Welt massiv verändert.

Nun kann man natürlich und berechtigterweise die Unausweichlichkeit dieses Wandels in Frage stellen (denn technisch gesehen ist er keineswegs unausweichlich, sondern nur die vordergründig bequemste der zur Verfügung stehenden Alternativen). Doch das ändert nichts an der Faktizität dieser Dynamik, die eher an Fahrt aufnimmt.

Die Digitalisierung der Gesellschaft verändert unser Weltverständnis.

In dieser Ausgabe finden sich zwei weitere Beiträge zu diesem zentralen Thema; einer aus einer anwendungsorientiert-praktischen, einer aus einer wissenschaftlich-theoretischen Perspektive verfasst.¹ Dieser Beitrag soll die von beiden vorgebrachten Gesichtspunkte ergänzen und dadurch einige Verbindungslinien offenlegen, schließlich auch eine Perspektive aufzeigen.

1. Welche Macht?

Macht ist nach meinem Verständnis die Möglichkeit, eigene Interessen ohne Herbeiführung eines Konsenses zwischen den beteiligten Subjekten durchsetzen zu können. Diese Sichtweise beinhaltet bereits einige wesentliche Blickwinkel:

- a. Die Rede ist von einer Möglichkeit. Diese auch in die Praxis umzusetzen überschreitet die Grenze zur Gewalt. Sowohl Macht als auch Gewalt sind nicht in sich negativ, sondern grundsätzlich Bestandteile der *conditio humana*: In unseren Genen, in unseren Sozialstrukturen, in unseren Persönlichkeiten und daher in unseren aus diesen Faktoren resultierenden Interaktionen sind Macht und Gewalt eingeschrieben (vgl. Girard 1994); mit ein Grund dafür, dass ihre Darstellung – soweit wir das abschätzen können – zum ältesten Überlieferungsgut menschlicher Kulturtätigkeit gehört (vgl. Laming-Empeire 1959). Freilich sind beide extrem anfällig für Missbrauch; und die Folgen einer missbräuchlichen Anwendung beider sind gravierend bis katastrophal. Kein Subjekt – sei es eine natürliche oder juristische Person – ist davor gefeit, und

¹ Siehe Christian Ekhardt, Big Data und Metadaten (S. 164–177), und Georg Vogeler, Religion aus Daten? Zur digitalen Edition von religiösen Grundlagentexten (S. 178–198).

2 Darin besteht die bis heute unbezweifelbare Wahrheit Thomas Hobbes': Konflikte bestimmen die *conditio humana*; aus dem zerstörerischen Potential dieser entspringt die Notwendigkeit des (Gesellschafts-)Vertrages. Hobbes ist aber auch klar, dass dieser Vertrag einerseits ein Machtgefälle, andererseits einen autonom agierenden Souverän braucht – diese beiden Voraussetzungen fallen in der rezenten Informationsgesellschaft grundsätzlich weg oder stehen zumindest in Frage. Vgl. Herb 2008, 70–72.

3 Eine sehr brauchbare Kompilation der Diskussion über „typisch menschliche“ Eigenschaften findet sich in Heilinger 2010, 82–90. Auch wenn sich im Detail seit 2010 vieles enorm weiterentwickelt hat, sind die Grundlinien der Bestimmungen nach wie vor gültig, weil sie letztlich Resultate philosophischer Erwägungen sind. Im Wesentlichen verweist er auf den biologistischen, den sozialen, den technischen, den kommunikativen und den rationalistischen Ansatz. Was er ausklammert, ist der m.E. zentrale des Geschichts- und Kontingenzbewusstseins. Gerade letzterer wäre im Zusammenhang mit der Frage nach der Rolle der Daten und ihrem Machtpotential sehr bedenkenswert.

4 Mit Habermas (1988) bin ich zunächst der Meinung, dass die

es gibt weder hinsichtlich der Macht noch hinsichtlich der Gewalt wirkungsvolle Regulative, die ihren Missbrauch völlig verhindern können. Nur eine hoch entwickelte Ethik und damit einhergehend eine Moral, die ihrerseits in entsprechende Regeln einfließen, können verhindern, dass Macht und Gewalt an einem bestimmten Punkt ihrer Ausübung ins völlige Unrecht kippen. Der absolut frei (im Sinne von: auch frei von juristischen/ethischen/moralischen Regulativen) handelnde Mensch wird – sofern man vom Normalfall ausgeht und nicht ein hypothetisches Idealbild verfolgt – sich der Dynamik der Macht nicht entziehen können.² Nicht umsonst sagt ein Sprichwort, das Abraham Lincoln zugeschrieben wird: „Willst du den Charakter eines Menschen ergründen, gib ihm viel Macht.“

- b. Die Rede ist von Interessen. Das bedeutet grundsätzlich, dass eine Intention vorliegen muss, die vom handelnden Subjekt verfolgt wird. Dafür sind wiederum neben dem selbstbewussten Subjekt ein Wille, ein Konzept von Zeit und eine Vorstellung von verfügbaren Optionen nötig; speziell diese Eigenschaften werden noch mehrheitlich als typisch menschliche betrachtet.³
- c. Die Rede ist von beteiligten Subjekten. Ich gehe dabei davon aus, dass eine Subjekthaftigkeit in diesem Sinne allen leidens- bzw. emotional empfindungsfähigen Wesen eignet. Es ist insofern nicht möglich, Macht über Dinge auszuüben; wenn man an Dingen seine Macht demonstriert, dann demonstriert man sie für ein anderes Subjekt und nicht um des Dinges willen. Nur zwischen Subjekten ist ein Konsens möglich; ein ausdrücklicher Akt der Übereinstimmung hinsichtlich vorliegender Entwicklungsoptionen. Der Konsens setzt Kommunikation voraus; diese Kommunikation ist nach meinem Verständnis weit gefasst und nicht nur auf verbale Akte beschränkt.⁴

Diese Definition enthält natürlich erhebliches Einredepotential hinsichtlich des Titels dieses Beitrages. Können Daten Macht haben bzw. Macht ausüben; weitergedacht: können Daten nicht nur Bestandteile (Objekte), sondern Organe (Subjekte) eines Machtprozesses werden?

Damit kommen wir zur nächsten Definitionsnotwendigkeit: der des Datenbegriffes.

normative Grundlage einer Interaktion ausschließlich eine sprachliche sein kann. Das wiederum ist für die Informatisierung wesentlich: Die Kommunikationsvorgänge im Datenaustausch sind hoch formalisiert und strikten Normen unterworfen. Einschränkend gilt jedoch hier wie dort, dass das Normative nur einen kleinen, wenn auch hoch relevanten, Teil des menschlichen Agierens abbilden kann. Insofern ist der größere und wesentlichere Teil, und zwar auch und gerade jener, der sich ganz allgemein mit einer „Sinnbestimmung“ im weiteren Sinne befasst, aufgrund seiner Subjektivität nicht ausregulierbar. Dies wurde bereits von Lamb (1989) aufgenommen, der zunächst fragt, ob nicht die Moderne die besten Kommunikationssysteme der Weltgeschichte bereitstellt, aber nichts, worüber sich zu kommunizieren lohnt (241), um dann mit dem Hinweis „Geschichte ist menschlich, nicht automatisch“ (250) den Finger auf einen Punkt zu legen, von dem er damals noch nicht wissen konnte, wie wund er wirklich ist.

2. Daten, ganz grundsätzlich

Ein Datum ist zunächst ein alphanumerischer Wert. Er gewinnt seine Valenz dadurch, dass er sich auf etwas bezieht; ohne diese Bezugsgröße ist das Datum in sich bedeutungs- und damit wertlos. Die Zeichenkette „2.7.2018“ hat eine Bedeutung durch den bereits bekannten Bezug auf unsere üblichen Zeitangaben; sie bezeichnet den zweiten Tag im siebenten Monat des Jahres 2018 unserer Zeitrechnung (und damit so etwa 2024 nach Christi Geburt, wenn man den Rechenfehler des Dionysius Exiguus einbezieht). Lesbar wird das Datum durch die allgemein bekannte Konvention der Datumsfolge TT.MM.JJJJ, die lokaler Natur ist.

Daten sind keineswegs neuzeitliche Erfindungen. Schon die kulturellen Relikte ältester Zivilisationen weisen auf nachhaltige Datensammlungen und -analysen zurück; zunächst in den Kalendersystemen, in denen sich langjährige Aufzeichnungen niederschlugen. Die aus ihnen ableitbaren Regelmäßigkeiten bedingten das Überleben der Gesellschaften, denn die Erfolge von Aussaat und Ernte waren von einer kalendarischen Einteilung des Jahres massiv abhängig. Das potenzierte sich mit der sozialen Organisation von Gesellschaften. Die organisatorische Führung großer Gemeinschaften erforderte kalkulatorische Leistungen, die ohne Datenmaterial nicht möglich waren. Wie konnten frühe Ackerbaukulturen entscheiden, ob die eingebrachten Vorräte für das Überleben des Winters schon ausreichten? Wie konnten die Ägypter die Felder nach der Nilflut neu vermessen? Wie konnten die Babylonier die Steuern festsetzen? Wie die Römer ihre Legionen verpflegen? All das war ohne Daten undenkbar; gewonnen wurden diese zum Teil durch Erfahrung und Aufzeichnung bzw. Memorieren, zum Teil aber durch Kalkulation und Prozessformalisierung. Damit möchte ich darauf hinweisen, dass Daten an sich überlebenswichtig sind; allerdings nicht die numerischen Werte an sich und isoliert, sondern jeweils in ihrer Kombination mit den entsprechenden Bezugsgrößen und der Art ihrer Verarbeitung.

3. „Big Data“

Bereits Aristoteles hat festgehalten, dass ein einzelnes Datum wertlos ist. Um zu neuen Aussagen zu kommen, muss es mindestens zwei Daten geben, die miteinander verknüpft werden können (*Analytica Priora* I,3–5). Er etablierte das, was man als Grundlage der Empirie bezeichnen könnte:

die systematische Erhebung von Daten auf der Grundlage von Beobachtung bzw. wiederholten definierten Prozessen. Aus den so gewonnenen Datenmengen lassen sich Regeln ableiten, die zuletzt Voraussagen ermöglichen sollen. Dass damit ein sehr idealisiertes Weltbild verbunden ist, steht außer Zweifel; dennoch hat sich dieser Ansatz bisher als der historisch nützlichste erwiesen, wenn es um die Weiterentwicklung der „empirischen Wissenschaften“ zu tun ist.

Die englischen Empiriker legten im 17. Jahrhundert den Grundstein zu einer neuen Dimension des Datensammelns und -aufzeichnens.

Der wesentliche Boom der Daten begann im 17. Jahrhundert. Die englischen Empiriker legten den Grundstein zu einer neuen Dimension des Datensammelns und -aufzeichnens;⁵ die Auswertung der erarbeiteten Kollektionen wurde immer komplexer und erforderte entsprechend neue Algorithmen. Ähnliches gilt für die Problemstellungen. Die Entwicklung von Wahrscheinlichkeitsrechnung, Infinitesimalkalkül oder Matrizen und vieles mehr ist die Folge der grundlegenden Frage, wie mit bestimmten Daten im Hinblick auf bestimmte Fragen umzugehen ist (und welches Potential diese Datenverarbeitung weiter erschließen kann).

Seit dem frühen 19. Jahrhundert verfügt die Menschheit über einigermaßen verlässliche Datenaufzeichnungsgeräte. Die anfallenden Datenmengen werden dadurch immer größer; die Anwesenheit eines menschlichen Beobachters ist ja nicht mehr erforderlich. Vielmehr definiert dieser einen Regelsatz, durch welchen die Gültigkeitsparameter der „Beobachtung“ und die Art und Weise der Aufzeichnung festgelegt werden, und kann dann – je nach Interesse und Potential – Dutzende verschiedene Aufzeichnungsgeräte laufen lassen. Besonders deutlich wird das am Beispiel der Meteorologie: Eine Person kann hunderte verschiedene Einrichtungen zur Messung des Luftdruckes an verschiedenen Stellen laufen lassen, deren Ergebnisse zusammentragen und mit Wetterereignissen korrelieren. Aus diesen Korrelationen wird dann eine Vorhersage abzuleiten versucht.

Bis in dieses Stadium liegen die Daten grundsätzlich in einer für Menschen lesbaren Form vor – analog, z. B. in Form einer Luftdruck- oder Temperaturkurve auf einer Papiertrommel, oder einer Tabelle, aus der sich Perihel und Aphel nach Distanz und Zeitpunkt ablesen lassen. Doch dann – Mitte des 20. Jahrhunderts – kommen zunehmend Maschinen ins Spiel, die notwendig werden, um die anfallenden großen Datenmengen auszuwerten. Ich beziehe mich dabei in keiner Weise auf frühe Rechenmaschinen – deren

⁵ Hier ist vor allem Francis Bacon zu nennen, dessen Ansatz vom kumulativen Wissen und der Notwendigkeit der Wiederholbarkeit (wissenschaftlicher) Beobachtungen wohl den stärksten Impuls zur Datenerfassung, -sammlung und -auswertung gab. Vgl. ders., *Novum Organon* I, 19.

Zweck war es lediglich, auch unkundigen und damit kostengünstigeren Kräften Rechenoperationen anvertrauen zu können bzw. dem Kundigen die immer gleiche Verarbeitung großer Zahlenmengen zu beschleunigen. Ich beziehe mich dabei ausdrücklich nur auf jene Maschinen, die zu logischen Operationen in der Lage sind und daher dazu, Relationen zwischen Daten unterschiedlichen Ursprunges schneller und leichter herzustellen als das in der Regel für Menschen möglich ist. Die Daten fallen dabei zunächst in menschlich lesbarer Form an, werden dann vom Menschen in eine maschinenkompatible Form übersetzt, in die Maschine eingegeben und verarbeitet. Das Resultat ist wieder – in umgekehrter Richtung – zu übersetzen, denn die Resultate müssen wieder in die (wissenschaftliche) konkrete Arbeit konkreter Menschen einfließen können.

Ab dem Ende des 20. Jahrhunderts wird eine qualitative Veränderung deutlich: Der Mensch gibt partiell die Kontrolle über die Datenverarbeitung ab.

Bis zu diesem Punkt hat sich seit den frühesten Zeugnissen der Datensammlung und -verarbeitung qualitativ nicht wirklich viel geändert, auch wenn die Quantität (in Sprüngen) und der Zweck der Verarbeitung (zweckorientiert) sich deutlich geändert haben.

Ab dem Ende des 20. Jahrhunderts wird aber zunehmend eine qualitative Veränderung deutlich: Nicht nur, dass die Menge der anfallenden Daten exponentiell zunimmt, sondern die weitaus überwiegende Mehrzahl dieser Daten nimmt in aller Regel keine Form mehr an, die an einem Punkt ihrer Existenz menschlich lesbar wäre. Lediglich die Resultate der Endverarbeitung werden teilweise noch in direkt menschlich lesbarer Form ausgegeben. Doch die Daten von – um beim obigen Beispiel zu bleiben – Tausenden Wetterstationen werden nun automatisch in Datenzentren übertragen, gespeichert, verarbeitet und erst in ihren Resultaten dann – interpretiert durch ein Softwareinterface – präsentiert. Freilich: Die Algorithmen, die für die Datenauswahl eingesetzt werden, sind noch zum Großteil von Menschen programmiert. Doch die *big player* in den sozialen Medien arbeiten bereits jetzt mit Auswahlalgorithmen, die selbst Produkte von Algorithmen sind; vorerst experimentell, aber durchaus mit beachtlichen Ergebnissen. Ich behaupte, dass das der entscheidende Quantensprung ist. Der Mensch gibt – paradigmatisch gemeint! – die Kontrolle über die Datenverarbeitung ab; sie wird nur noch zwischen Maschinen abgewickelt. Maschinen entscheiden, wann die Daten ausreichend für eine Ausgabe sind; maschinelle Protokolle entscheiden über Vollständigkeit und Integrität der Daten;

maschinelle Prozesse erzeugen dann für den Bearbeiter bzw. die Bearbeiterin entsprechende Ausgaben. Das heißt aber zweierlei:

- a. Maschinen (egal, ob software- oder hardwarebasiert) treffen Entscheidungen, da jede Auswertung auf Selektion und Verknüpfung basiert; und
- b. diese Entscheidungen fußen auf Datenmengen, die für menschliche Bearbeitung ohne maschinelle Hilfe schlicht nicht mehr bewältigbar sind, und die selbst aufgrund von maschineller Verarbeitung anfallen – und das ist es, was man heute mit dem Schlagwort „Big Data“ bezeichnet.⁶

4. Die Macht der Daten

Dass die Interpretation von Big Data ganz pragmatische Folgen für das alltägliche Leben der Menschen – auch jener, die mit deren Generierung in keiner Weise zu tun hatten – mit sich bringt, ist allgemein bekannt. Spannend ist nun die Frage, ob und inwiefern sich Daten an sich in einer Machtposition befinden können. Nach der oben getroffenen Definition fehlen ihnen ja wesentliche Agenten zur Machtausübung (Wille, Zeitkonzept, Vorstellungsvermögen). Das ist nach meiner Auffassung jener Punkt, an dem die derzeit sich sprunghaft entwickelnde Künstliche Intelligenz (KI, auch: AI für *Artificial Intelligence*) in die Überlegungen einbezogen werden muss.⁷

Vorauszuschicken ist indessen, dass die Terminologie irreführend ist. „Intelligenz“ ist schon im Gebrauch hinsichtlich des Menschen nicht einheitlich definiert. Ist es die Lernfähigkeit? Ist es die Kreativität? Ist es das Potential, Zeit und Ort zu transzendieren? Diese und viele weitere Definitionen werden – je nach Interessenlage – gern verwendet.⁸ Nun hat aber die KI mit dem Konzept menschlicher Intelligenz an genau einer Stelle etwas zu tun, und das ist der Vorgang des Programmierens der die Verhaltensweisen der Rechensysteme determinierenden Algorithmen.⁹ Da wir im Computerbereich bis auf weiteres noch in einer Zeit binärer Logik leben, sind diese aber *per definitionem* nicht analog zu menschlichen Denkprozessen (dem eigentlichen Vollzug der Intelligenz) zu verstehen. Vielmehr schafft sich ein Team von Menschen im Hinblick auf ein konkretes Ziel binäre Entscheidungsstrukturen mit Lern- und Mutationspotential. Klammert man weiter aus, dass „Lernen“ in diesem Zusammenhang ebenfalls terminolo-

⁶ Zum Thema Metadaten vgl. den Beitrag von Christian Ekhart in dieser Ausgabe.

⁷ Hier sei kursorisch auf die Unterscheidung zwischen „schwacher“ und „starker“ KI verwiesen. In Richtung Praxistauglichkeit entwickelt sich derzeit die „schwache“ Form, die keineswegs so schwach ist. Es handelt sich dabei um Expertensysteme, die nach (menschlichen) Zielvorgaben lernen und ihre Entscheidungen und Handlungen darauf hin optimieren. „Starke“ KI würde bereits selbst über ihre Ziele entscheiden und sich völlig autonom entwickeln können. Hier ist daher hauptsächlich von „schwacher“ KI die Rede.

⁸ Einen brauchbaren Überblick hierzu liefert der Art. Intelligenztheorie in Wikipedia, vgl. <https://de.wikipedia.org/wiki/Intelligenztheorie>.

⁹ Bzw. dort, wo menschliches Denken die KI emulieren muss. Bezeichnend für die Differenz zwischen öffentlicher Wahrnehmung und Realität ist <http://orf.at/stories/2446205/2446206/> [11.7.2018].

¹⁰ Lernprozesse laufen beim Menschen hoch selektiv ab. Bereits seit Kant ist es klar, dass wir wesentlich weniger wahrnehmen, als uns durch unsere sensorischen Organe zur Verfügung gestellt wird (ders. 2009 [1787], Abschnitt Transzendente Ästhetik), und dass der Integrationsprozess in das Bewusstsein je nach betroffenem Teil des Gedächtnisses unterschiedlich abläuft. Denn der Lernprozess selbst ist in seinem Erfolg vom subjektiven Erleben des Lernenden abhängig (Ist der Prozess selbst angenehm? Handelt es sich um Informationen/ Prozesse, die überlebenswichtig sind? Sind sie unterhaltsam? Führen sie zu angenehmen weiteren Entwicklungen, etc.). Algorithmen arbeiten nach Vorgaben, die die programmierende Instanz – Mensch oder selbst Software – setzt. Wer programmiert die Algorithmen, durch die selbstlernende Systeme zu lernen beginnen, und wie läuft deren Selbstkontrolle (im Sinne von Verifikationsmechanismen) ab? Weiters: Ein wesentlicher Teil des menschlichen Lernens hängt auch mit der Fähigkeit des Vergessens und dem Bewusstsein zusammen, etwas vergessen zu haben. Digitales Vergessen ist hingegen nur theoretisch leicht zu erreichen.

¹¹ Indirekt ergibt sich dadurch natürlich sehr wohl eine Reduktion des Angebotes, weil – auch medial! – natürlich bevorzugt hergestellt wird, was nachgefragt wird. Durch das verzögerte Feedback im Konsumprozess ist das natürlich eine langsame Entwicklung, doch sie ist letztlich nur folgerichtig.

gisch problematisch ist,¹⁰ dann ist das Ergebnis relativ klar: Komplexe Prozesse der menschlichen Wirklichkeit werden abstrahiert, vereinfacht und in Strukturen gegossen, die maschinelle Auswertung, Entscheidung und Archivierung möglich machen. Diese Strukturen können aber unmöglich mit wirtschaftlichen Mitteln in Hardware abgebildet werden; sie werden softwaremäßig realisiert. KI ist somit letztlich eine strukturierte Anordnung von Daten mit operativem Wirkungspotential. „Maschinelles Sehen“, „maschinelles Lernen“ oder „intelligente Steuerungen“ sind letztlich Euphemismen, die eher Verständnisproblemen entgegenwirken und wohl auch Berührungsängste abbauen sollen. Die gute Nachricht ist: Dadurch ist die teils ersehnte, teils befürchtete Entwicklung eines Selbstbewusstseins von KI bis auf weiteres nicht zu erwarten. Die schlechte ist: Wir verabschieden uns tatsächlich von einem Gutteil unserer menschlichen Handlungsautonomie zugunsten eines schlechter funktionierenden und fremddeterminierenden Systems.

5. Moment mal ... schlechter?

Warum schlechter funktionierend? Im Alltag sehen wir doch schon, dass KI hervorragend funktioniert. Die Wettervorhersagen werden genauer, die Supermarktlager sind pünktlich gefüllt; Online-Versandhäuser schlagen uns Artikel vor, die uns tatsächlich interessieren, und der Internet-Musikdienst spielt Musik, die uns wirklich gefällt. Nicht zu vergessen die Sozialen Medien, die uns mit den Informationen versorgen, die uns zeigen, dass wir keineswegs allein sind mit unserer Meinung, ja, dass es sogar viele Menschen gibt, die ähnlich denken wie wir.

Aber genau darin liegt das Problem. Aus allen verfügbaren Optionen, die der KI vorliegen, wählt sie jene, von denen ihre Algorithmen einen *best fit* für unsere Konsumgewohnheiten (seien es mediale, seien es Konsumgüter) vorhersagen. Diese Vorhersage reduziert nicht das Gesamtangebot, sondern sie filtert es eingedenk der Tatsache, dass meine menschlichen Wahrnehmungsmöglichkeiten pro Zeiteinheit beschränkt sind.¹¹ Aufgabe dieser Algorithmen ist nun aber die Optimierung des Konsums – für Anbieter kommerzieller Güter oder Dienstleistungen deren Kauf oder Buchung; für Anbieter von Weltinterpretationen deren Übernahme und Integration ins Weltbild der Konsumentinnen und Konsumenten. Insofern bestimmen tatsächlich Daten, was wir mit hoher Wahrscheinlichkeit konsumieren und was nicht, und an welchen Wertvorstellungen wir uns mit hoher

Wahrscheinlichkeit orientieren und an welchen nicht. Die KI gibt uns, was wir gerne sehen/hören/haben wollen – und hält uns auf weite Strecken von unbequemen und aufwändigen, ja schmerzhaften Reflexionsprozessen ab. Dissidente Meinungsbildung bzw. Kaufentscheidung ist mit höherem Aufwand und in Einzelfällen durchsetzbar, aber statistisch nicht signifikant. Die Korrelation ist also keineswegs eine der Daten mit den benutzenden Menschen, sondern eine der Menschen mit den ihnen angebotenen Daten. Wir sind – ganz pragmatisch – abwärtskompatibel.¹²

6. Realistische Möglichkeiten

Man könnte natürlich sagen: Daten haben keine Macht. Macht haben diejenigen entscheidungsfähigen Organe, die Macht über die Daten haben. Nur sind diese entscheidungsfähigen Organe nicht mehr notwendigerweise biologischer Natur, sondern technischer, insbesondere in einer Phase der Entwicklung, in der Systeme nicht nur vom Menschen und durch „eigene Erfahrung“, sondern auch voneinander lernen können.

Die entscheidungsfähigen Organe sind nicht mehr notwendigerweise biologischer Natur.

¹² Dieses Phänomen ist nicht neu, aber seit der ersten KI-Welle im Sektor der Computerspiele besonders deutlich geworden, vgl. Wessely 1999.

¹³ Mit „groß“ ist dabei an Dimensionen von Amazon zu denken, dessen Sortiment im Januar 2017 über 220 Millionen Produkte umfasst hat, vgl. <https://sellics.com/de/blog-amazon-verdoppelt-sortiment-seit-2014-auf-229-mio-produkte>. Freilich sind dabei auch die von Dritten angebotenen Teile erfasst, die nicht von Amazon selbst gelagert und versandt werden; aber auch diese umfassen immerhin noch ca. 130 Millionen. Lagerhaltung ohne KI ist damit undenkbar, weil die schnelle Lieferung einen der wesentlichsten Wettbewerbsvorteile darstellt.

Wenn autonome Autos in Zukunft ihre Daten austauschen, passiert genau das. Wenn Auto #1 „lernt“, dass zu einer bestimmten Zeit an einer bestimmten Stelle Staus wahrscheinlich sind, wird das rückgemeldet und fließt in die Navigationsdaten ein. Wenn Auto #2 in einen Unfall verwickelt ist oder auf der Fahrbahn liegende Hindernisse „erkennt“, dann „warnt“ es automatisch Auto #3, das daraufhin eine andere Fahrtroute vorschlägt oder gleich autonom wählt. Für den- bzw. diejenige/n, die dann auf der Alternativstrecke von Auto #3 überfahren werden, für den Fahrer bzw. die Fahrerin von Auto #3 und andere involvierte Personen hat das ganz pragmatische Folgen.

Noch wesentlich kritischer wird es, wenn man z. B. die Vorgänge in großen Lagerlogistiksystemen bedenkt.¹³ Die Einlagerung erfolgt chaotisch und nicht nach Produktgruppen; die KI der Lagerführung bestimmt, welcher gerade freie Platz unter Einbeziehung der Bestellhäufigkeit und der Rangierzeit für ein neu einzulagerndes Produkt angemessen ist. Bei Ausfall des Systems ist das Lager nicht mehr bewirtschaftbar – ohne Zugriff auf die Datenbanken und die Schnittstellen ist dem Menschen eine Orientierung

in diesen Lagern nicht mehr möglich, ohne dass er selbständig das „System“ erlernt, nach dem die Waren abgelegt wurden. Nachdem diese Ablage aber chaotisch erfolgt, gibt es keine Redundanzen in der Abbildung (Zurek 1989), sondern die Abbildung muss prinzipbedingt exakt gleich dimensioniert sein wie das Lager selbst.¹⁴

Wenn sich die „starke“ KI weiterentwickelt, stehen wir vor einer Situation, die den Datenkonstrukten Gestaltungsmacht verleiht.

¹⁴ Ein vereinfachtes Beispiel: In einem Lager mit 100 Lagerzellen lagern 25 verschiedene Produkte. Die Lagerzellen sind mit x,y-Koordinaten versehen. Ein lineares System könnte nun redundant abgebildet werden: „Produkt 1 liegt in 1,1-4, Produkt 2 liegt in 1,5-8“ usw. Ein chaotisches System muss für jedes Produkt den Standort definieren: „Produkt 1 liegt in 1,1; in 3,9; in 4,3; in 8,10“. Der Vorteil des chaotischen Systems ist, dass es automatisiert wesentlich effizienter betrieben werden kann als das lineare. Der Vorteil des linearen Systems ist, dass es auch ohne Automatisierung betrieben werden kann.

¹⁵ Vgl. das SEMPRES-Projekt des Fraunhofer-Institutes, <https://www.fraunhofer.at/de/forschung/forschungsfelder/sempr.html> [10.7.2018].

¹⁶ Vgl. <https://www.noerr.com/de/newsroom/News/kuenstliche-intelligenz-wenn-roboter-vertraege-schliessen.aspx> [10.7.2018].

¹⁷ Vgl. <https://www.swisslog.com/de-at/logistics-automation/industry-40/artificial-intelligence-ai-machine-learning-warehouse> [6.7.2018].

¹⁸ Über die potentiellen Folgen einer solchen Entwicklung gibt es seit den 1940er-Jahren eine breite Palette von medialen Spekulationen. In der Literatur ist Asimovs *I, Robot* eines der bekanntesten Beispiele;

Nimmt man die einwandfreie Funktion des Lagers an, bleiben noch immer wesentliche Entscheidungen zu treffen, die besonders relevant sind, wenn Güter knapp werden. Im Fall eines normalen Konsumgutes ist das schlimmstenfalls ärgerlich. Wenn ein bestimmtes neues Gadget nicht mehr in der Zahl lieferbar ist, in der es bestellt wurde, hat das wenig allgemeine Relevanz. Was aber, wenn diese Güter z. B. Medikamente sind? Wie entscheidet die lagerführende KI, welche Personengruppe – Systemerhalter? Aktieninhaber der Firma? Angestellte? First come, first serve? Höchstbietende? – das knappe Medikament als Erste bekommen? Welcher Produktionsbetrieb bekommt vom Lieferanten wann den benötigten Rohstoff?¹⁶ Wer sind die handelnden Vertragspartner?¹⁵ Das sind im Moment noch keine akuten Fragen, auch wegen des gottlob noch nicht vorhandenen Anlassfalles. Aber sie können jederzeit akut werden.

Es ist also deutlich sichtbar: Der Mensch ist von Daten und den autonomen datenverarbeitenden Systemen weitestgehend abhängig. Diese Abhängigkeit entzieht sich der Kontrolle durch Konsumentinnen und Konsumenten bzw. deren politische Organe. Sogar die CEOs großer IT-Firmen können nicht mehr jeden Aspekt ihrer Unternehmen kontrollieren, sondern geben strategische Richtungen vor, ohne in Detailprozesse eingreifen zu können – und diese Detailprozesse entwickeln sich teilweise bereits selbst weiter.¹⁷ Wenn also – konsequent gedacht – Daten und Datenkonstrukte tatsächlich Entscheidungspotentiale haben und diese auch umsetzen können, und wenn sich dabei zugleich die „starke“ KI weiter entwickelt, stehen wir tatsächlich langfristig vor einer Situation, die den Daten Gestaltungsmacht verleiht. Und je nachdem, welche Ziele, Prioritäten und Strategien diesen Konglomeraten dann plausibel erscheinen, wird die weitere Entwicklung der Menschheit verlaufen. Schon jetzt sind wir zu einem erheblichen Teil und dann sind wir es vollständig: abhängig von einer Realität, die sich dem menschlichen Verstand (im Kant'schen Sinne) völlig entzieht.¹⁸

im Film haben MATRIX (Larry Wachowski/Andy Wachowski, US 1999) und TERMINATOR (James Cameron, US 1984) (jeweils die ersten Teile der Reihen) Szenarien entworfen. Allen gemeinsam ist, dass sie vor dem Hintergrund der derzeitigen Entwicklungen nicht mehr völlig utopisch oder besser dystopisch sind.

Wirtschaftliche, soziale, alimentarische, weltanschauliche Abhängigkeit von einer Realität, die größer und radikal anders ist als wir selbst es sind: Schleiermacher hat seinerzeit von der „schlechthinnigen Abhängigkeit“ gesprochen – in seiner Definition der Religion (ders. 1984 [1831], 3–6). So weit weg sind wir im Moment nicht davon, freilich in ganz anderer Hinsicht, als es für Schleiermacher (oder für sonst jemanden bis noch vor dreißig Jahren) realistisch vorstellbar war.

Literatur

Arens, Edmund (Hg.) (1996), *Habermas und die Theologie*, Düsseldorf: Patmos.

Asimov, Isaac (2013), *I, Robot*, New York: Harper.

Aristoteles (2008), *Analytica Priora* Bd. I. Deutsche Werkausgabe, hg. von Ebert, Theodor/Nortmann, Ulrich, Berlin: De Gruyter.

Bacon, Francis (1990), *Novum Organon*, Hamburg: Meiner.

Girard, René (1994), *Das Heilige und die Gewalt*, Frankfurt a. M.: Fischer.

Habermas, Jürgen (1988), *Theorie des kommunikativen Handelns*, Bd. 1: Handlungsra-tionalität und gesellschaftliche Rationalisierung, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Heilinger, Jan-Christoph (2010), *Anthropologie und Ethik des Enhancements*, Berlin: De Gruyter.

Herb, Karlfriedrich (2008), *Machtfragen. Vier philosophische Antworten*, in: Vogel, Bernhard (Hg.), *Die politische Meinung. Zeitschrift für Politik, Gesellschaft, Religion und Kultur*, 459, 68–76.

Kant, Immanuel (2009), *Kritik der reinen Vernunft: Vollständige Ausgabe nach der zweiten, hin und wieder verbesserten Auflage 1787 vermehrt um die Vorrede zur ersten Auflage 1781*, Sofia: Historia Media.

Lamb, Matthew L. (1989), *Kommunikative Praxis und Theologie. Jenseits von Nihilismus und Dogmatismus*, in: Arens, Edmund (Hg.), *Habermas und die Theologie*, Düsseldorf: Patmos, 241–270.

Laming-Emperaire, Annette (1959), *Lascaux: Paintings and Engravings*, Penguin: Harmondsworth.

Schleiermacher, Friedrich (1984 [1831]), *Der christliche Glaube*, Berlin: De Gruyter.

Wessely, Christian (1999), *Wie wirklich ist die Virtualität? Die Informationstechnologie fordert die Theologie heraus*, *Herder-Korrespondenz* 53, 10, 528–532.

Zurek, Wojciech (1989), *Thermodynamic cost of computation, algorithmic complexity and the information metric*, *Nature* 341, 119–124.

Walter Schaupp

Genom-Editierung als Schlüssel-technik der Zukunft

Ethik im Spannungsfeld einer Analytik der (Bio-)Macht

ABSTRACT

CRISPR/CAS9 gilt als neue Schlüsseltechnologie der Genom-Editierung, die eine genetische Veränderung des Menschen in Reichweite zu rücken scheint. Der Beitrag untersucht die medizinischen Möglichkeiten sowie den gegenwärtigen bioethischen Diskussionsstand und konfrontiert beides mit Anfragen, die sich aus einer Analytik der Macht im Anschluss an Michel Foucault („Biomacht“) ergeben. Ohne abschließende Antworten geben zu können, argumentiert der Beitrag gegen einen biotechnologischen Fatalismus und zeigt die Möglichkeit eines verantwortlichen Umgangs mit der neuen Technologie auf.

CRISPR/CAS9 is heralded as the new key technology in genome editing putting genetical modification of humans within reach. This article investigates the medical possibilities and the current state of bioethics discussions, confronting findings with challenges based on Michel Foucault's analysis of power ("bio-power"). Without presenting a final solution, arguments will be made against a biotechnological fatalism and for the responsible use of this new technologies and its possibilities.

DEUTSCH

ENGLISH

| BIOGRAPHY

Walter Schaupp ist Professor für Moralthologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät Graz. Neben seinem theologischen Werdegang verfügt er über ein abgeschlossenes Medizinstudium. Arbeitsschwerpunkte sind Medizinische Ethik/Bioethik sowie Spiritualität und Ethik. Er ist Mitglied der Österreichischen Bioethikkommission beim Bundeskanzleramt.

| KEY WORDS

Bioethik; Biomacht; Genom-Editierung; Gentechnik

Bei CRISPR/CAS9 handelt es sich um eine neue Methode der Genom-Editierung, die seit der ersten Publikation im Jahr 2012 als neue Schlüsseltechnologie im Bereich der Gentechnik gilt. Das renommierte Wissenschaftsjournal *Science* erklärte sie 2015 zum „Breakthrough of the Year“ (Travis 2015). Eingriffe ins Genom waren schon davor möglich, aber aufwendig und ungenau, wogegen die neue Technik erstmalig rasche, präzise und preisgünstige Eingriffe in das Genom von Pflanzen, Tieren und Menschen ermöglicht. Konnte man dieses bisher nur *lesen*, lässt es sich nun zielgenau *verändern*, weshalb in Analogie zum Editieren eines elektronischen Dokuments von *Genom-Editierung* (*genome editing*) die Rede ist. Seit ihrer Entdeckung ist CRISPR/CAS9 nicht nur Gegenstand wissenschaftlicher Diskussionen, sondern auch intensiver bioethischer Auseinandersetzungen. Dabei schwanken die Reaktionen, wie Wolfgang Huber auf der Jahrestagung des Deutschen Ethikrats am 22. Juni 2016 in Berlin feststellte, zwischen wissenschaftlicher Euphorie und der apokalyptischen Beschwörung eines nun unausweichlichen Dammbruchs hin zur genetischen Neuschöpfung des Menschen (Huber 2016). Peter Dabrock, der Vorsitzende des Deutschen Ethikrats, benutzte in seiner Eröffnungsrede die Metapher eines Gespenstes und warnte davor, im Hinblick auf CRISPR/CAS9 überschießenden Phantasien oder aber irrationalen Ängsten zu erliegen, wie Gespenster sie verbreiten. Wie jedes Gespenst verliere auch CRISPR/CAS9 bei nüchterner Annäherung seinen Schrecken (Dabrock 2016).

Wird die neue Technik die Welt verändern und, wenn ja, wie wird sie dies tun? Sollen wir uns, wie Dabrock will, in Nüchternheit üben, oder geht es hier um Beschwichtigungsversuche? Wie gelingt eine realistische Einschätzung, und was ergibt sich daraus an Verantwortlichkeiten für die Akteure in Wissenschaft und Politik aber auch für die Individuen der modernen Gesellschaft, die sich mit Sicherheit vor die Frage gestellt sehen werden, wie weit sie die neuen Möglichkeiten in Anspruch nehmen wollen? Bevor diesen Fragen nachgegangen wird, sollen in einem ersten Schritt die Technik selbst, ihre Leistungsfähigkeit und die Probleme, mit denen sie behaftet ist, näher beleuchtet werden.

CRISPR/CAS9 als bioethische Herausforderung

CRISPR und CAS9 sind die Kürzel für zwei schon länger bekannte Eiweißkomplexe, mit deren Hilfe es gelingt, kombiniert man sie noch mit einer kurzen spezifischen DNA-Sequenz, DNA-Stränge punktgenau anzusteu-

ern, zu zerschneiden und dann DNA-Stücke herauszuschneiden und/oder neue Teilstücke einzufügen.¹ CRISPR/CAS9 wurde deshalb auch als molekulares Skalpell bezeichnet. Entdeckt wurde die Methode von einer Arbeitsgruppe um Jennifer Doudna und Emmanuelle Charpentier an der University of California in Berkeley im Jahr 2012.

Die Anwendungsmöglichkeiten, die sich aus heutiger Sicht für das Verfahren ergeben, betreffen keineswegs nur und in naher Zukunft wohl auch nicht primär den Menschen. Zunächst ist mit einem breiten Einsatz in der genetischen Grundlagenforschung und im Bereich der „grünen“ Gentechnik zu rechnen, z. B. um Nutzpflanzen herzustellen, die gegen bestimmte Schädlinge oder gegen die Folgen des Klimawandels (zunehmende Wärme und Trockenheit) resistent sind.²

Das molekulare Skalpell erlaubt punktgenaue DNA-Veränderung.

Aus verständlichen Gründen löst jedoch der mögliche Einsatz beim Menschen die stärksten Phantasien und die heftigsten Kontroversen aus.³ Aber auch hier muss unterschieden werden, ob nur in das Genom von Körperzellen eingegriffen wird (*somatische Gentherapie*), oder aber in die Keimbahn des Menschen (*Keimbahntherapie* bzw. *germline genome editing*). Bei der somatischen Gentherapie werden immer nur einige Zellen im Körper eines Menschen verändert, und die Veränderung wird nicht an die Nachkommen weitergegeben. Dagegen verändert man bei Keimbahneingriffen – konkret an Keimzellen oder am frühen Embryo – die genetischen Ausgangsbedingungen eines Organismus, der diese dann auch an alle Nachkommen weitergibt. Bei der somatischen Gentherapie, wo nur partiell in einen Organismus eingegriffen wird, stellen sich ethisch keine neuen Herausforderungen im Vergleich zu bisherigen Therapieformen. Es geht um Fragen von Nutzen und Risiken, von Aufklärung und Zustimmung und einer fairen Verfügbarkeit der Methode für alle, die sie benötigen.

Keimbahneingriffe beim Menschen sind tatsächlich etwas Neues und werden zu Recht intensiv diskutiert. Ihr Ziel kann rein *therapeutischer* Natur sein, z. B. wenn man einen eindeutig lokalisierbaren genetischen Defekt korrigiert, oder sie haben eine genetische *Optimierung* im Blick (*genetisches Enhancement*), was für die ethische Beurteilung einen wesentlichen Unterschied macht. Man steht so in der Anwendung von CRISPR/CAS9 beim Menschen vor zwei Grenzen, wo geklärt werden muss, ob wir sie überschreiten dürfen oder nicht: der Schritt zu gezielten Eingriffen in die menschliche Keimbahn und der Übergang von therapeutischen zu verbessernden Ein-

¹ CRISPR steht für *Clustered Regularly Interspaced Short Palindromic Repeats*, bei CAS9 (= CRISPR-associated) handelt es sich um eine bestimmte Endonuklease, also um ein Enzym, das DNA-aktiv ist. DNA steht für *Desoxyribonukleinsäure*. In einer Kette solcher Moleküle ist die genetische Information bei allen Lebewesen gespeichert.

² Näheres zu den Anwendungsmöglichkeiten: vgl. Baltimore et al. 2015; Vogel 2016; Nuffield Council on Bioethics 2016; Parrington 2016.

³ Repräsentativ dafür sind die Beiträge auf dem Studientag des Deutschen Ethikrats am 22.6.2016 (Deutscher Ethikrat 2016; Burmeister/Ranisch 2017).

griffen. Beide Grenzen markieren ohne Zweifel entscheidende Schwellen in der biotechnischen Selbstgestaltung des Menschen.

Fragt man nach dem aktuellen Stand der klinischen Anwendung am Menschen, so gibt es bereits einzelne erfolgreiche Versuche einer somatischen Gentherapie mit CRISPR/CAS9, z. B. bei Leukämien, wo blutbildende Zellen entnommen, gentechnisch verändert und wieder zurücktransferiert werden (Macrae 2015). Dagegen werden Keimbahneingriffe auf klinischer Ebene derzeit aus Gründen des völlig unabsehbaren Risikos für nicht vertretbar gehalten und auch nicht durchgeführt (Baltimore et al. 2015). Im Jahr 2015 hat allerdings eine chinesische Forschergruppe zum ersten Mal mit experimentellen Zielsetzungen in die Keimbahn von nicht entwicklungsfähigen menschlichen Embryonen eingegriffen (Liang et al. 2015).

Eingriffe in die Keimbahn und genetisches Enhancement werden möglich.

Aus medizinischer Sicht sind für vertretbare klinische Keimbahneingriffe noch große Hürden zu überwinden. Die Eingriffe sind nur zum Teil wirksam (*incomplete targeting*) oder sie haben Effekte an unerwünschten Stellen (*off target effects*), was unbekannte Risiken mit sich bringt (Schöne-Seifert 2017, 95). Nicht nur wird die Funktion von Genen von anderen Genen modifiziert (*modifier gene*), gravierender ist die Tatsache, dass somatische Merkmale meist grundsätzlich durch das *Zusammenwirken mehrerer Gene* gesteuert werden, und man nicht weiß, wie sich punktuelle Eingriffe im Rahmen eines solchen Netzwerks an Faktoren auswirken. Das Problem verschärft sich dadurch, dass Gene in ihrer Wirksamkeit durch so genannte *epigenetische Faktoren* gesteuert werden, über die ebenfalls noch wenig bekannt ist. Sie sind dafür verantwortlich, welche Genabschnitte in einer Zelle abgelesen und damit aktiv werden und welche stillgelegt werden. Die Epigenetik gilt zudem als mögliche Schnittstelle, über die biographische und soziokulturelle Faktoren sich auf die genetische Ebene auswirken. Der Zusammenhang zwischen genetischer Information und dem konkreten Phänotyp eines Menschen ist nach heutigem Wissensstand viel komplexer als ursprünglich angenommen, da man immer mehr Faktoren entdeckt, die in die Regulierung der Genexpression hineinspielen. Schließlich ist bekannt, dass Gene zugleich für wünschenswerte und nicht wünschenswerte Eigenschaften disponieren können, sodass der positive Effekt nur unter Inkaufnahme eines negativen erreichbar ist. Einer schwedischen Studie entsprechend, gehen genetische Faktoren, die sich häufig bei Künstlern finden,

mit einem erhöhten Risiko für bipolare Störungen und Schizophrenie einher (Sample 2015).

Es gibt sehr wohl einige Krankheiten, wo nach heutigem Wissensstand eine einfache Gen-Korrektur in der Keimbahn denkbar wäre. Insgesamt begrenzen aber die erwähnten Probleme die Einsatzmöglichkeiten der Genom-Editierung beim Menschen derzeit noch rigoros. Vor allem ist ein genetisches Enhancement, wenn man dabei an komplexere Eigenschaften wie höhere Intelligenz, größere Musikalität oder ästhetische Perfektion denkt, schwieriger als in der Öffentlichkeit bewusst, denn vor allem hier machen sich die genannten Schwierigkeiten einer pluralen genetischen Verursachung und des komplexen Zusammenspiels von genetischen und einer Vielzahl an Kontextfaktoren bemerkbar. Jenseits weiterer ethischer Probleme erscheinen somit die Risiken unerwünschter Effekte aktuell als völlig unakzeptabel. John Parrington deutet am Ende seines Buches *Re-designing Life. How Genome Editing will Transform the World* an, es könnte durchaus sein, dass der wichtigste Beitrag der neuen Technik für die Zukunft in neuen Möglichkeiten besteht, auf den Klimawandel zu reagieren, indem wir Pflanzen gezielt an die veränderten Klimabedingungen adaptieren, oder in neuen Möglichkeiten, auf Antibiotika-Resistenzen zu reagieren (Parrington 2016).

Zu Recht kristallisiert sich in der laufenden Diskussion heraus, dass es kein kategorisches Verbot rein therapeutischer Keimbahneingriffe geben sollte, was auch für Vertreter der katholischen und der evangelischen Ethik gilt. Hier wird primär auf menschliches Leid reagiert, und es entfällt das Problem einer „anmaßenden“ Neuschöpfung des Menschen. Therapeutische Keimbahneingriffe sollten also zulässig sein, wenn die Risiken kontrollierbar sind und es um eine Korrektur eines eindeutigen Defekts geht.⁴ Selbst die vatikanische Instructio *Dignitas Personae* aus dem Jahr 2008 schließt Eingriffe am Genom von Keimzellen und befruchteten Eizellen nicht kategorisch aus, sondern nur im Hinblick auf die derzeitigen zu hohen Risiken (Kongregation für die Glaubenslehre 2008, Nr. 26). Aus christlich-katholischer Sicht könnte die gentechnische Korrektur von Gendefekten im Übrigen eine wichtige Alternative zur gegenwärtigen Praxis der Embryonenselektion eröffnen, die mit dem Gedanken eines Lebensschutzes von Beginn an nicht vereinbar ist. Allerdings eröffnet sich eine schiefe Ebene hin zur Korrektur leichter Anomalitäten und zu verbessernden Eingriffen. Beide Grenzen sind fließend, was nicht bedeutet, dass sie nicht kontrolliert werden könnten.

4 Zur aktuellen Diskussion um Genom-Editierung vgl. die Beiträge der Jahrestagung des Deutschen Ethikrats: Burmeister/Ranisch 2017; Deutscher Ethikrat 2016; Konsensus-Statements: Nuffield Council on Bioethics 2016; Nationale Akademie der Wissenschaften Leopoldina 2017; The National Academies of Science, Engineering, Medicine. Committee on Human Gene Editing 2017; Einzelbeiträge: Rütsche 2017; Kipke/Rothhaar/Hähnel 2017; Schöne-Seifert 2017; Vertreter theologischer Ethik z. B. Huber 2016; Schockenhoff 2016; Brantl 2017; Ernst 2017.

Der Traum von der Optimierung des Menschen

Utopien oder Dystopien? – So bringt John Parrington das Dilemma um Anwendungsszenarien der Genom-Editierung, die der Verbesserung und Optimierung des Menschen dienen, auf den Punkt (Parrington 2016, 230–231). Neben kategorischen Gegnern wie Giovanni Maio gibt es dezidierte Befürworter wie z. B. Julian Savulescu, die aus einer utilitaristischen Perspektive solche Eingriffe für verpflichtend halten, sobald sie ohne Risiko verfügbar sind (Ranisch/Savulescu 2009). Auffallend ist, dass man sich von Seiten der Wissenschaft in dieser Frage auf die derzeit unüberschaubaren Risiken zurückzieht, im Übrigen aber darauf hinweist, dass über die Zulässigkeit einer solchen Anwendung die Gesellschaft als Ganze entscheiden müsse.

Genom-Editierung – Utopie oder Dystopie?

Denkt man hier weiter, so stößt man bei der gentechnischen Optimierung des Menschen jenseits der Probleme der technischen Machbarkeit und der aktuell nicht vertretbaren Risiken auf grundsätzliche philosophisch-ethische Probleme. Es lässt sich nicht bestreiten, dass jeder verbessernde Eingriff ein Urteil darüber enthält, was für Menschen wünschenswert ist, was wiederum eine Vorstellung von einem anzustrebenden *guten Leben* voraussetzt. Darüber gibt es jedoch, so ein gegenwärtiger Konsens, in modernen pluralen Gesellschaften keine Übereinstimmung. Die Entscheidung darüber, welche Ziele jemand in seinem Leben anstrebt, sind vielmehr notwendig subjektiv, jeder und jede muss sie für sich selbst treffen, hat das Recht, sie zu verfolgen, darf sie jedoch anderen nicht aufoktroyieren (The National Academies 2017, 9; Brantl 2017). Genau dies aber würde bei verbessernden Eingriffen in die Keimbahn geschehen. Im Vergleich zu den Einflussnahmen, die jeder elterlichen Erziehung zugrunde liegen, dienen genetische Modifikationen nicht der Entfaltung eines Potentials, sondern verändern die Ausgangsbedingungen von Leben, können nicht mehr zurückgenommen werden und pflanzen sich über Generationen weiter fort. Es mag Szenarien einer gentechnischen Optimierung geben, die sich auf einer sehr niedrigen und rein funktionalen somatischen Ebene bewegen und die harmlos klingen, wie z. B. eine gentechnische Erhöhung der Muskelkraft oder der Widerstandsfähigkeit gegen Krankheiten und Klimaeinflüsse,⁵ andere sind es jedoch keineswegs. Zudem tun sich hier neue Formen totalitären Verfügens auf. Man stelle sich vor, eine gesellschaftliche

⁵ Weitere Beispiele vgl. The National Academies 2017, 9. Sven Meyer spricht in ähnlicher Weise von einer ethisch möglichen *Basis-Eugenik*, die zwar „das Potential zur Entwicklung einer individuellen Autonomie“ optimiert, darüber hinausgehende Optimierungen aber ausschließt (Meyer 2016, 237 u. 241).

Gruppe versuche, Menschen gentechnisch für spirituelle Erfahrungen zu disponieren, weil sie der Meinung ist, Menschen wären zu wenig spirituell, oder andere würden umgekehrt an eine gentechnische Abschaltung entsprechender disponierender Faktoren denken, weil sie die spirituell-religiöse Dimension für ein nutzloses evolutives Überbleibsel halten. Oder dürften wir es, um ein anderes Beispiel zu nennen, in Angriff nehmen, Menschen gentechnisch zu mehr Friedfertigkeit oder aber zu mehr Kampfesgeist zu disponieren?

Dem Einwand, in einer freiheitlichen Gesellschaft würden sich solche Optimierungsbestrebungen ausgleichen und es würde hier nie zu totalitären Formen des Verfügens kommen, kann zweierlei entgegengehalten werden. Erstens sind auch liberale Gesellschaften anfällig für das Auftreten normativer Leitbilder, sozialer Zwänge und damit für indirekte Druckausübung in Richtung bestimmter Optimierungsbestrebungen. Dann würden zeitbedingte Wunschvorstellungen von Menschsein genetisch festgeschrieben werden. Oder der derzeitige Druck zu immer mehr Effizienz im Berufsleben würde dazu führen, dass Eltern ihre Kinder nun auch genetisch für den Lebenskampf optimal ausrüsten. Zweitens sind Keimbahneingriffe wie erwähnt nie ohne ein Verfügen über eine Vielzahl an nachfolgenden Menschen möglich, die dem nicht frei zustimmen können, was in einem klaren Widerspruch zum liberalen Ideal autonomer Selbstbestimmung steht.

Die Analytik der Biomacht

Gewöhnlich fühlen sich Biotechnolog/inn/en und Mediziner/innen in einer Art Arbeitsteilung für die Bereitstellung neuer Techniken zuständig sowie für die kompetente Beurteilung von damit verbundenen Nutzen und Risiken: Was kann eine neue Technik, welchen Nutzen verspricht sie, welche Nebenfolgen hat sie, und wie sicher ist sie für jene, die sie anwenden? – Die Beurteilung von komplexeren ethischen Fragen, wie z. B. die ethische Beurteilung von Leihmutterschaft, wird anderen überlassen. Politik und Gesetzgeber wiederum übernehmen Verantwortung für den biomedizinischen Fortschritt, indem sie sich auf die Aufdeckung und Vermeidung von Risiken, die mit einer Technik verbunden sind, konzentrieren, ebenso auf die Sicherstellung maximaler Transparenz und Aufklärung, um mündige Entscheidungen der Individuen zu ermöglichen, sowie auf den Schutz von Interessen Dritter.⁶ Da liberale Staaten den Umgang mit neuen Techniken jenseits dieses normativen Kernbereichs dem mündigen

⁶ Bei der Reproduktionsmedizin betrifft dies z. B. die Rechte des zukünftigen Kindes oder die Interessen von Leihmüttern. Ausführlich zu dieser Logik im Hinblick auf Reproduktionsmedizin Schaupp 2015.

und aufgeklärten Individuum überlassen, vertraut man in Wirklichkeit auf eine Selbststeuerung des Fortschritts über die aufgeklärten Interessen von mündigen Bürgerinnen und Bürgern, die vom Staat nicht paternalistisch bevormundet werden dürfen.

Dieser gesellschaftliche Umgang mit dem biotechnologischen Fortschritt wird gegenwärtig von Seiten einer Analytik der Macht im Anschluss an Michel Foucault grundlegend in Frage gestellt. Sein ab Mitte der 1970er-Jahre vorgestelltes Konzept der *Biomacht*, die damit verbundenen Analysen zu den Regierungstechniken moderner liberaler Staaten (*Gouvernementalität*) und zu den *Selbsttechniken des Subjekts* (vgl. Raffnsøe/Gudmand-Høyer/Thaning 2011; Gehring 2006; Hirsland/Schneider 2006; Lemke 2007; Lemke 2008) sollen daher zum Ausgangspunkt der folgenden Überlegungen zu CRISPR/CAS9 unter dem Vorzeichen von Macht werden.

Ethische Entscheidungsfindung versus Biomacht

Für von Foucault inspirierte Analysen erscheinen neue Techniken wie CRISPR/CAS9 nur als ein weiteres Phänomen einer neuzeitlich schon länger nachweisbaren Biomacht, die sich im staatlichen Zugriff auf das Ganze des Bevölkerungskörpers wie auch auf die einzelnen Individuen manifestiert. Ziel der Biomacht ist es, Leben als „Ressource“ nicht nur zu bewahren, sondern im Sinn der Schaffung eines „biologischen Mehrwerts“ zu „steigern“ (Gehring 2006, 10). Während Staaten früher die Individuen mittels äußerer Disziplinierung und Gewaltanwendung regierten, bedienen sich moderne Staaten zunehmend indirekter Formen der Lenkung, einer „Führung der Selbstführung anderer“ (Raffnsøe/Gudmand-Høyer/Thaning 2011, 309), durch die die Individuen dazu gebracht werden, die Ziele der Steigerung und Optimierung des Lebens unter dem Vorzeichen von Selbstbestimmung zu verfolgen. Nach Thomas Lemke spielen dabei die folgenden drei Größen eine zentrale Rolle: *Wahrheitsregimes*, *Regierungstechniken* und *Subjektivierungsprozesse*. Diese müssten aufgedeckt werden, um die in einer Gesellschaft existierenden indirekten Formen von Lenkung sichtbar zu machen (Lemke 2008, 83).

Wahrheitsregimes stellen dabei eine bestimmte kognitiv-begriffliche Matrix für das Selbstverständnis und die anschließende Selbstpraxis der Individuen bereit. Sie manifestieren sich in dominanten Diskursformationen, die derzeit z. B. stark genetisch und neurobiologisch geprägt sind. Regierungstechniken beziehen sich auf staatliche Regulierungen und institutionelle Einflussnahmen, wie z. B. die Einführung von Qualitätsstandards

und Normvorgaben oder das Setzen von Anreizen (*nudging*). Subjektivierungsprozesse beschreiben schließlich die Auswirkungen der jeweiligen Regimes auf das Individuum bzw. in ihm selbst. Über sie konstituiert sich das Individuum in seinem Selbstverständnis und wird so zu einem *Effekt* der Biomacht. Es beginnt, aus eigenem Antrieb ständig anspruchsvollere Normalitätsvorstellungen zu erfüllen und an seiner Selbststeigerung zu arbeiten.

Aus dem Konzept einer so verstandenen Biomacht ergeben sich nun gravierende Konsequenzen. Erstens wird der biomedizinische Fortschritt als Bemühen um immer bessere Therapiemöglichkeiten und effizientere Formen von Prävention in seinen ethischen Motiven demaskiert. Es geht ihm nicht primär um echte Fürsorge um den Menschen und die Verminderung seines Leidens, sondern er erscheint als Effekt eines umfassenden Machtgefüges, das in anonymer Weise Leben „steigern“ will. Zweitens erscheint der gegenwärtige bioethische Diskurs als defizitär, weil er nach wie vor Fürsorge, Leidminderung und Ermöglichung von Autonomie ins Zentrum rückt, den im Hintergrund wirksamen Zugriff der Biomacht jedoch ausblendet. Er vermag deshalb nichts zu einer wahren Selbstaufklärung des biotechnologischen Fortschritts beizutragen, sondern stabilisiert diesen eher, indem er ihm über den Anschein einer kritischen Auseinandersetzung zu öffentlicher Akzeptanz verhilft (Gehring 2006, 111–127; Lemke 2008, 85–86). Drittens ist das einzelne Individuum in der Inanspruchnahme der modernen Biotechnologien, trotz aller institutionellen Absicherungen seiner Autonomie, nicht wirklich frei, weil es aufgrund verinnerlichter Selbstoptimierungsvorstellungen und äußerer Anstöße in eine den Zielen der Biomacht entsprechende Richtung gedrängt wird.

Spielräume der Freiheit und ethische Verantwortung

Wie ist mit diesen doch radikalen kritischen Einsprüchen umzugehen? Was folgt aus ihnen für die oben skizzierten bioethischen Auseinandersetzungen um CRISPR/CAS9, die um Nutzen, Risiken und legitime Zielsetzungen der Techniken kreisen? Wie weit können sie auf der individuellen Ebene die Qualität und die Sinnhaftigkeit individueller gesundheitsbezogener Optionen und Entscheidungen in Frage stellen?

Viele der im Zusammenhang mit Biomacht und Gouvernementalität in Anschlag gebrachten Einzelbeobachtungen treffen ohne Zweifel zu. Zum Beispiel lassen sich im Hinblick auf den Umgang mit Pränataldiagnostik,

wie Marion Baldus zeigt, die Effekte bestimmter gesellschaftlicher Denkschemata, Normalitätsvorstellungen und Erwartungshaltungen auf die Entscheidungen betroffener Frauen nachweisen (Baldus 2016). Allgemein stoßen wir in der gegenwärtigen Gesellschaft tatsächlich auf einen steigenden Druck, als „vernünftige“ Individuen einen gesundheitsbewussten Lebensstil zu pflegen und unseren Kindern optimierte Startbedingungen ins Leben mitzugeben, wie z. B. Lemke dies diagnostiziert (Lemke 2007, 145). Die in diesem Beitrag diskutierte Genom-Editierung fügt sich hier als weitere Möglichkeit ein, Gesundheit und Fitness zu steigern und das genetische Material für zukünftige Generationen zu optimieren.

Enhancement als Ausdruck von Biomacht?

Auch belegen (neuro-)psychologische Forschungen aus dem Umfeld der Wirtschaftswissenschaften wie auch linguistische Forschungen zum so genannten *Framing* eindrücklich eine Manipulierbarkeit des menschlichen Individuums in seinem Wahl- und Konsumverhalten (Kahneman 2012; Bauer 2015, 97–112; Akerlof/Shiller 2016; Steyrer 2018; Wehlinger 2016). Insgesamt wächst somit gegenwärtig die Einsicht, dass die authentische Selbststeuerung des Individuums in modernen liberalen Gesellschaften in vielfacher Hinsicht gefährdet ist und unterlaufen werden kann – unabhängig von der Frage, ob es eine geheimnisvolle Macht wie die Biomacht auch wirklich gibt.

Neben einer begrüßenswerten Schärfung des Blicks für den heutigen gesellschaftlichen Umgang mit Leben und für die damit verbundenen Makro- und Mikromechanismen der Macht erscheint das Konzept der Biomacht jedoch in mehrfacher Hinsicht problematisch. Die Existenz dieser Macht bleibt dort, wo sie über Einzelmechanismen hinaus als ein alles umfassendes, strategisches Programm verstanden wird, geheimnisvoll und postulatorisch. Sie wirkt wie ein Akteur, ist aber doch kein Akteur. Schließt man sich der Meinung an, dass es bei allen Bemühungen der modernen Medizin nur um Steigerung des Lebens geht, führt dies aus ethischer Sicht zu einer gefährlichen Nivellierung des Unterschieds zwischen der Pflicht, Schmerzen und Leid der Menschen zu mindern, und Bemühungen um eine Optimierung der *conditio humana*. Alle Anstrengungen der modernen Medizin werden, unabhängig von den konkreten Zielsetzungen, unterschiedslos zum Ausdruck derselben Biomacht.

Noch schwerer wiegt allerdings, dass das Konzept ganz allgemein die Möglichkeit eines bewussten und verantwortlichen Umgangs mit neuen

Biotechnologien zu unterminieren scheint. Versteht man nämlich das Subjekt vor allem als *Effekt* spezifischer Wahrheitsregimes und sozialer Herrschaftstechniken, stellt sich die Frage, auf welchem Boden und anhand welcher Kriterien diese überhaupt kritisiert werden können, wenn es dabei um mehr gehen soll als um die Ablöse des einen Wahrheitsregimes durch ein anderes.⁷ Ein Blick auf die soziale Theorie, die hier im Hintergrund steht, zeigt, dass die anthropologischen Bedingungen von Sozietät ausgeblendet werden und so kaum ein Raum offen bleibt für die Individuen als *gegenüber der Gesellschaft aktive und produktive Akteure*.⁸ Für die Frage der bioethischen Diskurse, die in einer Gesellschaft geführt werden, hat dies zur Folge, dass sie ebenso als Effekt bestimmter Wahrheitsregimes und nicht als Orte einer kritischen und produktiven Selbstaufklärung des Subjekts in den Blick kommen.

Grenzen der Theorie über Biomacht

Eine weiterführende Rezeption der Foucault'schen Analysen zur Biomacht setzt aus ethischer Sicht daher zweierlei voraus. Man muss erstens dem Subjekt einen stärkeren Status gegenüber der sozialen Wirklichkeit zuerkennen, und man muss zweitens, darauf aufbauend, die verschiedenen Diskurse, die in einer Gesellschaft über neue Technologien geführt werden, trotz unbestreitbarer Schwächen und Einseitigkeiten als Orte anerkennen, an denen eine weiterführende Selbstaufklärung, eine normative Selbstvergewisserung und, daraus resultierend, eine verantwortete Entscheidungsfindung möglich sind.

Dem kommt entgegen, dass nach Foucault die Biomacht nicht als unfehlbar wirkende Naturgewalt verstanden werden darf, sondern im Sinn einer Kräftekonstellation, der auf Seiten des Individuums immer ein „Feld möglicher Reaktionen“ entspricht (Bröckling 2017, 10–11). Dies und die späten Ausführungen Foucaults über die Möglichkeit einer Selbstformung des Subjekts mittels Selbsttechniken auch gegen den Einfluss gesellschaftlicher Kräfte (Ruoff 2007, 199) eröffnen auch von Seiten einer Biomacht-Analyse einen Ansatzpunkt für einen Freiheitsspielraum im Umgang mit dem biotechnologischen Fortschritt. Allerdings darf Freiheit dabei nicht absolut als Handlungsmöglichkeit jenseits aller Kräftekonstellationen gedacht werden, sondern etwa in dem Sinn, wie Peter Bieri es in seinem Beitrag *Das Handwerk der Freiheit* tut, nämlich als Möglichkeit des Menschen, sich *reflexiv* und *wertend* zu Kräften in Beziehung zu setzen, die das eigene Selbst konstituieren.⁹

⁷ Der Ausweg, den Thomas Lemke auf Basis seiner an Foucault orientierten Analysen anbietet, nämlich die Aufforderung, immer wieder zu „irritieren“ und „anders zu leben“ (Lemke 2008, 86), erscheint aus ethischer Sicht als nicht weiterführend, weil wir dann Freiheitsregimes und totalitäre Regimes, patriarchale und egalitäre Partnerschaftsmodelle in gleicher Weise kritisieren müssten.

⁸ So Ulrich Bröckling, der den Ansatz aus verschiedenen Gründen trotzdem verteidigt (Bröckling 2017, 45); kritisch aus sozialwissenschaftlicher Sicht Lüdtker 2011 u. Greshoff 2011.

⁹ Peter Bieri spricht von einer „angeeigneten Freiheit“ als Resultat einer Auseinandersetzung mit dem eigenen (spontanen) Willen in den drei Schritten *Artikulation*, *Verstehen* und *Billigung*; vgl. Bieri 2001, 381–408; vgl. auch Schaupp 2016.

Zusammenfassend und abgekürzt ergibt sich aus all dem für die hier verfolgten Überlegungen: Bei jedem Nachdenken über Mächte welcher Art auch immer, die den Menschen bestimmen und formen, muss immer mitbedacht werden, ob, wie und auf welchem Boden das Subjekt sich ihnen gegenüber kritisch verhalten kann und wie dann die notwendige Unterscheidung in „gute“ und „schlechte“ Mächte gelingt. Richtig bleibt, dass wir wohl nie ein vollkommenes Wissen über die unsere Urteile und Handlungen tragenden Einflüsse besitzen, weshalb es eine ständige Offenheit für neue Aufklärungsprozesse braucht. Dies macht jedoch von Seiten des Subjekts die Notwendigkeit nicht zunichte, auf dem Boden des jeweils verfügbaren Wissens möglichst verantwortungsvolle Entscheidungen zu treffen – z. B. zu entscheiden, ob man sich der Macht der Liebe oder der Macht einer Sucht überlässt oder ob man im Hinblick auf CRISPR/CAS9 die Zeit für reif hält, gentechnische Eingriffe vorzunehmen oder nicht.

Plurale Mächte

Weil die Analytik der Biomacht alle Aspekte des gesellschaftlichen Umgangs mit Leben unter das Vorzeichen einer Steigerung des Lebens bringt, neigt sie zu einer Blickverengung, was die Existenz anderer Mächte angeht, mit denen sich der Mensch auseinandersetzen muss. Demgegenüber scheint es angemessener zu sein, von der Existenz pluraler und heterogener Mächte auszugehen. Als Beispiel soll auf das Problem einer zunehmend eigenständigen Handlungsmacht (*agency*) technischer Artefakte verwiesen werden, von denen in Zukunft eine ganz andere Art der Bedrohung für den Menschen ausgehen könnte. Zu denken wäre an immer eigenständiger agierende Roboter oder andere künstliche Intelligenzen (Rammert 2003; Matsuzaki 2011; Dries 2013), im Zusammenhang mit Biotechnologie an künstlich geschaffene Lebewesen, die eine nicht mehr kontrollierbare Eigendynamik entwickeln.

Es wurde schon auf die neueren Forschungen zum spontanen menschlichen Entscheidungsverhalten hingewiesen, die bestimmte Verzerrungen in unseren spontanen Urteilen und eine darauf aufbauende Manipulierbarkeit unseres Willens zu Tage förderten (Kahneman 2012; Akerlof/Shiller 2016; Steyrer 2018). Hier stoßen wir auf Faktoren, die neurobiologisch in uns verankert sind und die unser Reagieren, Entscheiden und Handeln im Alltag bestimmen. So neigen Menschen zum Beispiel dazu, sich für kurzfristige Vorteile zu entscheiden, und es fällt ihnen schwer, ihr Handeln an

Folgen zu orientieren, die weiter in der Zukunft liegen (*Marshmallow-Effekt*). Auch wenn psychische Dispositionen dieser Art durch soziale Kräfte beeinflusst und auch instrumentalisiert werden können, manifestieren sich in ihnen stabile, evolutiv entstandene neurobiologische Verhaltensdispositionen (Bauer 2015, 42–47).

Dispositionen und Kräfte, die menschliches Entscheiden steuern

In gewissem Sinn lässt sich auch hier von einem eigenen Machttyp sprechen, der zu einem vollen Bild jener Mächte gehört, die unser Entscheiden und Verhalten prägen und eine Relevanz für unsere Zukunft als Menschheit haben. Gemeint ist der Einfluss all der Dispositionen und Kräfte, inklusive kognitiver Verzerrungen, die als evolutives Erbe *in uns selbst liegen* und unser spontanes Entscheiden und Verhalten steuern. Es braucht hier nicht weiter ausgeführt zu werden, dass es von doch dramatischer Bedeutung für die Zukunft der Menschheit ist, wie wir mit unserer Neigung, kurzfristige Vorteile auf Kosten nachhaltiger Gewinne zu bevorzugen, uns eher mit unserer eigenen Gruppe als mit der gesamten Menschheit solidarisch zu fühlen, aber auch mit unserer Fähigkeit, spontan Aggressivität oder Empathie für andere zu empfinden, umgehen.

Die Frage nach der Zukunft

Kehren wir zur Frage von CRISPR/CAS9 zurück. Ohne Zweifel gewinnen wir immer mehr Möglichkeiten, Leben zu kontrollieren und zu manipulieren. In einer Zeit, in der Gesundheit und körperliche Vitalität zu Hypergütern avanciert sind, üben alle biotechnologischen Möglichkeiten, die hohe Gewinne für körperliche Gesundheit und Lebensqualität versprechen, eine fast unwiderstehliche Anziehungskraft aus. Die Frage, wie weit es gelingen wird, Entwicklung und Einsatz solcher Techniken verantwortlich zu steuern und zu begrenzen, ist deshalb eine zentrale.

Gegen einen biotechnologischen Fatalismus auf dem Gebiet gentechnischer Eingriffe, der nicht an die Möglichkeit einer substantiellen Steuerung glaubt, kann zunächst auf das in der Wissenschaft selbst zunehmende Bewusstsein um die Komplexität der hier in Frage stehenden Zusammenhänge verwiesen werden. Es bewahrt vor gefährlichen Phantasien kurzschlüssiger Heilsversprechen. Auch faktisch zeigt sich, dass die Vision einer gentechnischen Optimierung des Menschen immer wieder in dem Maß

entschwindet, in dem sie näher zu rücken scheint, sodass der Prozess einer Verbesserung der genetischen Ausstattung des Menschen sich insgesamt, wenn überhaupt, äußerst langsam ereignen wird.

In der Auseinandersetzung mit dem Foucault'schen Theorem der Biomacht hat sich gezeigt, dass weder die omnipräsenten, oft manipulativen Einflüsse unterschätzt werden dürfen, denen das Individuum ausgesetzt ist, noch aber die real verfügbaren Möglichkeiten von Selbstaufklärung und vernunftgeleiteter Selbststeuerung, über die es verfügt. Diese müssen gestärkt werden. Für die ethische Auseinandersetzung ergibt sich hier allerdings die Aufgabe, sich nicht nur auf eine rational-argumentative Ebene zurückzuziehen, sondern auch für die sozialen Kräfte sensibel zu werden, die den verschiedenen Argumenten zu gesellschaftlicher Durchsetzung verhelfen und individuelle Entscheidungen beeinflussen. Über diese Kräfte aufzuklären bedeutet, an echter Autonomie zu arbeiten.

Auf der anderen Seite gilt, dass die Möglichkeiten einer biopolitischen Beeinflussung der Individuen im Sinne Foucaults sich immer wieder als begrenzt erweisen. Zum Beispiel bemühen sich Transplantationsmedizin und staatliche Gesundheitspolitik in Deutschland seit Jahren um eine Steigerung der Organspende, ohne dass dies bisher zu einem nachhaltigen Erfolg geführt hätte. Ganz im Gegenteil, in dem seit Jahren steigenden gesellschaftlichen Unbehagen am Hirntodkonzept (Hilpert 2014; Schaupp 2014) stößt man auf eine Entwicklung, die sich zum diesbezüglichen biopolitischen Anliegen einer Steigerung des Lebens (Gehring 2006, 51–61) dysfunktional verhält.

Ebenso wenig darf der Effekt eines anhaltenden zivilen Widerstands gegen die Etablierung bestimmter biomedizinischer Verfahren unterschätzt werden. So konnte der Protest bestimmter gesellschaftlicher Gruppen gegen die embryonale Stammzellforschung diese zwar nicht verhindern, sehr wohl aber bewirken, dass verstärkt nach alternativen Wegen der Stammzellgewinnung gesucht wurde. Im Hinblick auf die allgegenwärtige Manipulation unseres Konsumverhaltens weisen George A. Akerlof und Robert J. Shiller auch auf reale Möglichkeiten hin, diese immer wieder zu durchbrechen (Akerlof/Shiller 2016, 211–236). Markt- und Gewinnorientierung in den Biotechnologien bewirken zwar, dass man auch im Gesundheitsbereich versucht, das Konsumverhalten entsprechend zu beeinflussen, gleichzeitig macht dieselbe Orientierung die Unternehmen jedoch für Konsumverweigerung oder für Kampagnen moralischer Ächtung verwundbar.

Eine Analytik der Macht kann schließlich den Blick dafür schärfen, dass es für die Zukunft nicht nur die *Einsicht* in die Richtigkeit bestimmter Entwicklungen braucht, sondern dabei immer auch entsprechende *Kräfte* mobilisiert werden müssen. Gerade auf der individuellen Ebene wird die faktische Durchsetzung einer bestimmten Option, z. B. der Verzicht auf Pränataldiagnostik bei Schwangerschaft, nur gelingen, wenn für das Subjekt alternative Wahrheitsregimes und Selbsttechniken verfügbar sind, um in der Terminologie von Foucault zu bleiben. Dabei kann es um so einfache Dinge gehen wie Stressreduktion, um Raum für echte Aufmerksamkeit zu schaffen (Bauer 2015, 90–93), darum, das Gespräch mit anderen zu suchen, sich mit alternativen Meinungen, Argumenten und Menschenbildern auseinanderzusetzen und sich so im Sinne Bieris ein neues und freieres *Selbst* zu erarbeiten. Wie Bauer aus neuropsychologischer Sicht treffend formuliert, entspringen nicht nur unser spontaner Wille, sondern auch alternative Willensbildungen „sozialen Verständigungsprozessen, die immer auch mit Beeinflussungen verbunden sind“ (Bauer 2015, 109).

Individuelle und autonome Willensbildung sowie partizipative Prozesse und kollektive Selbstverständigung

„We encourage an open discussion around the appropriate course of action“, schreiben Edward Lanphier und Kollegen, „an open, early discussion as new scientific capabilities emerge. (Lanphier 2015, 411). – Erst vor dem Hintergrund der prinzipiellen Möglichkeit einer autonomen Willensbildung auf Ebene des Individuums machen *partizipative* Prozesse und Prozesse *kollektiver Selbstverständigung*, wie sie von Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftlern immer häufiger gefordert werden und wie sie in modernen zivilen Gesellschaften auch auf vielen Ebenen stattfinden, einen Sinn. Es wäre falsch, hinter solchen Forderungen nur Alibi-Strategien oder eine Flucht der Wissenschaft aus der Verantwortung zu sehen, und es wäre ebenso falsch, diese Diskurse als ein vollständig durch die Biomacht okkupiertes Terrain zu sehen. Vielmehr bleibt in pluralen Gesellschaften kein anderer Weg als die geduldige Arbeit an einer fortschreitenden kommunikativen Selbstaufklärung und Selbstverständigung der Gesellschaft angesichts neuer biotechnologischer Herausforderungen als Basis für entsprechende normative Weichenstellungen.

Der christliche Sinnhorizont

Am Schluss ist noch eine Einordnung der vorgetragenen Überlegungen in einen christlichen Sinn- und Glaubenshorizont zu leisten. Was bedeutet es, die analysierten Fragen im Licht des biblischen Glaubens und im Kontext einer christlichen Ethik zu reflektieren?

Möglichkeiten der Freiheit

Zunächst beeinflusst der christliche Sinnhorizont, welche der verfügbaren humanwissenschaftlichen und philosophischen Theorien man aufnimmt und wie man sie rezipiert. Einem christlichen Denken entspricht dann im Besonderen der hier verfolgte Weg, einerseits trotz prekärer Machtkonstellationen welcher Art auch immer dezidiert an Freiheit und ethischer Verantwortung des Menschen festzuhalten, diese andererseits in ihren konkreten Möglichkeiten nicht zu überschätzen, sich vielmehr ihrer ständigen Ausgesetztheit, ihrer konstitutiven *Versuchbarkeit*, um einen traditionellen Terminus der theologischen Anthropologie zu benutzen, bewusst zu bleiben. Es ist dem christlichen Denken zudem nicht fremd, dass wahre Freiheit nicht einfach und unkompliziert gegeben ist, sondern gegenüber Mächten immer erst durchgesetzt werden muss.¹⁰ Dem entspricht der Rückgriff auf Bieris Konzept eines *Handwerks der Freiheit*, das Freiheit als prozesshaftes Freiwerden des Individuums angesichts der im eigenen Selbst vorfindlichen Kräfte betont. Sein dritter Schritt der *Billigung* eines Willens (vgl. Anm. 9) entspricht dem, was theologisch unter *Unterscheidung der Geister* zu verstehen ist. Gleichzeitig haben die irdischen Mächte nach biblisch-christlicher Vorstellung nicht das letzte Sagen. Sie haben keine definitive Geschichtsmächtigkeit, sondern können im Prinzip aufgedeckt und überwunden werden, wenn der Mensch sich der guten Macht Gottes anvertraut, dem, was theologisch *Gnade* bzw. *Geist* zu nennen ist.

Was Eingriffe ins menschliche Genom angeht, zeichnet sich zunächst ab, dass *therapeutische* Eingriffe dem christlichen Menschenbild nicht widersprechen, somit nicht per se als Würdeverletzungen anzusehen sind. Sie werden, wie erwähnt, auch in dem Dokument *Dignitas Personae* nur aktuell und unter Verweis auf unvermeidbare Risiken, d. h. nicht für immer ausgeschlossen (Kongregation für die Glaubenslehre 2008, Nr. 26).

Was die Vision einer gentechnischen Verbesserung der menschlichen Konstitution angeht, die heute im Raum steht, hängt die Bewertung davon ab,

¹⁰ Vgl. dazu die Aussage des Galaterbriefs: „Zur Freiheit hat uns Christus befreit. Bleibt daher fest und lasst euch nicht von neuem das Joch der Knechtschaft auflegen!“ (Galater 5,1).

wie weit man das Wesen des Menschen als *Bild Gottes* (Gen 1,27) statisch oder evolutiv-dynamisch versteht und welchen Stellenwert man innerhalb dieser Dynamik der menschlichen Freiheit im Sinn einer Mitschöpferschaft neben der Schöpferschaft Gottes einräumt, wie weit der Mensch also als *created co-creator* anzusehen ist (Schockenhoff 2016, 72 mit Verweis auf Hefner 1993). Ohne dass dies hier näher ausgeführt werden könnte, spricht vieles dafür, dass es ethisch vertretbare verbessernde Eingriffe geben könnte. Theologisch gesehen, würde dies jedoch voraussetzen, dass der Mensch verlässlich Sinn und Ziel der Evolution begreift, um über ein entsprechendes Beurteilungskriterium zu verfügen, und er zweitens mehr als gegenwärtig fähig ist, aus Gerechtigkeit und selbstloser, freigebender Liebe heraus zu handeln. Während schöpfungstheologisch in der evolutiven Dynamik eine Logik der Freigabe und der Pluralisierung erkennbar ist, neigt der Mensch nach wie vor dazu, Technik im Sinn von Herrschaftsausübung, Unterwerfung und Uniformierung einzusetzen. Fraglich ist somit, ob eine genetische Optimierung des Menschen unter der Bedingung der „(Erb-)Sünde“ (*sub peccato*) ethisch denkbar ist, in einer Welt also, die nach wie vor durch Egoismus, Unmäßigkeit, Gier und Herrschaftsbestrebungen gekennzeichnet ist.

Betont werden muss jedoch auch, dass für den Fall, dass unsere Zivilisation gentechnisch transformierte menschliche Wesen welcher Art auch immer hervorbringen würde, dies nichts an der Gültigkeit von ethischen und biblischen Grundwerten wie Gerechtigkeit, Liebe, Wahrhaftigkeit und Treue ändern würde. Christinnen und Christen müssten nach wie vor daran arbeiten, eine nun so gewordene Welt durch diese Werte zu prägen und sie so auf ihre letzte Zielbestimmung bei Gott hinzuordnen.

Literatur

- Akerlof, George/Shiller, Robert (2016), *Phishing for Fools. Manipulation und Täuschung in der freien Marktwirtschaft*, Berlin: Econ.
- Baldus, Marion (2016), Selbstbestimmtes Entscheiden? Zugzwänge und Wirkmächte im Kontext pränataler Diagnostik, in: Schaupp, Walter/Kröll, Wolfgang (Hg.), *Medizin – Macht – Zwang. Wie frei sind wir angesichts des medizinischen Fortschritts?*, Baden-Baden: Nomos, 27–48.
- Baltimore, David et al. (2015), A prudent path forward for genomic engineering and germline gene modification, *Science* 348 (3. April), 36–38. DOI:10.1126/science.aab1028.
- Bauer, Joachim (2015), *Selbststeuerung. Die Wiederentdeckung des freien Willens*, München: Blessing.
- Bieri, Peter (2001), *Das Handwerk der Freiheit. Über die Entdeckung des eigenen Willens*, München: Hanser.
- Brantl, Johannes (2017), Genome Editing und Enhancement. Zielgenaue Eingriffe ins Erbgut zur biologischen Verbesserung des Menschen?, *Zeitschrift für medizinische Ethik* 63, 265–282.
- Bröckling, Ulrich (2017), *Gute Hirten führen sanft. Über Menschenregierungskünste*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Burmeister, Christiane/Ranisch, Robert (2017), Jahrestagung des Deutschen Ethikrats 2016. Zugriff auf das menschliche Erbgut. Neue Möglichkeiten und ihre ethische Beurteilung, *Ethik in der Medizin* 29, 167–172.
- Dabrock, Peter (2016), Zugriff auf das menschliche Erbgut. Neue Möglichkeiten und ihre ethische Beurteilung, Jahrestagung des Deutschen Ethikrates, 22. Juni 2016, Berlin. <http://www.ethikrat.org/dateien/pdf/jahrestagung-22-06-2016-dabrock.pdf> [11.5.2018].
- Deutscher Ethikrat (2016), Zugriff auf das menschliche Erbgut. Neue Möglichkeiten und ihre ethische Beurteilung. Jahrestagung des Deutschen Ethikrates, 22. Juni 2016, Berlin. Simultanmitschrift. <http://www.ethikrat.org/dateien/pdf/Jt22062016Simultanmitschrift.pdf> [11.5.2018].
- Dries, Christian (2013), Technischer Totalitarismus. Macht, Herrschaft und Gewalt bei Günther Anders, *Etica e Politica* XV, 2, 175–198.
- Ernst, Stephan (2017), Genome Editing in der ethischen Diskussion. Argumente und Begründungsformen, *Zeitschrift für medizinische Ethik* 63, 283–296.
- Gehring, Petra (2006), *Was ist Biomacht? Vom zweifelhaften Mehrwert des Lebens*, Frankfurt a. M.: Campus.
- Greshoff, Rainer (2011), Was sind die aktiv-dynamischen Kräfte der Produktion des Sozialen?, in: Lüdtke, Nico/Matsuzaki, Hironori (Hg.), *Akteur – Individuum – Subjekt. Fragen zu ‚Personalität‘ und ‚Sozialität‘*, Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften, 83–106.
- Hefner, Philip (1993), *The Human Factor. Evolution, Culture, and Religion*. Minneapolis: Fortress press.
- Hilpert, Konrad (2014), Die neue Debatte über die Transplantationsmedizin, in: Hilpert, Konrad/Sautermeister, Jochen (Hg.), *Organspende – Herausforderung für den Lebensschutz*, Freiburg i. Br.: Herder, 13–28.

- Hirseland, Andreas/Schneider, Werner (2006), Biopolitik und Technologien des Selbst. Zur Subjektivierung von Macht und Herrschaft, in: Ehberg, Karl-Siegbert (Hg.), Die Natur der Gesellschaft. Verhandlungen des 33. Kongresses der Deutschen Gesellschaft für Soziologie in Kassel 2006, Frankfurt a. M.: Campus, 5440–5458.
- Huber, Wolfgang (2016), Eine neue Ära? Ethische Fragen zur Genomchirurgie, Jahrestagung des Deutschen Ethikrates, 22. Juni 2016, Berlin. <http://www.ethikrat.org/dateien/pdf/jahrestagung-22-06-2016-huber.pdf> [11.5.2018].
- Kahneman, Daniel (2012), Schnelles Denken, langsames Denken, München: Siedler.
- Kipke, Roland/Rothhaar, Markus/Hähnel, Martin (2017), Contra: Soll das sogenannte „Gene Editing“ mittels CRISPR/Cas9-Technologie an menschlichen Embryonen erforscht werden?, Ethik in der Medizin 29, 249–252.
- Kongregation für die Glaubenslehre (2008), *Instructio Dignitas Personae*, Rom.
- Lanphier, Edward/Urnov, Fyodor et al. (2015), Don't Edit the Human Germ Line, Nature 519 (26. März), 410–411.
- Lemke, Thomas (2007), Gouvernamentalität und Biopolitik, Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften.
- Lemke, Thomas (2008), Eine Analytik der Biopolitik. Überlegungen zu Geschichte und Gegenwart eines umstrittenen Begriffs, Behemoth. A Journal on Civilisation 1, 72–89.
- Liang, Puping et al. (2015), CRISPR/Cas9-mediated gene editing in human tripronuclear zygotes, Protein & Cell 6, 5, 363–372.
- Lüdtke, Nico (2011), Einleitung, in: Lüdtke, Nico/Matsuzaki, Hironori (Hg.), Akteur – Individuum – Subjekt. Fragen zu ‚Personalität‘ und ‚Sozialität‘, Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften, 11–20.
- Macrae, Fiona (2015), Our little miracle! Baby girl battling leukaemia saved by ‚revolutionary‘ cell treatment. <http://www.dailymail.co.uk/health/article-3305603/World-baby-girl-battling-leukaemia-saved-miracle-treatment-Genetically-modified-cells-hunt-kill-disease-transform-cancer-care.html#ixzz5FNlxAJUk> [11.5.2018].
- Matsuzaki, Hironori (2011), Die Frage nach der „Agency“ von Technik und die Normenvergessenheit der Techniksoziologie, in: Lüdtke, Nico/Matsuzaki, Hironori (Hg.), Akteur – Individuum – Subjekt. Fragen zu ‚Personalität‘ und ‚Sozialität‘, Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften, 301–325.
- Meyer, Sven (2013), Wie ist liberale Eugenik möglich? Menschenformung aus liberaler Perspektive und ihre Abgrenzung zur autoritären Eugenik, Dissertation Univ. Potsdam.
- Nationale Akademie der Wissenschaften Leopoldina (2017), Ethische und rechtliche Beurteilung des *genome editing* in der Forschung an humanen Zellen, Halle (Saale): Eigenverlag.
- Nuffield Council on Bioethics (2016), Genome Editing. An Ethical Review, London: Eigenverlag.
- Parrington, John (2016), Redesigning Life. How Genome Editing will Transform the World, Oxford: Oxford Univ. Press.
- Rammert, Werner (2003), Technik in Aktion. Verteiltes Handeln in soziotechnischen Konstellationen. Berlin (TUTS-Working Papers 2-2003). <http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:0168-ssoar-11573> [11.5.2018].

Ranisch, Robert/Savulsecu, Julian (2009), Ethik und Enhancement, in: Knoepffler, Nikolaus/Savulescu, Julian (Hg.), *Der neue Mensch? Enhancement und Genetik*, Freiburg i. Br.: Alber, 275–339.

Raffnsøe, Sverre/Gudmand-Høyer, Marius/Thaning, Morten Sørensen (2011), *Foucault. Studienhandbuch*, München: Fink.

Ruoff, Michael (2007), *Foucault-Lexikon*, Paderborn: Fink.

Rütsche, Bernhard (2017), Pro: Soll das sogenannte „Gene Editing“ mittels CRISPR/Cas9-Technologie an menschlichen Embryonen erforscht werden?, *Ethik in der Medizin* 29, 243–247.

Sample, Ian (2015), New study claims to find genetic link between creativity and mental illness, in: *The Guardian* (8. Juni). <https://www.theguardian.com/science/2015/jun/08/new-study-claims-to-find-genetic-link-between-creativity-and-mental-illness> [11.5.2018].

Schaupp, Walter (2014), Die Problematik des Todeszeitpunkts. Medizinisch-anthropologische Überlegungen, in: Hilpert, Konrad/Sautermeister, Jochen (Hg.), *Organspende – Herausforderung für den Lebensschutz*, Freiburg i. Br.: Herder, 46–64.

Schaupp, Walter (2015), Moderne Reproduktionsmedizin. Liberalisierungsprozesse als Zumutung an die Freiheit, *Family Forum* 5, 15–27.

Schaupp, Walter (2016), Wie frei sind wir angesichts des biomedizinischen Fortschritts, in: Schaupp, Walter/Kröll, Wolfgang (Hg.), *Medizin – Macht – Zwang. Wie frei sind wir angesichts des medizinischen Fortschritts*, Baden-Baden: Nomos, 13–25.

Schockenhoff, Eberhard (2016), Statement im Rahmen der Jahrestagung des Deutschen Ethikrats, in: Deutscher Ethikrat, Zugriff auf das menschliche Erbgut. Neue Möglichkeiten und ihre ethische Beurteilung. Jahrestagung des Deutschen Ethikrates, 22. Juni 2016, Berlin. Simultanmitschrift. <http://www.ethikrat.org/dateien/pdf/Jt22062016Simultanmitschrift.pdf> [11.5.2018], 71–75.

Schöne-Seifert, Bettina (2017), Genscheren-Forschung an der menschlichen Keimbahn. Plädoyer für eine neue Debatte auch in Deutschland, *Ethik in der Medizin* 29, 93–96.

Steyrer, Johannes (2018), *Die Macht der Manipulation. Wie man sich durchsetzt, wie man sich schützt*, Elsbethen: Ecowin.

The National Academies of Science, Engineering, Medicine. Committee on Human Gene Editing (2017), *Human Genome Editing. Science, Ethics, and Governance*, Washington: The National Academic Press.

Travis, John (2015), Breakthrough of the Year. CRISPR makes the cut. <http://www.sciencemag.org/news/2015/12/and-science-s-2015-breakthrough-year> [7.5.2018].

Vogel, Jörg (2016), Genome Editing. Naturwissenschaftlicher Sachstand, Jahrestagung des deutschen Ethikrats, 22. Juni 2016, Berlin. <https://www.ethikrat.org/fileadmin/PDF-Dateien/Veranstaltungen/jt-22-06-2016-Vogel.pdf> [11.5.2018].

Wehling, Elisabeth (2016), *Politisches Framing. Wie eine Nation sich ihr Denken einredet – und daraus Politik macht*, Köln: Herbert von Halem Verlag.

LIMINA – Grazer theologische Perspektiven

Ausgabe 2018 | 1:1

MÄCHTE DER ZUKUNFT

Medieninhaber

Universität Graz
Universitätsplatz 3
8010 Graz
Austria
Telefon: +43 (0) 316 380-0
Fax: +43 (0) 316 380-9030
E-Mail: info@uni-graz.at

Herausgeber

Peter Ebenbauer
Institut für Liturgiewissenschaft,
Christliche Kunst und Hymnologie
Universität Graz
Heinrichstraße 78
8010 Graz

Redaktion

Ingrid Hable
Institut für Liturgiewissenschaft,
Christliche Kunst und Hymnologie
Universität Graz
Heinrichstraße 78
8010 Graz

Übersetzungen

Dagmar Astleitner MA
PRISM Translations, London

Editorial Board

Peter Ebenbauer
Reinhold Esterbauer
Christian Feichtinger
Isabella Guanzini
Andrea Taschl-Erber
Wolfgang Weirer
Christian Wessely

Editorial design

Rainer Pammer, cubaliebtdich.at

Herstellungsort

Graz

Aufsichtsbehörde der Universität Graz

Bundesministerium für Bildung,
Wissenschaft und Forschung

**Umsatzsteuer-Identifikationsnummer (UID)
der Universität Graz**

ATU 57511277



© 2018

ISSN 2617-1953

Unterstützt durch:



