

Zu einer Theologie des Digitalen

Seit Ausgang des 20. Jahrhunderts leben wir in einem von digitalen Techniken evozierten Wandel, der als Revolution bezeichnet werden kann. Es geht nicht nur um Äußerlichkeiten: Der Schritt vom Analogen zur binären Codierung, die Steuerung von Prozessen durch Algorithmen und die Dauerverfügbarkeit technischer Lösungen verändern unsere Weltwahrnehmung und -deutung. Es werden Heilsvisionen artikuliert, die das innerweltliche Paradies und den perfekten Menschen versprechen.

Spätestens hier wird die Notwendigkeit theologischer Reflexion offensichtlich. Gleichwohl steht die Theologie dabei noch am Anfang. Diese Ausgabe der *Theologie der Gegenwart* fragt daher grundsätzlich nach den Möglichkeiten und der Leistungsfähigkeit einer „Theologie des Digitalen“. Sie startet mit einer erkenntnistheoretischen Grundlegung: *Rainer Gottschalg* weist auf den Unterschied digitaler Räume zur religiösen Symbolsprache hin. Für die Reflexion des digitalen Wandels schlägt er einen freiheitstheoretischen Ansatz vor, mit dem er die europäische Technik-, Kultur- und Heilsgeschichte parallel lesen und integrieren kann. *Axel Siegemund* vergleicht die digitalen Repräsentationssysteme interkulturell und sieht so deren jeweilige Prägungen: Während im Westen das von Gottschalg benannte Freiheitsparadigma vorherrschend ist, stehen im Fernen Osten andere Prinzipien im Vordergrund. Er zeichnet eine Konkurrenzsituation nach, die im „Krieg um die Referenz“ (Pierre Legendre) mündet, und fordert einen transkulturellen Anker. *Constantin Plaul* hebt die grundsätzlichen Unterschiede zwischen Mensch und Maschine hervor und argumentiert so gegen aufkommenden Alarmismus, der digitalen Medien eine Eigenmächtigkeit zuschreibt. Indem Plaul sowohl die Möglichkeiten als auch Begrenztheiten sozialer Regelungen aufzeigt, kann er den Wert individueller Moral und damit den Wechselzusammenhang von Individual- und Sozialethik klären. *Claudia Paganini* geht den Schritt zur Entwicklung konkreter ethischer Prinzipien: Sie schlägt dafür die Werte Transparenz, Fairness, Respekt und Verantwortung vor, die bereits in anderen Bereichsethiken etabliert sind und so ihren Wert sowohl im genuinen Umgang mit dem Digitalen als auch in der Vermittlung zwischen den Bereichen gewinnen können. – Die vier Beiträge stehen natürlich in theologischen Denktraditionen, betreten aber auch Neuland. Indem sie einen Bogen von der Grundlagenanalyse bis zur konkreten ethischen Reflexion spannen, soll ihre Zusammenstellung die theologische Debatte anregen.

Einem ebenso theologisch drängenden Thema stellt sich der Diskursbeitrag von *Benedikt Kranemann*, der den liturgischen Umgang der Kirche mit eigener Schuld reflektiert. Er fordert hier eine besondere Sensibilität und benennt Kriterien für eine gelingende Praxis.

Patrick Becker

RAINER GOTTSCHALG

Freiheit als Leitkategorie der „Digital Theologies“

Der Beitrag geht Signaturen der digitalen Transformation nach. Die Entdeckung dieser Signaturen soll eine Grundlage bieten, um die genetischen Bezugsformen und die kritischen Differenzen zwischen Theo-Logik und Techno-Logik greifbar zu machen. Es gilt nachzuvollziehen, ob und auf welche Weise sich im Zuge der digitalen Transformation die Bedingungen für eine sinnvolle Frage nach und eine kohärente Rede von Gott verändern. Der Beitrag argumentiert dafür, dieses Spannungsmoment auf einer anthropologischen Grundlage über eine freiheitstheoretische Vermittlungsfigur zu adressieren. So ergibt sich ein wissenschaftstheoretisch virulenter Zugang in eine originäre theologische Denkform der Digitalität.

Dr. theol. Rainer Gottschalg, B. A., ist Alumnus des theologischen Exzellenzprogramms „Kulturen – Religionen – Identitäten“ der PLU Salzburg und nahm nach einer mehrjährigen Tätigkeit beim Zentralkomitee der deutschen Katholiken in Bonn 2022/23 eine Vertretungsstelle als Akademischer Oberrat a. Z. an der Kath.-Theol. Fakultät der Universität Münster am Seminar für Fundamentaltheologie und Religionsphilosophie an; seit 2023/24 ist er Akademischer Rat a. Z. ebd. und führt ein Postdoc-Projekt zur Grundlegung einer theologischen Wissenschaftstheorie im Horizont der Digitalisierung (Arbeitstitel: Erkenntnistopographien) durch. Ausgewählte Veröffentlichungen: Digitalisierung und „Post-Schöpfung“ in „Ghost in the Shell“ (1995). Der japanische Animationsfilm: ein (theologisch-)anthropologischer Diskursort, in: Christian Wessely/Theresia Heimerl (Hg.), Weltentwürfe im Comic/Film. Mensch, Gesellschaft, Religion, Marburg 2018, 214–235; „Was nützt die Liebe in Gedanken?“. Ekklesiologische Orientierungen zwischen Gnade und Freiheit, Paderborn 2020.

Die Entwicklungen, die in der digitalen Transformation zusammenlaufen, sind kein Emergenzphänomen des neuen Jahrtausends, sondern ein inkrementeller Prozess einer langfristigen technischen Entwicklung, die dort anhebt, als der Mensch erstmalig Werkzeuge gebraucht. Man geht in der Technikgeschichtsschreibung von einer Ko-Evolution von Mensch und Technik aus,¹ was bedeutet, dass *homo sapiens* wesentlich als *homo faber* nachzuvollziehen wäre. „Technikgeschichtsschreibung liefert daher einen wesentlichen Beitrag zum Verständnis der menschlichen Kultur. Sie umfasst die gesamte Menschheitsgeschichte“, wodurch „die technische Konstituiertheit von Handlungen, Praktiken, Erfahrungen, Wahrnehmungen des menschlichen Selbstverständnisses, menschlicher Beziehungen und Interaktionen

¹ Vgl. Jan-Felix Schrape, *Digitale Transformation*, Bielefeld 2021; Michael Tomasello, *Becoming Human. A Theory of Ontogeny*, Cambridge 2019; Volker Demuth, *Der nächste Mensch*, Berlin 2018; Werner Rammer, *Technik – Handeln – Wissen. Zu einer pragmatischen Technik- und Sozialtheorie*, Wiesbaden 2016; W. Brian Arthur, *The Nature of Technology. What It Is and How It Evolves*, New York – London 2009.

sowie von Raum und Zeit in ihrer jeweiligen historischen Frage in den Blick“² geraten.

Das Thema hat eine *theologische Originalität*, und in der späten Aufmerksamkeit der Theologie dafür geht ein bestimmender Faktor gläubiger Reflexion *nicht* in das Glaubensverständnis ein – es wird nicht der *ganze* Mensch, der wesentlich technisch veranlagt ist, theologisch bedacht. Es muss also auch um den Nachvollzug einer unartikulierten Selbstverständlichkeit gehen, nämlich auf welche Weise und in welchem Grad das Verhältnis der Menschen zur Welt und Wirklichkeit über ‚Technik‘ organisiert und konfiguriert ist. Das definiert auch den Standpunkt, von dem aus *nach* Gott gefragt und von dem her *über* Gott gesprochen wird. Ich möchte insofern einen erkenntnis- und wissenschaftstheoretischen Fokus setzen.

Offen scheint mir die Gesprächsgrundlage zu sein. Die derzeitige Forschungstätigkeit kennt gewisse Spitzen im Sinne von Trendthemen, deckt aber insgesamt doch eine beachtliche Breite in der Beschäftigung mit Phänomenen digitalisierter Lebenswelten ab. Augenfällig ist: Es sind Unternehmungen, bestehende theologische Modelle *auf* und *über* Phänomene anzuwenden, die uns im *Zuge* der Digitalisierung begegnen. Das Smartphone oder die Online-Plattform, um es an diesen Beispielen zuzuspitzen, sind aber lediglich die Mittel, durch welche die Digitalisierung wirkt. Es gibt qualitative Unterschiede zwischen TikTok und einem Jugendzentrum, einer *dark factory* und einer Werkstatt, einem Konzertbesuch im Palladium und einem Travis Scott-Konzert auf Fortnite oder der persönlichen Begegnung und einem Skype-Chat.

Das Vehikel digitaler Räume sind mathematisch-naturwissenschaftliche und informationstechnische Strategien, die sich über die Zahl entfalten und in binären Codierungen wirksam werden. Das Christentum hingegen ist in seinen Vermittlungsgestalten unhintergebar auf symbolische Formen und darin nochmals ganz wesentlich auf das Wort angewiesen.³ Sowohl dem Wort als auch der Zahl eignet eine eigene kommunikative und epistemische Qualität, womit über die kommunikativen Räume, die sie definieren, differenzierte Bedingungen und Prägungen unserer Lebenswelt gegeben sind.

Es ist ein komplexes Gefüge, in dem doch zwischen digitalem Vordergrund und digitalem Hintergrund unterschieden werden muss:⁴ Welche *Motive*

² Beide Zitate: Martina Heßler, *Kulturgeschichte der Technik*, Frankfurt/New York 2012, 7; 9.

³ Vgl. Rainer Gottschalg, „Was nützt die Liebe in Gedanken?“. Ekklesiologische Orientierungen zwischen Gnade und Freiheit, Paderborn 2020, 79–159; 412–421.

⁴ Diese Schwelle wird gelegentlich wohl wahrgenommen, aber nicht überschritten oder in der hier intendierten Weise überschritten. Vgl. Roman Winter, *Cybertheologie. Theologische Positionierungen angesichts digitaler Herausforderungen*, in: NZSTh 62 (4/2020), 466–483; Jonas Kurlberg, *Doing God in Digital Culture. How Digitality is Shaping Theology*, in: *Cursor_Zeitschrift für explorative Theologie* (2020), DOI 10.21428/fb61f6aa.db204d48; Damian Guzek/Jan Słomka, *The Digital Theology Dilemma*, in: *Cursor_Zeitschrift für*

liegen der Digitalisierung an sich zugrunde und welche *Dynamiken* entfalten sie hinsichtlich der Wahrnehmung (des Menschen in) dieser Wirklichkeit? Was ist die Techno-Logik, die in den Mitteln ihre (transformative) Wirkung entfaltet? Mit welcher Art Anthro-Logik oder Theo-Logik ist diese kompatibel? Können Kategorien aus der einen Logik sinnvoll und ohne Übersetzungsfehler in der anderen de- bzw. re-codiert werden?

Die Theologie muss dazu nicht nur einen äußeren Bezugspunkt zur Technik herstellen, sondern auch einen inneren markieren. Da kommt ein allgemeines Desiderat ins Spiel, nämlich das mit „[e]inigen Schwierigkeiten [versehene Projekt; R. G.], eine Geistesgeschichte der Technik zu schreiben“⁵, wie Hans Blumenberg formuliert. Eine Lösungsperspektive müsse beachten, „[o]b und wie aus einem bestimmten neuen Verständnis der Wirklichkeit und der Stellung des Menschen innerhalb dieser Wirklichkeit *technischer Wille entsteht*“. Das müsse Thema einer Geistesgeschichte der Technik sein, „die nicht nur Selbstdeutungen technischer Tätigkeit und Urheberschaft sammelt und registriert, sondern *die Motivation eines auf Technik zielenden und von Technik getragenen Lebensstils faßbar werden läßt*.“

Hier soll es um eine freiheitstheoretische Qualifikation als erste Grundlegung zu einer theologischen Wissenschaftstheorie im Horizont des digitalen Paradigmas gehen. Technikgeschichte, Kultur- und Geistesgeschichte sowie Heilsgeschichte werden so parallel gelesen und theoretisch integriert. Es wird unterstellt, dass Technik und Religion/Theologie an derselben freiheitstheoretischen Dynamik teilhaben und im Medium der Anthropologie aneinander vermittelt werden können. In einer kritischen Relecture dieses Vergleichspunktes ließe sich darstellen, wie unterschiedlich sie diese Dynamik aufnehmen und interpretieren. Infolgedessen kommen diejenigen kulturgeschichtlichen Zäsuren in den Fokus, in denen Theonomie und Autonomie auf Spannung geraten oder sogar auseinanderstreben; diese Lösung setzt in der europäischen Neuzeit immense technologische Potentiale frei. Die Menschen entfalten ihr Selbstverständnis nurmehr im Horizont eines säkularen Freiheitsbegriffs im Modus einer mathematisch-naturwissenschaftlich getragenen Welt-Bemächtigung, in dem die aktuellen Transformationsmomente grundgelegt sind.

explorative Theologie (2021), <https://cursor.pubpub.org/pub/vy2luy4u>; Antonio Spadaro, Cybertheology. Thinking Christianity in the Era of the Internet, New York 2014.

⁵ Alle Zitate des Absatzes: Hans Blumenberg, Geistesgeschichte der Technik, Frankfurt/M. 2009, 13 [Hervorhebungen: R. G.].

1. Technik und die Götter: Spuren

Dem technifizierten Bewusstsein steht das Bewusstsein zur Seite, in das Dasein hineingeworfen und womöglich auf Anderes ver- oder angewiesen zu sein. Die Gestirne sowie die Jahreszeiten wechseln sich in einem verlässlichen Rhythmus ab. Die Natur hält bereit, was benötigt wird. Irgendwoher muss diese Ordnung der Dinge doch kommen: Warum ist Etwas und nicht vielmehr Nichts – in dieser und nicht in einer anderen Weise? Auch der Mensch findet darin einen Platz. Hingegen „[e]ntfernt sich ein Ding von seinem Platz, so wird es zurechtgerückt. [...] Verschiebt ein Mensch eigenmächtig die Dinge, so vergeht er sich.“⁶ Der Mensch lebt so in der dauernden Gegenwart des Göttlichen, und es hat disziplinierende Macht, wie der Mensch mit sich und seinem ‚Schicksal‘, aber auch seiner Umwelt umgeht. Spannungen in diesem Verhältnis treten nicht erst in der europäischen Neuzeit auf; literarische Annäherungen finden wir deutlich früher.

So bei *Odysseus*, König von Ithaka und einer der Helden des Trojanischen Krieges, den er durch seinen Einfallsreichtum zur Entscheidung geführt haben soll. Homer erzählt von dessen Irrfahrt auf der Heimreise aus Troja, die abermals von Abenteuern und Schicksalsschlägen geprägt war. „Das Schmerz-Leiden und Dulden-Müssen markiert die Grenze des klug-listigen Handelns“⁷, und Odysseus ist auf dieser Grenze verortet. Er muss ständig seine *Amechania* (Geist der Hilflosigkeit) überwinden, die ihm u. a. durch die Götter vorgestellt wird. Odysseus greift dazu auf seinen Ideenreichtum zurück und „baut [unablässig] Flöße, Fahrzeuge, Maschinen, um die Geschlossenheit von Situationen aufzubrechen, um fortzufahren in seiner Heimkehr. Odysseus versucht, sein Leben nicht ganz dem Ratschluss der Götter zu überlassen, sondern es selbst in die Hand zu nehmen, seine Fahrt zu steuern.“ Der *Amechania* gegenübergestellt ist der *Mechanikos* (griech. *mechané* = Werkzeug). „Der Mechaniker ist ein Techniker“: Er vergrößert seine Handlungsoptionen.⁸

⁶ Byung-Chul Han, *Duft der Zeit. Ein philosophischer Essay zur Kunst des Verweilens*, Bielefeld 122015, 19.

⁷ Alle Zitate des Absatzes: Hannes Böhringer, *Das hölzerne Pferd*, in: *Ars Electronica* (Hg.), *Philosophien der neuen Technologie*, Berlin 1989, 7–26, hier 9f.

⁸ Techniken kommen so als zweckgerichtete Artefakte, die eine wiederholbare Wirkung zulassen, in den Blick und können insofern als „methodische Steigerung der Handlungseffektivität“ begriffen werden. Diese Zuschreibung umfasst aber nicht bloß ein einzelnes, konkretes Ding, sondern schließt „Verfahren [und] Methoden“ ein. Technik ist nicht (nur) etwas in einem dinglichen und räumlichen Sinn. Sie ist „jegliches instrumentelle Verfahren, das jederzeit zu einer allseits einsetzbaren Methode verselbständigt werden kann. Technik als System ist der Inbegriff verselbständigter Methoden der instrumentellen Problembewältigung. Der angemessene Begriff der Technik ist demnach mindestens verfahrenspragmatisch und prozessfokussiert“ – alle Zitate: Birgit Recki, *Natur und Technik. Eine Kompilation* [De Natura VIII], Berlin 2021, 34. Jan-Felix Schrape differenziert in ähnlicher Hinsicht

Ähnliches erfahren wir über *Ikarus und Dädalus* bei Ovid. Sie sind König Minos von Kreta negativ aufgefallen und werden zur Strafe auf der Insel festgesetzt. Da Minos die Schifffahrtswege kontrolliert, gibt es keine Flucht. Dädalus aber findet einen Ausweg: über die Luft mit künstlichen Flügeln. Er konstruiert sie aus Gestänge, Wachs und Federn. Als der Zeitpunkt zur Flucht gekommen ist, warnt Dädalus seinen Sohn eindringlich. Sollte er zu hoch steigen, wird die Sonne (Helios/Apollo) das Wachs zum Schmelzen bringen. Sollte er zu niedrig fliegen, wird die Gischt des Meeres (Poseidon) die Federn durchnässen. In beiden Fällen stirbt er. Und so kommt es auch: Nach einer beachtlichen Strecke überkommt Ikarus der Übermut, er steigt zu hoch und kommt der Sonne zu nahe. Die übliche Deutung sieht seinen Tod als Strafe für seine Hybris im Versuch, seinen Platz im Kosmos zu verlassen.

Diese Pointe teilt die *Turmbau-Erzählung*: Mit dem Turm streben die Menschen in die Höhe, nämlich in die Sphäre Gottes, der sie doch als ‚Erdling‘ geschaffen hat. Diese Selbstüberhöhung wird mit der Sprachverwirrung und durch die Zerstreuung der Erbauer unterbrochen. Ebenso lässt sich die *Vertreibung aus dem Paradies* so begreifen: als Re-Lokalisierung. Der Wirkradius menschlicher Technik steht einerseits in Konkurrenz zu den Sphären der Götter und wird andererseits durch deren Einflussbereich begrenzt. Geraten sie zu sehr an- oder ineinander, werden die Götter ihre Macht dazu gebrauchen, den Menschen ihren Platz zu verdeutlichen.

Damit ist nun keine grundlegende Technikskepsis markiert, als vielmehr das Interesse auf die Verwendung gelegt. Mit Blick auf die biblische Überlieferung wird man sogar eine gewisse Affinität in der Vorstellungswelt erkennen können. Wie Gott Leben in die Welt setzt, wird aus dem Töpferhandwerk und der Gärtnerei entlehnt. Das Dasein und dessen Wahrheit sind in der Technik Gottes begründet. Hans Blumenberg sieht darin einen „ontologischen Primat der Vernunft, indem die Herkunft der Wahrheit aus dem *Akt* der Schöpfung gedacht wird“⁹. Im selben Atemzug wird auch der Mensch von Beginn seines Da-Seins mit einem landwirtschaftlich-gärtnerischen Auftrag verstanden, nämlich den Garten Gottes zu bebauen und zu behüten. Dass schließlich auch der Herr selbst den Beruf eines Bauhandwerkers angenommen hat, legt eine interessante Spur, die an anderer Stelle weiterverfolgt werden muss.

Die ‚religiöse Disziplinierung‘ greift indes so lange, bis sich die Menschen vom Pantheon emanzipieren und ihr Schicksal in die eigenen Hände nehmen.

mindestens vier wechselseitige Cluster, in denen Technik als „Infrastruktur“, „Institution“, „Handlungsträger“ und/oder „Medium“ adressiert wird; vgl. Schrape, *Transformation* (s. Anm. 1), 26–30.

⁹ Hans Blumenberg, *Technik und Wahrheit*, in: ders., *Schriften zur Technik*, Berlin 2015, 42–50, hier 43.

Die Erdgeschichte bleibt zwar eine Heilsgeschichte, aber *etsi deus non daretur*. Hat zuvor die Geworfenheit das Verhältnis des Menschen zur Zukunft bestimmt, wird nunmehr die Freiheit der bestimmende Faktor:

„Nun beseelt die Idee der Freiheit, die Idee ‚des Fortschritts der menschlichen Vernunft‘ [Robbespierre] die Geschichte. Das Subjekt der Zeit ist nicht mehr jener richtende Gott, sondern der freie Mensch, der *sich* auf die Zukunft hin entwirft. Zeit ist nicht Schicksal, sondern *Entwurf*. Nicht die Geworfenheit, sondern die Machbarkeit bestimmt das Verhältnis des Menschen zur Zukunft.“¹⁰

Für Europa bewirkt diese Lösung um das 16. Jahrhundert einen bemerkenswerten Innovationsschub in den Naturwissenschaften: Allein die Neuvermessung der wahrnehmbaren Wirklichkeit durch das erste Lichtmikroskop um 1600 und die technische Verfeinerung der bisherigen Teleskope auf den Faktor 33 durch Galilei war immens. Peter Henlein revolutionierte das Zeitempfinden durch die erste Taschenuhr, und Paracelsus schuf die Grundlage zur Kontrolle der Gesundheit, um nur wenige Beispiele zu nennen.

Bei Max Weber führt die Reflexion auf diese Entwicklung zur Formulierung der „Entzauberung der Welt“:

„Die zunehmende Intellektualisierung und Rationalisierung bedeutet [...] das Wissen davon oder den Glauben daran: daß man, wenn man nur wollte, es jederzeit erfahren könnte, daß es also prinzipiell keine geheimnisvollen unberechenbaren Mächte gebe, die da hineinspielen, daß man vielmehr alle Dinge – im Prinzip – durch Berechnen beherrschen könne. Das aber bedeutet: die Entzauberung der Welt. Nicht mehr, wie der Wilde [sic], für den es solche Mächte gab, muß man zu magischen Mitteln greifen, um die Geister zu beherrschen oder zu erbiten. Sondern technische Mittel und Berechnung leisten das.“¹¹

„Entzauberung“ heißt klarerweise die Entdeckung der Naturgesetze als „notwendig gegebene Bestimmung der Abhängigkeiten“ der Welt.

„Aber nicht nur die Einsicht in das Naturgesetz ermöglichte die Technik, sondern die Berufung auf das Naturgesetz legitimierte ihre Leistungen. [...] Sie wurde nun zu einer Ermächtigung, denn das Naturgesetz erwies sich als der Inbegriff derjenigen Erkenntnisse, die es dem Menschen gestattet, *auch* das und *gerade* das zu bewirken, was die Natur in ihrem vorgefundenen Bestand selbst nicht leistete oder bereitstellte.“¹²

2. Genese einer theologischen Herausforderung

Auf dem Höhepunkt ihrer Vernunftansprüche haben christliche Akteure überhaupt den Raum für eine ‚säkulare‘ Vernunft geschaffen. Im Peak der Hochscholastik wurden die Glaubensaspekte der (philosophischen) Vernunft entzogen („Stockwerke-Theologie“). Der Ordnung der Dinge (Natur)

¹⁰ Han, Duft (s. Anm. 6), 21.

¹¹ Max Weber, *Wissenschaft als Beruf* (1919), in: ders., *Schriften 1894–1922*. Ausgewählt und herausgegeben von Dirk Kaesler, Stuttgart 2002, 474–513, hier 488.

¹² Blumenberg, *Geistesgeschichte* (s. Anm. 5), 24–25.

wurde Gott als ihr uneinholbares Gegenüber (Über-Natur) vorgeordnet. Qua Gottesbezug hatte die Theologie gegenüber anderen Wissensformen prinzipiell Recht. Relevanzfragen im Umfang der eigenen Biographie waren unerheblich. Gott und Welt werden so voneinander unterschieden, dass sie sich förmlich beziehungslos gegenüberstehen. Diese Opposition verschärft sich im 19. Jahrhundert; institutionell kann sie erst mit dem Zweiten Vatikanum in einen Dialog überführt werden.

Im Umkehrschluss war die ‚Welt‘ und die ihr zufallende Vernunft sich selbst überlassen, was zu einer verschärften Wahrnehmung der Freiheit führte. Ein fundamentaler Paradigmenwechsel war eingeleitet, als die Menschen aus der kirchlich verantworteten Theonomie in eine radikale Autonomie übertraten, womit auch der Übergang in eine subjektiv-subjektivistische Vernunft gegeben war. Darin gilt alles, was ist und sein könnte, vom Menschen her als das „Feld für seine eigenen subjektiven Zielsetzungen und Zwecke“¹³. Die Auswirkungen führen auf die *via moderna*. Der Mensch „begreift sich infolgedessen mehr und mehr als freies, autonomes Subjekt, das die Welt nach seinen Vorstellungen und Wünschen umzugestalten beginnt. Dabei sind ihm insbesondere die Wissenschaften, die ihre Erkenntnis nun vor allem auf Erfahrung gründen, sowie die sich aus ihnen entwickelnden Techniken behilflich.“¹⁴ Hier wird es wichtig, zwischen Mitteln und Motiven zu unterscheiden. Denn noch „bevor die empirisch-mathematische Naturwissenschaft das Rüstzeug“ an die Hand gab,

„war der eigentlich [freiheitlich motivierte; R. G.] ‚technische Wille‘ [bereits] da, der sich selbst zum Prinzip einer ganz dem [menschlichen] Geist entspringenden Wirklichkeit setzt, weil er nicht mehr auf ein von Gott dem Menschen überlassenes *dominium* über die Welt vertraut. So gehört der technische Wille [in seiner freiheitstheoretischen Prägung; R. G.] mehr zu den *Antrieben* der neuen Naturforschung als zu ihren *Wirkungen*.“¹⁵

Aus dem säkularen Freiheitsbewusstsein entfaltet sich im mathematisch-naturwissenschaftlichen Modus eine Dynamik instrumenteller Vernunft zur Weltbemächtigung. Die Wirklichkeit schrumpft darin auf die Immanenz, und man wendet sich den materiellen Beschaffenheiten des Daseins zu. Zu deren Erörterung bedarf es neuer (anderer) Wissenschaften und Methoden, die schließlich der veränderten Grundhaltung des Menschen Rechnung tragen.¹⁶ In dieser Betrachtung wird der Bezug von Technik und Wahrheit

¹³ Vgl. Markus Knapp, Herz und Vernunft – Wissenschaft und Religion. Blaise Pascal und die Moderne, Paderborn 2014, 16–18.

¹⁴ Vgl. Thomas Pröpper, Theologische Anthropologie I, Freiburg/Br. 2011, 14–19.

¹⁵ Hans Blumenberg, Der kopernikanische Umsturz und die Weltstellung des Menschen. Eine Studie zum Zusammenhang von Naturwissenschaft und Geistesgeschichte, in: ders., Schriften zur Technik, Berlin 2015, 60–85, hier 77.

¹⁶ Vgl. Hans Baumgartner, Wandlungen des Vernunftbegriffs in der Geschichte des europäischen Denkens, in: Leo Scheffczyk (Hg.), Rationalität. Ihre Entwicklung und ihre Grenzen, Freiburg/Br. 1989, 167–203.

scharf gestellt, der sich als Zusammenhang von Freiheit und Wahrheit nachzeichnen lässt.

Theologische Grammatiken verloren darüber ihren Bezug zur gelebten Realität. Was zuvor in der Domäne der Religion lag, ließ sich mehr und mehr im Horizont der Machbarkeit bewältigen. Thomas Pröpper wird diesbezüglich in markanter Weise bei Thomas Hobbes (*Leviathan*) fündig, wo dieser

„Freiheit auf die Freiheit von äußerem Zwang restringiert und die natürliche Selbstbehauptung zu ihrem Inhalt erklärt [...]. Das natürliche Recht, so die Prämisse, ist, die Freiheit jedes Menschen, seine Kräfte nach seinem eigenen Ermessen zu gebrauchen, um für seine Selbsterhaltung [...] zu sorgen – und folglich auch die Freiheit, alles zu tun, was ihn seinem Urteil und seinen Überlegungen zufolge dieses Ziel am besten erreichen lässt“.

Pröpper konstatiert, dass hier wie nirgendwo sonst „der Wille zur Macht und zum Mächtigwerden [...] illusionslos als wesentliche Triebkraft [...] durchschaut und legitimiert“¹⁷ sei. Die dokumentierten Ergebnisse geben dem Recht, denn Taube können hören (Cochlea-Implantat) und Blinde sehen (epiretinaler Augenchip und Optogenetik), um eine sprachliche Parallele zu bemühen (vgl. Mt 11,5; Joh 9,25). Die denkbare Möglichkeit, der Konjunktiv, wird geschichtlich – und in zunehmender Distanz zum religiösen Gottesbegriff – in den Indikativ menschlicher Schaffenskraft überführt, worin der Freiheitsbegriff akut wird. Denn „dies, die Zukunft als wählbare Möglichkeit, ist der zeitliche Index für *Freiheit*“¹⁸, weil exakt an diesem Übergang Selbst-Bestimmung einsetzt.

3. Was der Mensch sei im Spiegel der Technik

Im Spiegel der Maschine bleibt die Frage „Was ist der Mensch?“ akut. Antwortversuche waren vom 17. bis ins 19. Jahrhundert vornehmlich mechanistisch, also materialistisch und geistunabhängig geprägt. Dann geriet die philosophisch organisierte Wissensordnung durch die Ausdifferenzierung der Einzelwissenschaften (ebenfalls) in eine veritable Krise, nach der die Deutungshoheiten den naturwissenschaftlichen Disziplinen wie Chemie, Biologie, Physik oder der Physiologie zufielen. Wird der Mensch auch noch im Rahmen der Physiologie stark über den Körper und seine (thermodynamischen) Funktionsweisen definiert und mit Maschinen gleichgesetzt, kommen die im weitesten Sinne geistigen Dimensionen erst Mitte des 20. Jahrhunderts wieder in den Fokus. Menschliches Denken wird dann, in Analogie zum Computer, als Vorgang der Informationsverarbeitung begriffen. Durch die intensive Prägung besonders der Kybernetik in der Person von Norbert

¹⁷ Beide Zitate: Thomas Pröpper, *Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte. Eine Skizze zur Soteriologie*, München 1991, 143–145.

¹⁸ Pröpper, *Anthropologie* (s. Anm. 14), 11.

Wiener¹⁹ werden *beide* Aspekte als informationstheoretische Systeme definiert, womit die verbleibende Besonderheit des Menschen als Grenze zur Maschine fällt.

Im weiteren Verlauf wird ‚Information‘ der Schlüsselbegriff weiterer Wissenschaften. Wesentliche Beiträge bieten zunächst Claude E. Shannon und Warren Weavers²⁰ mit ihrer Informationstheorie, die als Teilgebiet der Stochastik angelegt ist und die Bedingungen technischer Nachrichtenübermittlung behandelt. Von hier leitet sich der Begriff der Informationsgesellschaft²¹ her, die demnach in einer mathematisch-statistischen Flucht zu begreifen ist. Die Kybernetik zweiter Ordnung, die sich mit der Veränderung von Systemen befasst, veranschlagt Information dann als Grundbegriff aller Selbstorganisations- und Lernprozesse. Der Mensch wird so auf der Ebene der *ratio* über den Informationsbegriff schließlich formalisiert und mathematisiert. Für eine vollständige Gleichsetzung mit der Maschine, wie sie bei Wiener oder auch Alan Turing auftauchen, braucht es aber noch die Analogie zwischen Computer und Nervensystem. Diese Lücke schließen Waren S. McCulloch und Walter Pitts²² und darauf aufbauend John von Neumann²³. Ist Denken in dieser mathematischen Rationalisierung formalisiert, lässt es sich auch in seiner Struktur darstellen und im Rahmen künstlicher Systeme nachbilden (vgl. KI).

Die nachgezeichnete Grundeinstellung entscheidet mit darüber, „welche Fragestellungen möglich und sinnvoll sind“²⁴. Im Sinne der Funktionalisierung und der Möglichkeit wird das Know-How „zum Inbegriff des Wissens, zum Modus der Wahrheit. [...] Die technische Bestimmung der Freiheit“ bzw. die freiheitlich orientierte Bestimmung der Technik „erschöpft sich nicht darin, den Menschen als ein Wesen zu begreifen, das technische Gebilde hervorbringt, sondern als ein Wesen, das sich selbst technisch

¹⁹ Vgl. Norbert Wiener, *Cybernetics of Control of Communication in the Animal and the Machine*, Paris 1948.

²⁰ Shannon publizierte erst alleine „A Mathematical Theory of Communication“ als Artikel: Claude E. Shannon, A Mathematical Theory of Communication, in: *The Bell System Technical Journal* 27 (Juli, Oktober 1948), 379–423, 623–656 [Reprint mit Korrekturen unter: <https://people.math.harvard.edu/~ctm/home/text/others/shannon/entropy/entropy.pdf>]. Daraus folgte ein Buch, das aufgrund der nun bewusst gewordenen Generalität der Theorie einen nur leicht geänderten Titel erhielt und mit einem allgemeinen Teil von Weaver ergänzt wurde: Claude E. Shannon/ Warren Weaver, *The Mathematical Theory of Communication*, Urbana, Ill. 1949.

²¹ Vgl. dazu Felix Stalder, *Kultur der Digitalität*, Berlin ⁵2021, 22–39.

²² Waren S. McCulloch/Walter Pitts, A Logical Calculus of the Ideas Immanent in Nervous Activity, in: *Bulletin of Mathematical Biophysics* 5 (1943), 115–133 [online verfügbar unter: <https://home.csulb.edu/~cwallis/382/readings/482/mcculloch.logical.calculus.ideas.1943.pdf>].

²³ John von Neumann *The Computer and the Brain*, New Haven u. a. 1958.

²⁴ Alle Zitate des Absatzes: Blumenberg, *Technik* (s. Anm. 9), 49.

verwirklicht, dessen ‚Wahrheit‘ im Grunde technisch ist.“ Die von dorthier geschaffenen technischen und digitalen Räume schließen sich zu „einer Realsphäre von eigener immanenter [positiver; R. G.] Gesetzlichkeit zusammen“ („Rekursivität“).

Ich möchte dazu ein Beispiel aus der Netflix-Adaption des Buches *Spotify Untold* (Sven Carlsson/Jonas Leijonhufvud) geben. Sie erzählt die Geschichte des Aufstiegs des Musik-Streamers aus der Perspektive verschiedener Akteure. Die vierte Episode gilt dem Coder, und sie beginnt mit einem Monolog:

„Code. Er kann schön sein. Als ich meine erste Programmiersprache lernte, da sah ich, dass sie rein war. Keine Mehrdeutigkeiten. Nichts, was man interpretieren oder übermitteln muss. Einfach, klar. Und für mich ist sie ein Teil meiner DNA. Die Welt, in der wir leben, ist zerbrechlich, unscharf. In der binären Welt gibt es nur 1 oder 0. Das ist Perfektion. Alles, was du brauchst, ist eine Idee, ein Traum, eine Sehnsucht nach etwas – und dann, langsam, ein Befehl nach dem anderen, erschaffst du etwas Neues, etwas Reines, etwas Wahres, das es vorher nicht gab. Und das niemals lügt. Etwas, das nicht vorgibt, etwas Anderes zu sein. Ein Universum, das aus dem Nichts entsteht. Du nimmst die hässliche, chaotische Welt, in der wir leben, und machst sie perfekt.“²⁵

4. Technik als Bedingung der Möglichkeit von Weltteilhabe

Die Digitalisierung fügt sich in das beschriebene Profil ein. Sie ergeht aus diesem Zusammenhang und hat insofern Teil an dessen Motiven und Dynamiken. Sie spielt aber eine neue Qualität ein. Byung-Chul Han stellt die These auf, dass wir durch die Digitalisierung umprogrammiert würden und mit ihr ein radikaler Paradigmenwechsel stattfindet, den wir – inmitten dieser Entwicklung – gar nicht richtig erfassen könnten.

„Wir hinken dem digitalen Medium hinterher, das unterhalb bewusster Entscheidungen unser Verhalten, unsere Wahrnehmung, unser Empfinden, unser Denken, unser Zusammenleben entscheidend verändert. Wir berauschen uns heute [an der Digitalität; R. G.], ohne dass wir die Folgen dieses Rausches vollständig abschätzen können.“²⁶

Han geht es in diesem Sinne nicht um die Anwendungsfälle; er spricht nicht bloß vom digitalen Vordergrund, wie ich ihn nenne. Es geht um den Blick hinter diese Formen, vom digitalen Vordergrund auf den Hintergrund, um die transformative Kraft dieses Paradigmenwechsels zu greifen. „Er ist normativ, insofern er gebietet, was *ist* und was zu *sein* hat. Er definiert ein neues *Sein*.“²⁷ Die grundlegenden Bedingungen für Sein und Dasein seien also im

²⁵ Berna Levin/Eiffel Matsson/Luke Frankling (Produzenten), *The Playlist*, Episode 4: Der Programmierer, 13.10.2022, Banijay Group u. Yellow Bird UK (Produktionsfirmen), Netflix, hier Minute 00:33 – 01:59 [Transkript R. G.].

²⁶ Byung-Chul Han, *Im Schwarm. Ansichten des Digitalen*, Berlin 2014, 5.

²⁷ Han, *Schwarm* (s. Anm. 26), 32.

Wechsel begriffen. Indem wir die digitalen Möglichkeiten zur Anwendung bringen und alltäglich implementieren, nimmt dieser Wechsel Gestalt an.

Erich Hörl spricht in einem ähnlichen Sinn von der „technologischen Bedingung“²⁸, nämlich dass unser Sinn-Begriff gänzlich unter technische Voraussetzungen gestellt und insofern ein neuer „Grund und Boden“ für dessen Verständigung bestellt sei. Er benutzt dafür die Wendung „transzendente Technizität“:

„Es sind diese technologischen Objektkulturen, mit denen wir gekoppelt sind, die die Souveränität und Verfügungsmacht des bedeutungsgebenden transzendentalen Subjekts endgültig aus den Angeln heben. Letzteres war zunächst ein schreibendes und lesendes, ein alphabetisiertes [...] Subjekt [...; später] ein Subjekt, das jeweils die technisch-medialen Bedingungen seiner Erfahrungs- und Bedeutungsproduktion [...] direkt in die subjektive Synthesis übernahm. Technologische Objektkulturen operieren hingegen [...] zunehmend unter deren vollständiger Umgehung. Das wendet nicht nur das spezifische, jeweils medientechnisch geprägte transzendente Betriebssystem um, verweist nicht nur auf eine neue, nunmehr unhintergehbare ‚transzendente Technizität‘, der die Erfahrung in der heutigen, auf vernetzter Komputation basierenden technischen Welt unterliegt, sondern es zerrüttet am Ende überhaupt die ganze im hermeneutischen Subjektivitätstypus zentrierte signifikative Sinnkultur.“

5. Perspektiven: deep dive in den digitalen Hintergrund

Dieser neue Grund und Boden muss anthropologisch erschlossen und theologisch qualifiziert werden. Das hier vorgeschlagene Integral bietet einen Zugang dafür und schafft eine Perspektive auf den Menschen in einer Sattelzeit. Aus diesem Sattel (unserer Zeitgenossenschaft) heraus muss entsprechend gefragt werden, wie sich die Menschen heute unter den technischen Bedingungen des 20./21. Jahrhunderts wahrnehmen. Wenn es zutrifft, dass eine positivisierte Denkform zu einer positivierten Lebensform führt, muss es dafür ein phänomenales Echo geben. Eine Kultur- und Geistesgeschichte unter technischen Vorzeichen würde einen hinreichenden Selbst- und Weltverlust induzieren – Referenztheorien, wie die Hartmut Rosas zur Resonanz,²⁹ legen das ebenfalls nahe.

Trifft das zu, wäre darin auch die „deeper and unconscious source“ eines „profund unease“³⁰ gefunden; der grundlegende Freiheitsbegriff, positiviert und monologisch, wäre, vom Ende her gelesen, als falsch entlarvt, weil er in anthropologischer Hinsicht desintegrierend wirkt. Das provoziert zu einer kritischen Relecture. In dieser Hinsicht bietet sich theologischerseits die Freiheitstheorie nach Pröpper an, weil sie sowohl Geschichte als wesentlichen

²⁸ Alle Zitate des Absatzes: Erich Hörl (Hg.), *Die technologische Bedingung. Beiträge zur Beschreibung der technischen Welt*, Berlin 2021, 12–13.

²⁹ Vgl. Hartmut Rosa, *Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung*, Berlin 2016.

³⁰ Beide Zitate: Arthur, *Technology* (s. Anm. 1), 11.

Aspekt aufnimmt als auch dem Menschen als Wesen der Freiheit eine differenz-affine dialogische Grundstruktur zuschreibt: Ist Freiheit sich selbst Gesetz, bestimmt sie sich umfänglich erst im Rekurs auf andere Freiheit, d. i. die Freiheit der Anderen.

Ist auf dieser Grundlage eine fremde Verwandtschaft des Menschen und (graduell) digitalisierter Räume ersichtlich, braucht es, darauf aufbauend, erneuerte Strategien theologischer Weltdeutung und Rationalisierung. Es kann auch zu einem Ende kommen. Wenn für ‚das Andere‘ schon kein Platz ist, wie kann dann ‚der ganz Andere‘ vorkommen? Welche sinnvollen Artikulationsmöglichkeiten für ‚Gott‘ kann es dort geben? Droht in dieser Dynamik – paradoxerweise – sogar eine Auflösung der Freiheit bzw. der Autonomie,³¹ wie kann darin eine Befreiungsbotschaft im Begriff der Liebe, die wesentlich ein Freiheitsgeschehen ist, zur Geltung kommen?

Diese Fragen sind so explorativ wie spekulativ: Über die Fremdheit hinweg wäre eine neue Sprache (auch in ihren topographischen Eigenschaften) anzueignen, um die Möglichkeiten einer erneuten Inkulturation des Theologischen – mit dem dazugehörigen Synkretismus – abzuschreiten. Offen ist auch, ob wir in unserer gegenwärtigen Form überhaupt den Bedingungen des digitalen Raums hinreichend entsprechen (Stichwort Heterotopie). Wie eine genuine Theologie (aus) der Digitalität aussehen kann, bleibt den Menschen insofern verschlossen. Zumindest wird die Frage zu verfolgen sein, ob ein hinreichend digitalisierter Mensch, der nicht nur über ein Nutzerinterface im Digitalen interagiert, sondern als solcher im Digitalen digital präsent ist,³² dann noch ein Mensch wäre.

³¹ Vgl. Klaus Wieglerling, Leib und Lebenswelt im Zeitalter informatischer Vernetzung, in: Marie-Hélène Adam/Szilvia Gellai/Julia Knifka (Hg.), *Technisierte Lebenswelt. Über Prozesse der Figuration von Mensch und Technik*, Bielefeld 2016, 139–156.

³² Vgl. Rainer Gottschalg, Digitalisierung und „Post-Schöpfung“, in: „Ghost in the Shell“ (1995). Der japanische Animationsfilm: ein (theologisch-)anthropologischer Diskursort, in: Christian Wessely/Theresia Heimerl (Hg.), *Weltentwürfe im Comic/Film. Mensch, Gesellschaft, Religion*, Marburg 2018, 214–235.

AXEL SIEGEMUND

Der gnädige Algorithmus im Digitalkrieg der Religionskulturen in Europa, China und Indien

Der Westen, China und Indien begegnen sich im Digitalen durch die konkurrierende Deutungsmacht christlicher, konfuzianistischer und hinduistischer Religionskulturen. Die verdeckte Wirksamkeit religiöser Vorannahmen beeinflusst das Metaversum, Blockchains und das Internet of Things. Glaubensbindungen sind als Institutionengrundlage in Form von Freiheitsversprechen, Harmonieförderung und Identitätsstiftung das wichtigste kulturelle Werkzeug zur Gestaltung des globalen Zusammenlebens. Noch aber ist offen, ob unsere Deutungsmachtkonflikte in einen digitalen Krieg um die Referenz (Pierre Legendre) münden oder ob wir einen gnädigen Algorithmus finden, der uns zeigt, wie wir plurale Beziehungen in den Religionskulturen positiv erleben können.

Axel Siegemund ist Ingenieur und Theologe mit den Schwerpunkten Technik- und Wissenschaftsethik, globale Transformation und *Environmental Humanities*. Seine Schrift „Grenzziehungen in Industrie- und Biotechnik“ (Baden-Baden 2022) wurde 2023 mit dem Hanns-Lilje-Stiftungspreis „Wissenschaft, Technik und Wirtschaft für das Leben“ ausgezeichnet.

Der Kampf um die Deutungshoheit des globalen Zusammenlebens setzte sich auch 2023 fort. Die EU hat im Dezember ein KI-Gesetz auf den Weg gebracht, dessen Grundlage der europäische Wertekanon mit seinen Kernthemen Sicherheit, Transparenz, Nichtdiskriminierung und Umweltfreundlichkeit ist.¹ China hat seinen Weg in ein Internet eigener Prägung mit dem Ziel einer digital kontrollierten Gesellschaft offensiv weiter verfolgt. Indien ist auf dem Weg in eine hindu-digitale Wirklichkeit. Die USA verfolgen eine technologische Offensive, die an industriepolitische Kampagnen im protestantischen Geist anknüpft. Der ausgerufene Systemwiderspruch zwischen Europa und China sowie die Hinweise des indischen Außenministers, dass Asien von Europa nichts mehr zu lernen hat, nötigen uns zu einer Annäherung an die Frage, wie wir mit dieser Identitätspanik umgehen. Die Vereinigten Staaten sind der Welt begegnet, indem sie sie bei sich aufgenommen haben. China und Indien begegnen der Welt durch eigene Bastionen (Chinatowns) in den globalen Zentren. Dabei bleiben sie aber bei sich und stärken die eigene Kultur. Die digitalen Identitätskrisen zeigen, dass Kulturen beständiger sind, als der technologische Wandel uns glauben macht.

¹ <https://www.europarl.europa.eu/news/de/headlines/society/20230601STO93804/ki-gesetz-erste-regulierung-der-kunstlichen-intelligenz> [10.12.2023].

1. Rivalität der Referenzsysteme

Mit der Frage „Was bedeutet es, dass die Menschheit von der Referenz regiert wird?“ beginnt der im März 2023 verstorbene Rechtshistoriker Pierre Legendre seine Abhandlung über „Das politische Begehren Gottes“². Er entfaltet eine dogmatische Anthropologie³, in der er die Prozesse der Institutionalisierung als irreduziblen anthropologischen Kern⁴ beschreibt. Das Abendland hat sich als Handlungsreferenz diverse Kollektivsingulare⁵ wie *Kultur*, *Geschichte*, *Religion* und *Zivilisation* zurechtgelegt, die in den vergangenen 300 Jahren Interpretationshorizonte eröffnet haben. In diesem Prozess wurde aus den Geschichten der Kulturen die ‚Geschichte‘ der ‚Kultur‘, so dass sich zwar einerseits, wie Niklas Luhmann eindrücklich feststellte, die Welt im Modus der Kultur verdoppelte⁶, andererseits aber eben diese ‚Kultur‘ in ihrer Kontingenz hervortrat. Übersehen wurde, dass Kultur nur als Stellungnahme⁷ zum Gegebenen des Lebens möglich ist. Aus ‚Geschichte‘ und ‚Kultur‘ erwächst jene verdankte Kontextualität, die wir bewohnen. Institutionen müssen in dem Sinne für unverzichtbar gehalten werden, als dass sie

„die konstitutive Verbindung zwischen der biologischen und der symbolischen Dimension garantieren und organisieren. Während dieser Prozess der Menschwerdung in anderen Kulturen von der Religion gewährleistet wird, hat das Abendland diese anthropologische Funktion dem Recht übertragen.“⁸

Da das Recht sich aber nicht selbst ins Recht setzt, ist die Frage nach der Referenz nicht beantwortet. Es ist auffällig, dass Legendre bereits in der Fragestellung von der ‚Menschheit‘ spricht. Damit ist das Spiegelstadium

² Pierre Legendre, *Das politische Begehren Gottes. Studien über die Montagen des Staates und des Rechts*. Aus dem Französischen von Katrin Becker, Wien – Berlin 2012, 11.

³ Vgl. Pierre Legendre, *Über die Gesellschaft als Text. Grundzüge einer dogmatischen Anthropologie*. Aus dem Französischen von Sabine Hackbarth, Wien – Berlin 2012; ders., *Gott im Spiegel. Untersuchung zur Institution der Bilder*. Aus dem Französischen von Sabine Hackbarth und Verena Reiner, Wien – Berlin 2011; ders., *Dominium Mundi. L'Empire du Management*, Paris 2007.

⁴ Vgl. Legendre, *Begehren* (s. Anm. 2), 13.

⁵ Vgl. Otto Brunner/Werner Conze/Reinhart Koselleck (Hg.), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*. Bd. 2: E–G, Stuttgart 1975.

⁶ Vgl. Niklas Luhmann, *Kultur als historischer Begriff*, in: ders., *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft*. Bd. 4, Frankfurt/M. 1999, 40–42.

⁷ Vgl. Trutz Rendtorff, *Strukturen und Aufgaben technischer Kultur*, in: ders., *Vielspältiges. Protestantische Beiträge zur ethischen Kultur*, Stuttgart u. a. 1991, 145–158.

⁸ Georg Mein/Katrin Becker, *Recht und Kultur – Das Subjekt im Spiegel der Institution: Pierre Legendres dogmatische Anthropologie*, in: *KritV, CritQ, RCrit. Kritische Vierteljahresschrift für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft* 96 (2013), 300–314, hier 303.

zwischen Referenz und Subjekt nicht Ergebnis der so bezeichneten dogmatischen Anthropologie, sondern ihre Voraussetzung. Die Konstituierung des Subjekts erfolgt durch Einschaltung eines Dritten, dessen Funktion darin besteht, zugleich trennend (im Blick auf die Alterität des Ichs) und vermittelnd (im Blick auf die Stiftung einer Beziehung) zu sein. Der von Legendre kulturwissenschaftlich formulierte irreduzible anthropologische Kern ist die spezifische Befähigung zur Beziehungsaufnahme zwischen dem biologischen Organismus (*homo*) und seiner kulturellen Wirklichkeit (*anthropos*) unter dem Signum einer *Imago*.⁹ Es ist die Befähigung zur Selbsttranszendenz¹⁰, die sich in unterschiedlichen Kulturformen realisieren lässt. Nicht der bloße Verweis auf ‚Kultur‘ oder ‚Religion‘ ist Vollzug dieser Selbsttranszendenz, sondern erst die kontextuell gebundene Beziehungsaufnahme.¹¹

Wie aber können wir die globale Transzendenzpolyphonie im Digitalen so aufeinander abstimmen, dass die Rivalität eingehegt und das Gemeinsame – nicht: das Universelle – in Erscheinung tritt?

Legendre spricht von der „Rivalität zwischen den Referenzsystemen unter der Herrschaft der globalisierten Technik-Wissenschaft-Wirtschaft“. Da Technik aber selbst als Referenzsystem fungiert, ist das Digitale kein „Denkersatz“, das den „Verfall der kritischen Reflexionen“ zeitigt, sondern es realisiert den anthropologischen Kern – unsere Transzendenzfähigkeit – auf eine verdeckte und damit im doppelten Sinne transzendente Weise.¹² Gerade die vielfältigen Utopie-Dystopie-Reflexionen zeigen, dass religiöse und digitale Virtualität zwei Kulturformen sind, die jene transzendente Repräsentation möglich machen, die wir für unseren Lebensvollzug brauchen. Ich zeige im Folgenden, dass digitale Technologien keine monolithisch globalisierte Form von Herrschaft darstellen, sondern dass sie Glaubensbindungen zur Voraussetzung haben, die den Cyberkrieg zur Auseinandersetzung um Freiheit, Harmonie und Identität machen. Die digitalen Repräsentationssysteme stehen interkulturell in Konkurrenz zueinander, so dass wir es nicht nur mit einer Differenzierung unterschiedlicher Aspekte menschlichen Daseins zu tun

⁹ Vgl. Axel Siegemund, Ein Bild, das uns gleich sei: Warum glauben wir, mit Robotern auf Augenhöhe kommunizieren zu können?, in: *Communicatio Socialis* 2021, 252–262; vgl. Mein/Becker, Recht (s. Anm. 8), 305.

¹⁰ Vgl. Hans Joas, Braucht der Mensch Religion? Über Erfahrungen der Selbsttranszendenz, Freiburg/Br. u. a. 2004.

¹¹ Vgl. zum Transzendenzbegriff Christian Schwarke, Einleitung, in: ders./Katharina Neumeister/Peggy Renger-Berka (Hg.), *Technik und Transzendenz. Zum Verhältnis von Technik, Religion und Gesellschaft*, Stuttgart 2012, 9–20.

¹² Vgl. Axel Siegemund, Grenzziehungen in Industrie- und Biotechnik. Transzendenz und Sinnbehauptungen technologischer Modernisierung in Asien und Europa, Baden-Baden 2022, 29–87; 327–330.

haben, sondern „mit der strukturellen Herausforderung der Vernichtung“ durch eine mögliche „Wiederbelebung“ der Kriege um die Referenz.¹³

- (1) Der *Westen* folgt der Vorstellung individueller Freiheit, wobei das europäische KI-Gesetz die Tradition fortzusetzen sucht, diese Freiheit in den Rahmen staatlicher Regulierung so einzupassen, dass Extreme wie eine willkürliche Selbstverwirklichung auf Kosten der Allgemeinheit vermieden werden.
- (2) *China* arbeitet an dem Ziel einer harmonisierten Gesellschaft, in der der Einzelne nicht Selbstzweck, sondern Funktion des Ganzen ist.
- (3) *Indien* zielt auf die Stärkung partikularer Gemeinschaften, die sich untereinander organisieren, wobei mehr und mehr der völkische Begriff *Bharat* als Klammer des Ganzen gedacht wird – Ausklammern der Armen inklusive.

„Freiheit“, „Harmonie“ und „Identität“ sind mithin Referenzgrößen, um die im digitalen Raum gekämpft wird. Es sind Repräsentationen von Gesellschaft, die sich nicht monolithisch gegenüberstehen, sondern um die auch innerhalb der von ihnen dominierten Kulturen gekämpft wird. Gibt es Möglichkeiten, diese Kämpfe so zu domestizieren, dass das globale Dorf, in dem sie stattfinden, nicht dem digitalen Krieg um die Referenz zum Opfer fällt?

Dabei geht es nicht um ein bloß politisches Aushandeln, denn es ist die *christliche* Freiheit, die in den amerikanischen Technologien steckt; es ist die *konfuzianistische* Harmonie, um die es der KP China geht; und es sind die *hinduistischen* Identitäten, die Technologien entlang der Linien von Kasten und Ethnien erzeugen. Diese religionskulturellen Referenzgrößen können wir zwar auch in einem profanen Sinn als Repräsentationen ansehen, die unabhängig von der Religion genutzt werden. Sie lassen sich aber *als* säkulare Referenzen weder historisch fassen noch systematisch erklären, denn sie sind mit der ihnen zugrunde liegenden Religion zutiefst verknüpft.¹⁴ Wir müssen jene Oberflächlichkeit überwinden, die aus säkularer Blindheit gegenüber Herkunft und Unverfügbarkeit entsteht und den Digitalkrieg um die Referenz als Kampf um die Transzendenz verstehen. Die Religion und das Digitale treten als Kulturformen hervor, mit deren Hilfe wir unsere Transzendenzfähigkeit kultivieren. In diesem Setting stellt sich die hier verhandelte Frage: Gibt es einen Algorithmus, der uns das digitale Bestimmtwerden positiv erleben lässt? Auf eines scheinen wir uns nicht mehr berufen

¹³ Vgl. Legendre, *Begehren* (s. Anm. 2), 16.

¹⁴ Die Problematik des Religionsbegriffs ist hier nicht zu lösen. Zum einen gehört der Konfuzianismus nicht zu den fünf anerkannten Religionen Chinas, zum anderen wird der Hinduismus erst seit ca. 150 Jahren als (Welt-)Religion verstanden. Für diese Studie ist vorausgesetzt, dass alle genannten Referenzen säkular und religiös kultiviert werden und es keine Nachordnung des Säkularen gibt.

zu können: die Vermittlungsleistung des (Völker-)Rechts. Wir benötigen neue *transkulturelle* Anker zur Sicherung unserer digital-analogen Existenz und zum Lösen globaler Probleme.

2. Gnade und Vorsehung: Das immaterielle Erbe Europas

Ich stimme den Ausführungen zum Freiheitsversprechen im Digitalen von Rainer Gottschal in diesem Band zu. Die Freiheit ist der Prüfstein, der uns mitteilt, ob uns eine Technologie gefährdet.¹⁵ Der digitale Raum hat jedoch auch das Potential, sich selbst zwischen Subjekt und Wirklichkeit zu stellen. Wenn die Frage lautet, wie sich eine KI auf unsere digitale Identität auswirkt, dann konkurrieren Freiheit und Digitalität um ihre verdeckte Wirksamkeit als Referenz für den Lebensvollzug. Im Wesentlichen wird so sichtbar, dass die Wahrheit des Digitalen als direkter Bezug zur Freiheit zum Ausdruck kommt. Auf diese Weise werfen wir aber auch das analoge Leben in die Waagschale und vertrauen darauf, dass die digitale Identität durch den auf diese Weise zur Geisel genommenen Lebensvollzug die Wahrheit sprechen wird.

Wer von einem evaluierenden Algorithmus für unzureichend befunden wird, kann sich nur durch eine Variation des Verhaltens und damit *als* Geisel „befreien“. So avanciert der digitale Garant zur Referenz des Lebensvollzugs. Ändern lässt sich dies nur, wenn die so erkannte Freiheitsgefährdung der algorithmischen Prüfung *gegenübergestellt* wird. Das dafür notwendige Urteilsvermögen kommt immer dann ins Spiel, wenn angesichts digitaler Möglichkeiten ein Unbehagen entsteht, auf das wir durch Regulierung antworten. Entscheidend ist, dass diese Regulierung von einem historisch gewachsenen und damit religions- und technikkulturellen Selbstverständnis bestimmt wird.

Wir delegieren einen Teil unserer Freiheit, wenn wir dies positiv bewerten, weil zum Beispiel Unsicherheit überwunden wird. Die Abhängigkeit unserer aktiven Selbstbestimmung von dem, wodurch wir passiv bestimmt werden, wird bejaht, wenn wir sie zugleich als ein sinnvolles Ganzes erleben können.

Daher zielt das EU-KI-Gesetz

„darauf ab, einen Rechtsrahmen für eine vertrauenswürdige KI zu schaffen, damit das zweite Ziel für den Aufbau eines Ökosystems für Vertrauen umgesetzt werden kann. Der Vorschlag beruht auf den Werten und Grundrechten der EU und will erreichen, dass Privatpersonen und andere Nutzer KI-gestützten Lösungen vertrauen und gleichzeitig Unternehmen Anreize erhalten, diese zu entwickeln.

¹⁵ So auch Christian Schwarke, Ungleichheit und Freiheit. Ethische Fragen der Digitalisierung, in: ZEE 3 (2017), 210–221; vgl. Siegemund, Grenzziehungen (s. Anm. 12), 327–330.

*KI sollte ein Instrument sein, das als positive Kraft für die Gesellschaft im Dienst der Menschen steht [...].*¹⁶

Der Zusammenhang zwischen Vertrauen und Bestimmtwerden ist der der christlichen Freiheit, denn es handelt sich um das Zusammenspiel von Gnade als Erkenntnis einer Bestimmung und Vorsehung als Akzeptanzgrund für Abhängigkeit. Je vorhersagbarer die Zukunft sein soll, desto größere Freiheitsbeschränkungen werden toleriert. Daher richtete sich Luthers Frage nach dem gnädigen Gott präzise an den nahen Gott der *providentia*, nicht an den fernen Gott der *creatio*. Der säkularisierten Vorstellung einer technisch induzierten Bestimmung hat die Theologie insofern den Weg bereitet, als dass sie die göttliche Vorsehung auf den Menschen hin zugespitzt hat. Durch die Entlassung der Natur in die Eigenständigkeit wurden erst die Naturwissenschaften, dann die Technik zu einer eigenen Kulturform.

Die Norm, dass Menschen KI (genauer: ihr Bestimmtwerden durch KI) heute als „positive Kraft“ erleben sollen, beruht demnach auf der christlichen Tradition, die dem Säkularen einen Weg weist, mit digitaler Macht human umzugehen. Wir müssen uns selbst dem letzten digitalen Zugriff entziehen und die KI unserer Freiheit unterwerfen:

„Vorschriften für KI [...] sollten daher auf den Menschen ausgerichtet sein, damit Menschen darauf vertrauen können, dass die Technik sicher angewandt wird und den Gesetzen, auch den Grundrechten, genügt.“¹⁷

Rechtlich gesicherte Werte sind – das zeigt der Schutz geistigen Eigentums – eng mit europäischen Interessen verknüpft. Deshalb ist Wertepolitik die europäische Form der Abgrenzung von anderen, und damit sind auch die Kriterien formuliert, die sich aus dieser Perspektive für die Gestaltung eines gnädigen Algorithmus ergeben.

3. Harmonie und Lenkung: Staatsmoral in China

Das chinesische Scoring-System, in dem für öffentliche Verhaltensweisen Sozialkreditpunkte vergeben oder entzogen werden, ist für westliche Menschen ein Orwell'scher Alptraum.¹⁸ Dabei ist es die historische Erfahrung,

¹⁶ Vorschlag für eine Verordnung des Europäischen Parlaments und des Rates zur Festlegung harmonisierter Vorschriften für Künstliche Intelligenz (Gesetz über Künstliche Intelligenz) und zur Änderung bestimmter Rechtsakte der Union, 2021/106 vom 21.04.2021, https://eur-lex.europa.eu/resource.html?uri=cellar:e0649735-a372-11eb-9585-01aa75ed71a1.0019.02/DOC_1&format=PDF [10.12.2023] [Hervorhebung: A. S.].

¹⁷ Ebd.

¹⁸ Vgl. Martin Chorzempa/Paul Triolo/Samm Sacks, China's Social Credit System. A Market of Progress or a Threat to Privacy?, Washington 2018.

die unser Verständnis für die konfuzianistische Politik Chinas einengt.¹⁹ Zunächst ist festzustellen, dass die Rivalität mit China nicht aus der politischen Differenz, sondern aus der Orientierung an dem gleichen – ökonomischen – System resultiert. Doch neben dem Kapitalismus wurden in den 1990er Jahren die konfuzianischen Studien wiederbelebt. Die Rolle der konfuzianischen Kultur ist bei staatlichen Unternehmen und Unternehmen mit größerer Medienberichterstattung und Analystenbeobachtung etwa im Blick auf ökologische, soziale und unternehmerische Kriterien (Environmental, Social, and Governance: ESG) stärker ausgeprägt. Die Religionskultur normiert hier Investitionsentscheidungen und -bewertungen.²⁰ Heute ist der Konfuzianismus nicht nur Grundlage des Sozialkreditsystems, sondern er wird auch als kulturelle Grundlage der Technik- und Naturwissenschaften gelehrt.²¹ Dabei unterscheidet sich das Ziel nicht von dem der EU: Vertrauenswürdigkeit. Allerdings ist der Adressat dieses Vertrauens nicht die Technologie, sondern der Staat.

Nachdem der Maoismus zunächst in einen mehrere Jahrzehnte andauernden Rechtsnihilismus geführt hatte, kann die Einführung des Sozialkreditsystems als Teil der Wiederherstellung einer Rechtsordnung angesehen werden. Doch führt eine Regierung nach konfuzianischen Vorstellungen in erster Linie durch ihr gutes Beispiel. *Social scores* sind nicht auf Strafe ausgerichtet, sondern auf Exempel, was jedoch nicht verhindert, dass ihr Entzug als Strafe erlebt wird. Der Staat wird aber in China seit Jahrhunderten als Förderer der moralischen Tugend angesehen. Dass er moralische Instanz ist, ist also keine Grenzverletzung, sondern Norm. Die Erziehung innerhalb des konfuzianischen Glaubenssystems soll durch den Staat passieren. Der Staat ist daher kein *Rechtsstaat*, sondern eine moralisch-rechtliche Autorität. Gesetze sollen die moralischen Gefühle der Untertanen kultivieren und ihre Weltanschauung so verändern, dass soziale Harmonie erreicht wird. Westliche Urteilende müssen sich daher mit der Frage auseinandersetzen, ob ein System nach Maßstäben beurteilt werden kann, die es gar nicht erfüllen soll. Leitend sind die fünf Beziehungen zwischen Souverän und Subjekt, Vater und Sohn, Alt und Jung, Eheleuten und Freunden. Auf das Gemeinwohl ausgerichtete Familienbeziehungen stehen also im Mittelpunkt. Um diese zu fördern, sind Online-Spiele für Jugendliche an Schultagen untersagt, an

¹⁹ Vgl. David Wong, Chinese Ethics, in: Edward N. Zalta/Uri Nodelman (Hg.), The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2023 Edition), <https://plato.stanford.edu/archives/fall2023/entries/ethics-chinese/> [10.12.2023].

²⁰ Vgl. Panpan Fu/Seema Wati Narayan/Olaf Weber/Yonggang Tianm/Yi-Shuai Ren, Does local Confucian culture affect corporate environmental, social, and governance ratings? Evidence from China, in: Sustainability 14.24 (2022), 16374.

²¹ Vgl. Eske J. Møllgaard, Political Confucianism and the Politics of Confucian Studies, in: Dao 14 (2015), 391–402; Richard Madsen, Confucian Conceptions of Civil Society, in: Daniel A. Bell (Hg.), Confucian Political Ethics, Princeton 2010, 3–19.

anderen Tagen auf eine Stunde begrenzt.²² Im April 2021 hat die Regierung Firmen angewiesen, Spiele ab 22 Uhr unzugänglich zu machen. So wird das chinesische Metaversum²³ „clean and compliant“²⁴. XiRang, „China’s first metaverse platform, though it has been widely panned for not offering a high-level immersive experience“ ist als „work in progress“ ein virtuelles Konferenzzentrum für bis zu 100.000 Nutzer, zu dem auch ein Shaolin-Tempel gehört.²⁵ Parallel zum Metaversum expandiert die Infrastruktur mit 5G, Cloud-gaming und VR-Technologien. Virtuelle Influencer wie Ayayi von Ranmai Tech aus Shanghai kommen problemlos auf 3 Millionen Klicks und 40.000 Follower in einer Nacht.²⁶

Eingriffe in das Privatleben mit dem Ziel, Menschen zu lenken oder auch zu zwingen, sind Teil der gelebten Moral. Das Individuum existiert nur innerhalb der Gemeinschaft, und es hat eine spezifische Beziehung zur staatlichen Autorität. Individualität ist eine potentielle Belastung für den paternalistisch-autoritär agierenden Staat.²⁷ Dies erklärt, warum selbst das Scheitern groß angelegter sozialer Interventionen in China kaum zu revolutionären Ausbrüchen führt. Selbst einem scheiternden Staat sind die Bürger verpflichtet: Sie müssen seine moralische Autorität wieder herstellen. Aus diesem Grund wird auch digitale Überwachung nicht als Bestrafung, sondern als Förderung erwünschten Verhaltens gedeutet. Digitale Methoden werden als moderne konfuzianische Erziehungsformen verstanden. Das Ziel besteht darin, einen Online-offline-Rahmen zu schaffen, der Anreize für ein positives Sozialverhalten setzt.

Auch die Gestaltungsprinzipien für Blockchains und Plattformen zielen auf Zeitmanagement sowie private und unternehmerische Verhaltensweisen.²⁸ Blockchains sind als dezentral und kryptografisch organisierte Register genauso potentiell belastend wie Individuen. Durch ihre öffentlich-dezentrale

²² Vgl. Chris Buckley, China Tightens Limits for Young Online Gamers and Bans School Night Play, in: The New York Times vom 30.08.2021.

²³ Vgl. Nir Kshetri, National metaverse strategies, in: Computer 56 (2023), 137–142; David S. Warner, The metaverse with Chinese characteristics. A discussion of the metaverse through the lens of Confucianism and Daoism, Pittsburgh 2022.

²⁴ Vgl. Eduardo Baptista, Analysis. A metaverse with Chinese characteristics is a clean and compliant metaverse, in: Reuters vom 26.01.2022, <https://www.reuters.com/markets/funds/metaverse-with-chinese-characteristics-is-clean-compliant-metaverse-2022-01-25/> [25.03.2024].

²⁵ Vgl. ebd.

²⁶ Vgl. Gemma A. Williams, As China Warms Up to the Metaverse, Who’s Building It?, in: Jing Daily vom 18.11.2021, <https://jingdaily.com/posts/china-metaverse-players-alibaba-tencent-baidu> [25.03.2024].

²⁷ Vgl. Peter Nosco, Confucian Perspectives on Civil Society and Government, in: Bell, Confucian Political Ethics (s. Anm. 21), 29.

²⁸ Vgl. Rogier Creemers, The Great Rectification. A New Paradigm for China’s Online Platform Economy, in: SSR vom 09.01.2023, DOI 10.2139/ssrn.4320952.

Speicherung wird zwar Transparenz hergestellt. Diese bringt aber liberale Rechtsstaaten genauso in Bedrängnis wie einen moralischen Staat, denn die Blockchain macht sich selbst zum vertrauensbegründenden Mittler des Zusammenlebens. Durch die Verbindung mit *smart contracts* werden Kryptowährungen mit Wenn-Dann-Bedingungen verknüpft, so dass gekaufte Vertragsbedingungen ohne Sicherung durch einen Dritten automatisch umgesetzt werden. Dabei sind nicht nur Utopien wie eine „Decentralised Borderless Voluntary Nation“ (DBVN) mit eigenen „Verfassungen, ökonomischen Modellen, Rechtscodes“ von politischem Belang, sondern vor allem die sich wandelnde Weltwahrnehmung. Wenn wir gegenüber dem Staat zugunsten des Blockchain-Codes Freiheit gewinnen, dann muss in der Konsequenz ein konfuzianistischer Staat Inhaber dieses Codes werden. Da der Code aber menschenunabhängig operiert und das *Social Scoring* ohne Rückgriff auf die kulturellen Grundlagen durchsetzen könnte, wird die Gestaltung so variiert, dass aus Sicht der Bürger weiterhin der Staat die Lenkung wahrnimmt.

Das Vertrauen in den Staat muss also mit dem Glauben an einen gnädigen Algorithmus verbunden werden. Dieser wird aber neue Werte schaffen und die Rechtsstrukturen massiv verändern. Die chinesische Antwort ist die Schaffung eines zentralen Kontrollorgans, das der grundlegenden Dezentralisierungsidee zuwiderläuft. Aber zugleich befördert es die Blockchain, denn in der konfuzianistischen Kultur können solche Technologien nur innerhalb der staatlichen Zugriffsmöglichkeiten Akzeptanz finden.

Die Lücke zum liberalen Rechtsstaatsverständnis besteht aber noch auf einer anderen Ebene, nämlich darin, dass das staatliche Moralsystem nicht reflektiert werden muss. Der KP Chinas fällt die Aufgabe zu, die richtigen Werte auszuwählen und zu vermitteln. Die Bürger vertrauen dem grundsätzlich nicht selbstbestimmten Kollektiv. Ausgeschlossen ist eine Pluralität moralischer Systeme, und dies wirkt sich direkt auf digitale Gestaltungsoptionen aus. Wenn Lenkung die grundsätzliche Erwartungshaltung ist, dann muss der Staat digitale Technologien nicht nur regulieren, sondern selbst produzieren und zum Wohl aller einsetzen. Die primäre Funktion der Institutionen liegt – und nur hier besteht eine Übereinstimmung zur Rechtstradition des Abendlandes – in der Reproduktion gesellschaftlicher Gewissheiten. Die öffentliche Wahrnehmung digitaler Praktiken in China resultiert also aus der konfuzianischen Tradition. Dies ist als begründender, jedoch nicht als rechtfertigender Zusammenhang zu verstehen. Der religionskulturelle Kontext hängt normativ genauso mit dem Verständnis des Digitalen zusammen wie die christliche Freiheit mit der europäischen KI-Regulierung.

4. Identität und Abgrenzung: Globaler Hinduismus

Das Programm *Digital India* wurde im Juli 2015 von Narendra Modi als Gesellschaftsprogramm lanciert:

„Technology transforms people’s lives. It empowers and connects. From mitigating poverty to simplifying processes, ending corruption to providing better services, vitality of technology is everywhere. It is an important instrument of human progress.“²⁹

Digital India steht in der Tradition der Industrialisierungs- und Technisierungsprogramme, die das unabhängige Indien in Abständen seit den 1950er Jahren ins Leben ruft.³⁰ Immer ging es um die Mission, Technologie als gesellschaftliche Ressource zu nutzen. Dienten die Stahl- und Aluminiumwerke der Schaffung einer Arbeiterklasse in der Agrargesellschaft, so geht es heute um Armuts- und Korruptionsbekämpfung. Dabei werden disruptive Prozesse, wie die am 8. November 2016 plötzlich verkündete Demonetisierung aller 500- und 1.000-INR-Banknoten nicht gescheut. Die Förderung des digitalen Zahlungsverkehrs war erklärte Absicht; der Wert der Debitkartentransaktionen verdoppelte sich direkt. Allerdings war der Effekt nicht nachhaltig.

Eingebettet ist *Digital India* in eine militante und globale Vorstellung des Hinduismus, die als „Aufstieg des Hindu-Nationalismus“ bekannt ist und heute von der Bharatiya Janata Party politisch, vom Vishwa Hindu Parishad kulturell und vom Rashtriya Swayamsevak Sangh (RSS: nationales Freiwilligenkorps) paramilitärisch vertreten wird. Global wird der Hinduismus nicht zuletzt durch die Migration. So sind in den USA inzwischen mehr als drei Millionen Hindus wohnhaft. Der Tempel-Hinduismus wächst durch monumentale Neubauten und eine Vielzahl von Freiwilligen, die sich an ihrem Bau beteiligen. Zunehmend wird gefragt, welche Beziehung Medizin, Physik oder Bergbau zum Hinduismus haben und wie sich die Religion in der Sprache der Wissenschaft ausdrücken kann.³¹ Auch im Digitalen wird darauf verwiesen, dass der Hinduismus einige Merkmale des Internets wie seine Dezentralität vorweggenommen hat. Zugleich werden neue Hindu-Identitäten geschaffen, etwa indem Kastenlinien und ethnische Zugehörigkeiten als Kriterien algorithmenbasierter Partnerbörsen eingeführt werden. Hindus, die in der globalen Diaspora leben, lassen sich digital in das Mutterland, die Genealogie und die Religion integrieren.

²⁹ Maheshkumar Shankar Kedar, Digital India New way of innovating India digitally, in: International Research Journal of Multidisciplinary Studies 1.4 (2015), 34–49, hier 34.

³⁰ Vgl. Siegemund, Grenzziehungen (s. Anm. 12), 162–176; 240–254.

³¹ Vgl. C. K. Raju, Is Science Western in Origin? Penang, Multiversity and Citizens International, Malaysia 2008; ders., Cultural Foundations of Mathematics. Bd. X, Teil 4 der History of Science, Philosophy and Culture in Indian Civilization, herausgegeben von D. P. Chattopadhyaya, Delhi 2007.

Der Hinduismus mobilisiert die Mitglieder einer globalen Hindu-Gemeinschaft aber auch durch die Erschaffung neuer Hindutva-Historien. Durch die Digitalisierung der Geschichte wird die religiöse Identität neu gefasst und die (säkulare) Verfassung des Nationalstaates religiös interpretiert. Vinay Lal spricht von einer postindustriellen vedischen Zivilisation.³² Dabei wurde lange Zeit die technologische Freiheit Nordamerikas genutzt, um spirituelle Praktiken als globale Mission zu justieren.

Eine immer wieder verhandelte Frage ist die Rolle der Staatsbürgerschaft. Aufgrund seiner Dezentralität ist der Hinduismus keine Gemeinschaft. Insbesondere spricht der Glaube an die rituelle Überlegenheit der Brahmanen gegen religiösen Gemeinsinn, nicht aber gegen eine virtuell gefasste hindunationale Zivilisation. So ist es nicht überraschend, dass sich Indien nicht nur als asiatische Weltmacht versteht, sondern auch als Heimstatt eines digitalen Hinduismus, der die sozialreligiöse Schichtung der Gesellschaft global refiguriert. Die Medien wirken als Schnittstellen für die Artikulation von Multikulturalismus und Religionsfreiheit, wobei diese innerhalb Indiens anders interpretiert werden als außerhalb. Der Hinduismus wird als digitale Religion zwar transnational, er behält aber seine soziale Undurchlässigkeit. Dass die Digitalisierung Integration und Segregation befördert, zeigt, wie abhängig diese Technologien von religionskulturellen Vorgaben sind.

5. Globale Religionskultur und digitale Theologie

Die religiöse Dimension von KI besteht nicht in göttlichen Utopien, sondern in der Frage, welche Deutungen ihre Gestaltung leiten. Digitale Technologien werden auf anthropologische Grundvoraussetzungen hin geprüft, die sich historisch-kontextuell entwickelt haben. Freiheit, Harmonie und Identität justieren die Gestaltungsaufgabe in zivilisatorischen Abgrenzungen. Wertepolitik ist die europäische Form der Abgrenzung; mit dem immateriellen Erbe des Westens konkurrieren die konfuzianistische Staatsmoral Chinas und der globale Hinduismus um die Deutungshoheit.

Auch das globale Dorf wird von der Transzendenz regiert, nur werden diese inzwischen von digitalen Handlungsformen in unterschiedlichen Zusammenhängen verwaltet. Aber die Ziele bleiben geschichtlich, weshalb auch die digitale Welt auf konkrete Verantwortlichkeit und nicht auf regelbasierte Funktionalität hin ausgerichtet ist. Nach dem Ende der Postmoderne kann die Polyphonie des Transzendenten jedoch nicht in Universalität überführt werden. Die Rekonstruktion muss vielmehr auf gemeinsame Bezugspunkte hinauslaufen, die nicht vereinnahmen und die Transzendenz Erfahrungen Anderer nicht unter der Vorannahme eines Defizits erschließen.

³² Vgl. Vinay Lal, *The History of History, Politics and Scholarship in Modern India*, Delhi 2005.

Unter dieser Bedingung sind die digitalen Religionskulturen *locus theologicus* christlicher Gottessuche. Der angemessene Umgang mit ihnen ist praktischer Natur. In der Verbindung von Sprache, Ritual und Technologie erweisen sich digitale Handlungsformen als moderner Umgang mit dem Geheimnis des Menschseins. Die Frage nach dem Menschen ist die Frage, wie das Digitale die Kulturtechniken des *Als-Ob* weiterführt. Wie ermöglicht KI ein Handeln im Namen eines Dritten? Digitale Theologie ist Neugier auf die Wirklichkeit hinter der Polyphonie der Referenzen.

Eine solche Theologie agiert aber nicht ontologisch, sondern sie rekonstruiert die Beziehungen. Gemeinsame Strukturen digitaler Kommunikation ermöglichen die Erarbeitung gemeinsamer Positionen eher als der Bezug auf Wirklichkeit. In unseren Referenzkonflikten erkunden wir, wer wir selbst sind. Das christliche Erbe wehrt den Repräsentationskriegen, indem es nicht nur die Freiheit der Anderen, sondern ebenso Harmonie im Sinne eines Gemeinnsinns und das Bewusstsein einer eigenen, Andere nicht abwertenden Identität fördert. Mit der Digitalisierung wird die Bindung an eine gemeinsinnstiftende Institutionengrundlage in den Glauben an einen gnädigen Algorithmus überführt, wobei geglaubte Inhalte keine Eigenschaft dieses Algorithmus sind, sondern Programm. In unseren Verhandlungen um ihre Geltung entscheidet sich, ob wir den Transzendenzbezug des Digitalen vom Modus des Krieges in den Modus der Gnade überführen können. Von einem gnädigen Algorithmus dürfen wir erwarten, dass er uns positiv bestimmt, also die Autorschaft einer eigenen, digitalen Religionskultur befördert.

CONSTANTIN PLAUL

Freiheit und ihre Realisierungen

Zum Wechselverhältnis von Sozial- und Individualethik digitaler Medien in protestantischer Perspektive

In diesem Beitrag wird herausgearbeitet, dass (digitale) Medien keine für sich wirkenden Kräfte sind, sondern dass sie sich nur in und aus Funktionszusammenhängen ergeben, die im Rahmen von Gesellschaft und Kultur durch Praktiken des Humanen gebildet werden. Auf dieser Basis wird für den Wert der Freiheit als normative Idee argumentiert, um sie im Anschluss daran in ihrer religiösen Tiefendimension und ihren partiellen Verwirklichungen zu thematisieren. Das Ziel der Ausführungen besteht im exemplarisch aufzuweisenden Wechselzusammenhang von Sozial- und Individualethik.

PD Dr. theol. habil. Constantin Plaul ist wissenschaftlicher Mitarbeiter an der Theologischen Fakultät der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg und übt derzeit die Vertretung der Professur für Systematische Theologie (Dogmatik/Religionsphilosophie) am Fachbereich Evangelische Theologie der Universität Hamburg aus. Ausgewählte Veröffentlichungen: Verstehen und Religion im Werk Wilhelm Diltheys. Theologische Dimensionen auf kulturphilosophischer Grundlage (BHTh 188), Tübingen 2019; Grundlegung evangelischer Medienethik im digitalen Zeitalter. Problemgeschichtliche Hintergründe und systematische Entfaltung (Perspektiven der Ethik 24), Tübingen 2024; „Leben jenseits des Menschen“? Kritik des Posthumanismus aus Sicht evangelischer Theologie und Ethik, in: Zeitschrift für Evangelische Ethik 67/4 (2023), 259–271; Polarization and Compromise. Sources of the Common Good in Protestant Perspective, in: Philosophy, Theology and the Sciences 10 (2023), 23–41.

Im 20. Jahrhundert gelangte der Sachverhalt zu allgemeinem Bewusstsein, dass Medien in ihrer Bedeutung für die Entwicklung von Gesellschaft und Kultur kaum überschätzt werden können. Der Aufschwung dieser Einsicht konnte jedoch mit dem problematischen Eindruck einhergehen, Medien würden geradezu eigenmächtig wirken. In diese Richtung ging etwa Marshall McLuhan, wenn er davon sprach, „dass Medien wirkende Kräfte sind“¹. Ein solcher Eindruck ist auch heute stark verbreitet. Und im Zuge der allgemeinen Durchsetzung digitaler Technik hat er vielfach neue Nahrung gefunden, insbesondere durch die massiv gesteigerte Automatisierung maschineller Datenverarbeitung. Stichwort: Künstliche Intelligenz (KI). Digitale Medienmaschinen werden vielfach wie Akteure wahrgenommen.² Und mancher-

¹ Marshall McLuhan, Die magischen Kanäle: Understanding Media (Fundus-Bücher 127), Dresden – Basel 1994, 84.

² Vgl. Armin Nassehi, Muster. Theorie der digitalen Gesellschaft, München 2019, 199f.; 257.

orts wird geradezu ihre Anerkennung als personengleiche Instanzen gefordert.³

Demgegenüber soll in diesem Beitrag herausgearbeitet werden, dass (digitale) Medien keine für sich wirkenden Kräfte sind, sondern dass sie sich nur in und aus Funktionszusammenhängen ergeben, die im Rahmen von Gesellschaft und Kultur durch Praktiken des Humanen gebildet werden. Auf dieser Basis wird für den Wert der Freiheit als normative Idee argumentiert, um dann sowohl ihre religiöse Tiefendimension als auch ihre partiellen Verwirklichungen zu betrachten. Das Ziel der Ausführungen besteht im exemplarisch aufzuweisenden Wechselzusammenhang von Sozial- und Individualethik.

1. Pragmatische Vergewisserungen

Medien sind keine ontologischen Gegebenheiten, sondern ent- und bestehen als Medien immer nur in spezifischen Funktionszusammenhängen. Dies gilt insbesondere im Kontext menschlicher Praxis. Zwar wirken Medien hier als Vermittler eines bedeutungshaften Weltzugangs, aber sie generieren Bedeutung eben nicht aus sich heraus. Um mit einem Vertreter pragmatischer Medienphilosophie, Stefan Münker, zu sprechen: „So wie nichts ohne Medium ist, sind Medien nichts ohne ihren Gebrauch. Die welterschließende und bedeutungskonstitutive Funktion der Medien ist deswegen immer schon gebunden an kulturelle Praktiken der Mediennutzung.“⁴ Und „es sind zugleich diese Praktiken, die im Vollzug medialer Vermittlungen die konkreten Medialitäten der verwendeten Medien erst erzeugen.“⁵ Freilich haben die Automatisierungsschübe digitaler Technik vielfach zu teils erheblichen Transformationen geführt, können doch inzwischen Prozesse, von denen sich Menschen nicht hatten vorstellen können, dass sie nicht anders denn durch menschliche Geistestätigkeit erbracht werden könnten, nunmehr vielfach von Computerprogrammen geleistet werden. So sehr die autonomisierte Technik aber gleichsam eigenständig prozessiert: Grundsätzlich behält die pragmatische Konstitutionstheorie von Medien auch im digitalen Zeitalter bzw. im Zeitalter der Künstlichen Intelligenz ihre Berechtigung. Dazu drei schlaglichtartige Hinweise.

³ Vgl. kritisch: Constantin Plaul/Sönke Ahrens, Die elektronische Person. Juristische und ethisch-theologische Betrachtungen, in: Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie 64/3 (2022), 268–295.

⁴ Stefan Münker, Was ist ein Medium?, Frankfurt/M. 2008, 335.

⁵ Stefan Münker, Medienphilosophie, in: Jessica Heesen (Hg.), Handbuch Medien- und Informationsethik, Stuttgart 2016, 10–16, hier 16. In eine ähnliche Richtung argumentieren auch: Nick Couldry/Andreas Hepp, The Mediated Construction of Reality, New York 2016, 218f.

Zunächst ist an den schlichten Umstand zu erinnern, dass KI-Systeme Instrumente sind, die von Menschen entwickelt und gemacht werden. Dabei mögen unterschiedliche Motivationen zugrunde liegen: das Ausreizen der mit Computertechnologie gegebenen Möglichkeiten, die Frage nach der Modellierbarkeit und Funktionsweise des eigenen Bewusstseinsapparats oder die Befriedigung praktischer Bedürfnisse. So oder so: Die digitale Technik ist eine Erfindung des Menschen, und ihre enorme Leistungskraft unterstreicht wohl eher dessen herausgehobene Stellung, als dass sie diese unterminieren würde. Letztere ist dann auch im jüngeren Digitalisierungsdiskurs von unterschiedlicher Seite wiederholt zum Ausdruck gebracht worden. Stellvertretend sei in diesem Zusammenhang an die einflussreichen Arbeiten des Internetpioniers Jaron Lanier erinnert, dem zufolge die bahnbrechenden Fortschritte auf dem technischen Feld den Blick nicht dafür trüben sollten, „dass Menschen etwas Besonderes sind, nämlich dass Menschen mehr sind als Maschinen und Algorithmen“⁶.

Sodann ist auf den bereits angespielten Sachverhalt hinzuweisen, dass die Automatisierung von Medien und Kommunikation innerhalb eines praktischen Zusammenhangs erfolgt, in dem „die Datenförmigkeit des verarbeiteten Materials einen Eigensinn entwickelt, der stets die Schwelle zwischen bloßer interner Relationierung von Elementen in probabilistischen Modellen und sinnhafter Verarbeitung überwinden muss“, anders gesagt: dass „man etwas mit den Relationierungen anfangen“ können muss.⁷ Die Relevanz digitaler Datenverarbeitung liegt somit darin, dass sie im Rahmen soziokultureller Praxis Bedeutung hat. Diese Bedeutungsebene ist der digitalen Maschine als solcher aber gar nicht zugänglich, sondern hängt an den humanen Akteuren, die darüber entscheiden, wie, wo und auf welche Weise sie die digitale Technik zum Einsatz bringen, sei es für Anwendungen im Spielbereich, sei es für die Erzeugung von Kunst und Musik, sei es für technische Erleichterungen im Alltag oder sei es zur wirtschaftlich oder politisch motivierten Überwachung. Der entscheidende Punkt ist: Der Algorithmus selbst spielt, sieht, hört und überwacht nicht. „Nach wie vor sind es wir Menschen, die das Netz der Absichten bilden, in das die digitalen Systeme eingebunden sind und in dem sie agieren.“⁸

Schließlich ist hervorzuheben, dass digitale Technik nicht im eigentlichen Sinne autonom agiert, sondern dass man es stattdessen mit maschinellen Prozessen zu tun hat, denen weder Leben und Bewusstsein noch Denken

⁶ Jaron Lanier, *Wem gehört die Zukunft?*, Hamburg 2021, 31.

⁷ Nassehi, *Muster* (s. Anm. 2), 79.

⁸ Dirk Evers, *Gottbebenbildlichkeit und Künstliche Intelligenz*, in: Alfred Krabbe/Hermann M. Niemann/Thomas von Woedtke (Hg.), *Künstliche Intelligenz. Macht der Maschinen und Algorithmen zwischen Utopie und Realität* (Erkenntnis und Glaube. Schriften der Evangelischen Forschungsakademie 52), Leipzig 2022, 137–169, hier 153.

und Intuition zugeschrieben werden kann, wie wir dies im Blick auf handelnde Akteure im eigentlichen Sinne voraussetzen. Dies wäre in vielen Perspektiven zu erörtern: etwa auf biologischer, bewusstseinsphänomenologischer, psychologischer oder vernunfttheoretischer Ebene. Ich beschränke mich hier auf einen grundlegenden Hinweis aus dem logisch-kognitions-theoretischen Bereich.⁹ Der berühmte Mathematiker Kurt Gödel hat in seinem sogenannten Unvollständigkeitssatz den Nachweis erbracht, dass algorithmische Systeme Voraussetzungen machen müssen, die auf der Stufe der algorithmischen Berechnung selbst nicht eingeholt werden können. Gödel hat damit die Unhintergebarkeit eines intuitiven Elements innerhalb der rationalen Welt der Mathematik aufgewiesen. Zu dieser Leistung einer Verknüpfung intuitiver und algorithmischer Elemente ist der menschliche Geist in der Lage, und zwar unabhängig davon, ob er den Gödel'schen Beweis nachvollziehen kann oder nicht. Einer digitalen Maschine muss jene Dimension des Intuitiven prinzipiell unzugänglich bleiben. Denn auch wenn die Strukturen noch so komplex sind: Algorithmen prozessieren ausschließlich im Bereich endlich-diskursiver Rechenschritte. Schon deshalb können sie Bewusstsein und Geist niemals als Ganze repräsentieren – und unterscheiden sich folglich kategorial von eigenständig agierenden Wesen.

An diesem Punkt besteht in der seriösen Forschung übrigens weitgehend Konsens, wie anhand übereinstimmender Einschätzungen der ansonsten doch sehr unterschiedlich orientierten Positionen der Posthumanistin Janina Loh und des Humanisten Julian Nida-Rümelin zu ersehen ist. So wie Erstere betont, dass „eine klare Grenze zwischen genuiner (menschlicher) Akteursfähigkeit im vollen Sinne und artifizieller (operationaler und funktionaler) Handlungsfähigkeit gezogen werden“¹⁰ muss, hebt auch Nida-Rümelin die „kategoriale[n] Unterschiede zwischen menschlicher und künstlicher Intelligenz“¹¹ hervor.

2. Die normative Grundlage in der Idee der Freiheit

Mit der Einsicht in die konstitutive Bedeutung der Kategorie des Humanen auch in der digitalen Technik- und Medienwelt ist noch nichts über die normative Ausrichtung gesagt. Denn der mit menschlicher Praxis verbundene digitaltechnische Einsatz kann freilich auch aus ethisch problematischen

⁹ Für eine ausführlichere Darstellung vgl. Constantin Plaul, Die Selbstvergewisserung des Menschen. Digitaler Humanismus und seine religiöse Tiefendimension, in: Ralph Charbonnier/Jörg Dierken/Malte D. Krüger (Hg.), Eindeutigkeit und Ambivalenzen. Theologie und Digitalisierungsdiskurs, Leipzig 2021, 161–193.

¹⁰ Janina Loh, Maschinenethik und Roboterethik, in: Oliver Bendel (Hg.), Handbuch Maschinenethik, Wiesbaden 2019, 75–93, hier 82.

¹¹ Julian Nida-Rümelin/Nathalie Weidenfeld, Digitaler Humanismus. Eine Ethik für das Zeitalter der Künstlichen Intelligenz, München 2018, 59.

Zwecken heraus erfolgen. Wo entsprechende Praktiken pejorativ bewertet werden bzw. umgekehrt nach einem Handeln gestrebt wird, das sie von vornherein zu vermeiden sucht, braucht es bestimmte Prinzipien, die die Beurteilung lenken. Damit kommt eine normative Dimension ins Spiel.

Die Frage nach besagten Prinzipien wird unhintergebar aus einer bestimmten Position und einem bestimmten Kontext heraus bearbeitet. Den hier anzustellenden Ausführungen liegt die Orientierung am Leitbild offener Gesellschaften zugrunde, die nicht zuletzt durch die Hochschätzung der Freiheitsidee geprägt sind. Sie artikuliert sich im Selbstverständnis von Menschen als Wesen mit Selbstbestimmungsfähigkeit (Freiheit), denen die Verpflichtung wechselseitiger Achtung obliegt (Gleichheit). Die so verstandene Freiheit kann dabei nicht ohne Bezug auf weitere ethische Prinzipien, wie Verantwortung oder Gerechtigkeit gedacht werden. Die Annahme der Freiheit bildet aber die Grundlage, wäre die Zuschreibung von Verantwortung doch unmöglich ohne die Voraussetzung, dass die betreffenden Subjekte ihr Handeln selbstbestimmt hervorgebracht haben. Jessica Heesen hat Freiheit darum geradezu als den ersten der „Leitwerte der Medien- und Informationsethik“ identifiziert.¹²

Die Behauptung von Freiheit als grundlegendes Prinzip offener (Medien-) Gesellschaften darf dabei nicht als Prätention ihrer allseitigen faktischen Verwirklichung missverstanden werden. Denn fraglos gibt es unzählige Fälle, in denen die Freiheitsorientierung nicht zur Geltung gelangt. Angesichts dessen ist der normative und kontrafaktische Charakter von Freiheit zu betonen. In diesem Sinne reguliert sie das individuelle und soziale Medienhandeln und fungiert gerade auch dort, wo die mediale Handlungswirklichkeit jener Idee nicht gerecht wird, als Maßstab von Kritik und Korrektur.

3. Die religiöse Symbolisierung medialer Freiheit

Menschliche Freiheit geht mit einer strukturellen Paradoxie einher: So sind Menschen dadurch als freie Wesen ausgezeichnet, dass sie die Fähigkeit besitzen, das je eigene Leben – in spezifischen Hinsichten und Grenzen – auf selbstbestimmte Weise vollziehen zu können; aber: diese Fähigkeit zu besitzen, ist kein Resultat der humanen Selbstbestimmung. Menschen haben sie sich nicht selbst gegeben, sondern finden sich in und mit ihr immer schon vor. Zu dieser paradoxen Verfassung der Freiheit gehört darüber hinaus ihr grundlegender Charakter, sich niemals einfach in reiner Agilität vollziehen zu können, sondern immer notwendig auf etwas angewiesen zu sein, in und an dem sie sich realisieren kann. Die Paradoxie der Freiheit teilt sich indirekt dann auch allen ihren medial vermittelten Erscheinungsweisen mit. Denn

¹² Heesen, Handbuch (s. Anm. 5), 51.

insofern es zur humanen Freiheit gehört, sich nicht selbst gesetzt zu haben, sondern das eigene Dasein von anderwärts her zu verdanken, erweisen sich auch alle ihre Erzeugnisse – zu denen eben auch die Medien und die durch sie vermittelten Prozesse und Produkte gehören – als auf dieses Von-Anderwärts-her bezogen. In diesem Sinne ist auch alle konkrete Medialität durch jene strukturelle Kontingenz charakterisiert.

Bemerkenswerterweise zeigt sich die religiöse Artikulationsbedürftigkeit der humanen Freiheit auch in einem kürzlich erschienenen medien- und informationsethischen Beitrag, der aus der Feder eines Theologie und Philosophie eher distanziert gegenüberstehenden Autors stammt. Die Rede ist von Julian Nida-Rümelins Buch „Digitaler Humanismus“, das er zusammen mit seiner Frau Nathalie Weidenfeld verfasst hat. Offensichtlich legt sich auch ihnen die Bezugnahme auf entsprechende religiöse Vorstellungen nahe, um die dem Digitalisierungsprojekt zugrundeliegende Bedeutung menschlicher Freiheit zu veranschaulichen. So ist etwa die Rede davon, dass der Mensch in „Analogie zu einer mittelalterlichen Konzeption Gottes als unbewegtem Beweger [...] Akteur“¹³ ist. Und an anderer Stelle wird auf den Renaissance-Denker Pico della Mirandola Bezug genommen, wenn es heißt: „Für ihn zeigt sich die besondere menschliche Würde vor allem darin, dass der Mensch in sich – gewissermaßen als Ebenbild Gottes – göttliche Fähigkeiten der Kreativität und der Freiheit birgt.“¹⁴

In der reflexiven Durchdringung der strukturellen Paradoxie der Freiheit gerät das Denken in einen Grenzbereich, dessen Unhintergebarkeit es mit begrifflich-rationalen Mitteln zwar einsehbar machen, dessen Tiefendimension aber begrifflich-rational nicht mehr eingeholt werden kann. Dies ist nur mithilfe symbolischer Artikulationsformen möglich, wie sie – neben Kunst und Poesie – nicht zuletzt die Religion zur Verfügung stellt. Der Bezug auf die Gottebenbildlichkeitsvorstellung ist dabei nicht nur bemerkenswert, sondern auch plausibel. Denn lässt man etwaige religionsgeschichtliche Frühformen ihres Verständnisses einmal beiseite, so bringt sie die beiden Grundaspekte humaner Freiheit prägnant zum Ausdruck: In Kreativität und Freiheit findet sich der Mensch als ein Wesen vor, dessen Daseinsvollzug niemals restlos aus äußeren Umständen abgeleitet werden kann; auf der anderen Seite hat der Mensch sich in diese ihn gleichsam über alles Natürliche erhebende Fähigkeit nicht selbst eingesetzt, so sehr er sie auch im geschichtlichen Durchgang kultivieren und entwickeln vermag. Die Bedeutung humaner Praxis ist offensichtlich nicht nur gegenüber allen Formen technizistischer Reduktionismen zur Geltung zu bringen, sondern evoziert zudem das Bewusstsein eines Sinnüberschusses, das erst dadurch zur Erfüllung gelangt, dass es sich religiös artikuliert.

¹³ Nida-Rümelin/Weidenfeld, *Humanismus* (s. Anm. 11), 61.

¹⁴ Nida-Rümelin/Weidenfeld, *Humanismus* (s. Anm. 11), 196.

Der Bezug auf die Gottebenbildlichkeitsvorstellung alleine genügt freilich nicht, um das christliche Ethos konkret zu entfalten, stellt dieses doch eine komplexe Gestalt dar, die ihre Konkretion erst im dynamischen Zusammenhang einer Mehrzahl entsprechender Vorstellungen findet. Der grundlegenden ethisch-religiösen Idee der *Gottebenbildlichkeit* – medienethisch interpretiert als Bestimmung des Menschen zur Freiheit in Darstellung und Kommunikation – korrespondiert somit eine Reihe weiterer Prinzipien. Ohne Anspruch auf Vollständigkeit sei etwa auf das Gebot der *Nächstenliebe* verwiesen, das im medienethischen Kontext als Gebot zur mediengesellschaftlichen Verantwortungsübernahme interpretiert werden kann. Als drittes Aufbauprinzip steht die Idee des *Reiches Gottes*, die – unbeschadet ihres genuin eschatologischen Charakters – als Sozialideal humaner Vergemeinschaftung begriffen werden kann, medienethisch gewendet: als Ideal gerechter Darstellungs- und Kommunikationsgemeinschaften. Die so entfaltete ethische Struktur ist freilich nicht vollständig.¹⁵

4. Partielle Verwirklichung des freiheitlichen Ethos

Die ethische Theorie bliebe einseitig, wenn sie lediglich Sollensforderungen fokussierte. Denn das gesellschaftliche Leben weist eine ganze Reihe von Erscheinungen auf, in denen jene Forderungen partielle Realisierungen finden. So sehr solche Erscheinungen vielfach säkularer Natur sind, kann auch aus theologisch-ethischer Perspektive konstruktiv Bezug genommen werden, indem sie als endliche Entsprechungen zum ethischen Gehalt oben genannter Vorstellungen (Gottebenbildlichkeit, Nächstenliebe, Reich Gottes) kritisch affirmiert werden.

Dem abstrakten Charakter der Gottebenbildlichkeitsvorstellung im Sinne der Bestimmung zur Freiheit in Darstellung und Kommunikation korrespondieren insbesondere verfassungsrechtliche Grundsätze, und zwar solche, die freie Information, Kommunikation und Mediennutzung garantieren. Dem verantwortungsethisch interpretierten Nächstenliebegedanken sowie der gerechtigkeitsorientierten Reich-Gottes-Vorstellung lassen sich jeweils Regelungen auf rechtlich-politischer, professionsspezifischer und zivilgesellschaftlicher Ebene zuordnen (Medienrecht, freiwillige Selbstkontrolle der Medien, Netiquetten im Netz u. ä.). Dies sei hier lediglich anhand eines aktuellen Beispiels aus dem Bereich einfachgesetzlicher Regulierungen bzw. Rechtsnormen illustriert.¹⁶

¹⁵ Zur Einführung eines weiteren Prinzips, das sich gerade für eine protestantische Medienethik als bedeutsam erweist, aber auch im Blick auf unsere Gegenwart von immenser Bedeutung ist, vgl. unten Abschnitt 6.

¹⁶ Für eine ausführliche Darstellung dieses Zusammenhangs, die exemplarische Anwendungen unter den Gliederungsprinzipien von Freiheitsbestimmung (*Gottebenbildlichkeit*),

Das Aufkommen sozialer Medien und deren rasante Ausweitung hat bekanntlich nicht nur positive, sondern auch problematische Effekte mit sich gebracht, sei es auf der Ebene des Mediengebrauchs (*hate speech*, „*alternative facts*“, *surveillance*, *digital bias* etc.), sei es durch die Entstehung großer Machtballungen infolge von Oligopol- und Monopolbildung. Sowohl auf staatlicher als auch auf transstaatlicher Ebene wird hierauf durch die Schaffung neuer Rechtsnormen und Gesetze reagiert. Im Blick auf die EU kann beispielsweise auf den seit August 2023 geltenden Digital Service Act (DSA) verwiesen werden, der Digitalkonzernen umfassende Schutz- und Transparenzpflichten auferlegt, um illegale Aktivitäten im Rahmen von Internetkommunikation effektiver eindämmen und medienbezogene Grundrechte der Nutzerinnen und Nutzer besser schützen zu können.¹⁷ Bei Anbietern mit mehr als 45 Millionen Nutzenden liegt die Aufsicht und Kontrolle in den Händen von EU-Organen, bei kleineren Diensten sind es die Einzelstaaten – die dafür den DSA in eigenen Gesetzen umsetzen müssen.¹⁸ Nicht zuletzt die Möglichkeit der Verfahrenseinleitung durch die EU-Kommission verspricht effektive Eingriffsmöglichkeiten. Und es stehen machtvolle Instrumente bereit, um gegen Plattformen und Anbieter vorzugehen, wo diese ihren Verantwortlichkeiten nicht gerecht werden.

5. Die Endlichkeit aller sozialen Regelung: Spannungen und Grenzen

Die eben entfaltete Perspektive wäre missverstanden, wenn sie als institutioneller, organisatorischer oder konventioneller Quietismus aufgefasst würde. Es geht nicht etwa darum, weltliche Regelungen, Ordnungen und Organisationen unmittelbar zu affirmieren oder gar religiös aufzuladen. Denn *zum einen* ist klar, dass deren bloßes Gegebenensein als solches nichts über die Möglichkeit ihrer ethischen Rechtfertigung sagt, können sie ja handwerklich schlecht gemacht oder gar von Grund auf zu missbilligen sein. Hier bedarf es der beständigen Kritik und Korrektur – wie sie im Rahmen demokratischer Willens- und Gesetzgebungsverfahren normalerweise auch erfolgt. *Zum anderen* zeigen sich in allen sozialen Regelungen aber auch grundlegende Probleme, d. h. solche Aporien, die nicht lediglich zufällig zustande kommen und bei Vorhandensein guten Willens irgendwann beseitigt werden

Verantwortungsübernahme (Nächstenliebe) und Gerechtigkeitsfragen (Reich Gottes) sortiert und sie im Blick auf die beiden letztgenannten Prinzipien jeweils nach den drei eben genannten Ebenen auffächert, vgl. Constantin Paul, Grundlegung evangelischer Medienethik im digitalen Zeitalter. Problemgeschichtliche Hintergründe und systematische Entfaltung (Perspektiven der Ethik 24), Tübingen 2024, 169–171, 178f., 188–190.

¹⁷ Der Gefahr wirtschaftlicher Verzerrungen wird allerdings nicht durch den DSA, sondern durch den Digital Market Act zu begegnen versucht.

¹⁸ In Deutschland erfolgt dies durch das Digitale-Dienste-Gesetz.

könnten, sondern die auf tieferliegende Konstellationen hinabreichen und somit strukturell bedingt sind. Hier geht es um intrinsische Spannungen, Güterkollisionen, Zielkonflikte, aber auch schlicht um Begrenzungen. Sie können nicht abgeschüttelt werden und prägen sich allen Versuchen auf, das ethisch Gesollte durch soziale Regeln zu verwirklichen. Dieser Endlichkeitsvorbehalt ließe sich wiederum auf allen Ebenen aufweisen: den verfassungsrechtlichen, einfachgesetzlichen, professionsspezifischen und zivilgesellschaftlichen Bestrebungen. Ich bleibe an dieser Stelle bei der Illustration anhand des im vorigen Abschnitt genannten Beispiels des DSA.¹⁹ Mindestens zwei Gesichtspunkte sind hier zu nennen.

Erstens: Das Streben nach effektiver Kontrolle der großen Internetkonzerne und Plattformbetreiber geht notwendig mit einer enormen Machtsteigerung aufseiten der EU-Kommission einher. Dies ist in liberal-demokratischer Hinsicht nicht unproblematisch, erfolgt hier doch eine Zentralisation der Befugnisse, die nicht nur die in den Einzelstaaten gewachsenen Regulierungsstrukturen teilweise außer Kraft setzt, sondern damit zugleich einen direkten Machtzugriff von EU-Ebene aus ermöglicht. Es ist klar, dass die angestrebte Kontrolle jener großen Anbieter kaum anders zu bewerkstelligen sein wird, die Ermächtigung geht aber mit ernstzunehmenden Gefahren für den durch Zuständigkeitsdiversifizierung garantierten Freiheitscharakter offener Gesellschaften einher.

Zweitens: Wie im vorigen Abschnitt erwähnt, bleiben die Einzelstaaten zuständig für alle Medienanbieter unterhalb der Zahl von 45 Millionen Nutzenden. Um diese Verantwortung zu organisieren, müssen die Staaten den DSA in eigenes nationalstaatliches Recht umsetzen, was in Deutschland durch das Digitale-Dienste-Gesetz (DDG) geschehen soll. Obwohl klar war, dass der DSA ab Februar 2024 in allen EU-Staaten unmittelbar gelten wird, hinkt(e) Deutschland hier enorm hinterher. Hieran zeigt sich der Endlichkeitsvorbehalt exemplarisch nochmals in anderer Weise, nämlich anhand der Langsamkeit rechtsstaatlicher Prozesse. Sie ist deswegen problematisch, weil die Entwicklung der Plattformen eine hohe Dynamik aufweist, mit der die legislativen – aber auch die judikativen – Verfahren nur begrenzt mithalten können. Darüber hinaus stößt die Einpassung des DSA durch das DDG in deutsches Recht auf Grenzen. Angesichts bereits vorhandener Strukturen stellt sich die Frage, wer hier eigentlich welche Verantwortung übertragen bekommt, was alles andere als eindeutig zu beantworten ist. Das führt nicht nur die Gefahr von Verantwortungsdiffusionen mit sich, sondern lässt auch die effektive Rechtsdurchsetzung in Teilen fraglich werden.²⁰

¹⁹ Für eine ausführliche Untersuchung mit Beispielen auf allen genannten Ebenen vgl. Plaul, Grundlegung (s. Anm. 16), 171f., 180–183, 190–193.

²⁰ So konnte sich kürzlich zum Beispiel X der juristischen Verfolgung durch deutsche Behörden entziehen, obwohl es problematische Inhalte, auf die Nutzende hingewiesen hatten,

6. Die Notwendigkeit des Rekurses auf die Individuen

Es hat sich gezeigt, dass der Blick auf die partiellen Realisierungen ethischer Ziele, Normen und Ideale Konfliktdimensionen offenbart, die nicht lediglich akzidentiell und somit prinzipiell aufhebbar, sondern die strukturell bedingt sind. Fragen und Probleme, die die konkrete Gestaltung medialen Handelns oder seiner Ordnungen betreffen, machen vor diesem Hintergrund mitunter schwierige Abwägungsprozesse erforderlich. Zwar wird es Extrempositionen geben, die gleichsam eindeutig abgewiesen werden können. Zwischen den Polen eröffnet sich aber eine große Skala möglicher Optionen, bezüglich derer nicht von vornherein feststeht, welche zu wählen ist bzw. gewählt werden sollte. Unabhängig davon, ob es um die Beurteilung bereits erfolgter oder projektierter Medienhandlungen zu tun ist: Sofern sie sich im Rahmen jener strukturellen Konflikte bewegen, bedarf es für eine verantwortliche Entscheidung über ihre Güte und Zulässigkeit urteilsfähiger Subjekte. Man denke etwa an konkrete Prozesse medienrechtlicher Urteilsfindung, die ja nicht an Maschinen delegiert werden können, sondern durch reale Menschen vollzogen werden müssen.

Darüber hinaus können individuelle Subjekte geradezu als sittliche Kraftzentren der Mediengesellschaft gewürdigt werden. Wie gesehen, wirkt sich die Endlichkeit der Verwirklichung medienethischer Grundsätze nicht nur in Form der mit ihr einhergehenden Gegensätzlichkeiten aus, sondern ebenso darin, dass die betreffenden Regelungen in ihrer Wirkungskraft vielfach eingeschränkt sind. Ins Prinzipielle gewendet, besteht der entscheidende Punkt darin, dass ein verantwortlicher Medienumgang nur in beschränktem Umfang durch allgemeine Bestimmungen reguliert werden kann und folglich immer auch auf intrinsische Steuerung durch die Individuen selbst angewiesen bleibt – was sowohl die qualitative wie die quantitative Ebene medialer Kommunikation betrifft. Obwohl die Problematizität mancher großer Akteure inzwischen offen zutage liegt, gestaltet sich deren rechtliche und politische Einhegung vielfach als überaus schwierig. Es ist genau dieser Punkt, an dem eine auf verantwortlichen Medienumgang setzende Medienethik nicht umhinkommt, die Fähigkeit individueller Mediennutzender mit in Rechnung zu stellen.

Damit sind zwei Voraussetzungen verbunden. Die erste wird durch den gegenwärtig vielbeanspruchten Begriff der medialen oder kommunikativen Kompetenz bezeichnet. Seine Berechtigung empfängt er aus der Beobachtung, dass die modernen Medienwelten zunehmend komplexer werden und entsprechend größere Herausforderungen an das Medienmanagement der Einzelnen stellen. Die hohe Dynamik der medientechnischen Entwicklung

nicht gelöscht hatte. Denn der Europäische Gerichtshof entschied, dass nationalstaatliche Akteure hier aufgrund der gesetzlichen Regelung auf EU-Ebene nicht tätig werden dürfen.

und ihrer soziokulturellen Folgen lässt kasuistische Anleitungen hier schnell an ihr Ende gelangen und bedarf stattdessen des Rekurses auf urteils- und handlungsfähige Subjekte.

So wichtig der Bezug auf Kompetenzen ist, für sich allein ist er unzureichend, um die medienethische Dimension individuellen Handelns zu erfassen. Denn Kompetenzen gehören streng genommen in die technisch-praktische Sphäre. Eine ethische Betrachtung des individuellen Medienhandelns hat darüber hinaus aber auch den moralisch-praktischen Bereich in den Blick zu nehmen. In ihm geht es um die mit diesen Handlungen verbundenen Einstellungen und Werthaltungen, an denen sich deren moralische Güte entscheidet. Damit rückt die Instanz des menschlichen Gewissens in den Blick, das sowohl in theologischer als auch in philosophischer Ethik den klassischen Ort der moralischen Bestimmung einer Handlung bezeichnet, und zwar im Blick auf vergangene wie auf projektierte Handlungen gleichermaßen. Zudem kann es nicht auf die Erfahrung des ‚schlechten Gewissens‘ reduziert werden. Das Gewissensurteil vollzieht sich dabei notwendig am Orte des Individuums, vermag dies aber nur insofern zu tun, als der oder die Einzelne in eine kritische Distanz zu sich selber tritt und die eigenen Wünsche und Bedürfnisse nicht zum letztentscheidenden Maßstab erhebt. Letzterer besteht vielmehr in überindividuellen Zusammenhängen, deren höchster die Vorstellung eines Handelns nach verallgemeinerbaren Maximen ist. Als allgemeines moralisch-praktisches Vermögen betrifft das Gewissen natürlich auch die Beurteilung aller Handlungen im medialen Kontext, indem es die produktiven und rezeptiven Vollzüge des Individuums begleitet und ihm ein Bewusstsein von deren moralischem Wert vermittelt.

Mehr nebenbei sei darauf hingewiesen, dass die mit dem Gewissen verbundene Fähigkeit zur kritischen Selbstbeurteilung die Formulierung eines weiteren medienethischen Grundsatzes – über die in Abschnitt 4 aufgestellten Prinzipien (*Gottebenbildlichkeit*, *Nächstenliebe* und *Reich Gottes*) hinaus – ermöglicht. Sie orientiert sich ethisch an der religiösen Vorstellung der *Rechtfertigung*. In medienethischer Perspektive kann aus ihr die Forderung nach Entmoralisierung der Kommunikation extrapoliert werden²¹ – eine ethische Orientierung, die gerade angesichts der beschleunigten Kommunikation des Digitalzeitalters und ihrer vielfach zu beobachtenden Neigung zu Verdammungsurteilen wichtiger ist denn je.²²

Freilich kann die individualethische Betrachtung wiederum nicht unter Absehung der sozialetischen gedacht werden, sondern weist auf diese zurück. Denn weder Kompetenzen noch die konkrete Gewissensgestalt sind einfach so gegeben, müssen sie für ihre lebenspraktische Handhabung doch

²¹ Vgl. ausführlich Plaul, *Grundlegung* (s. Anm. 16), 193f., 200–202.

²² Vgl. Bernhard Pörksen, *Die große Gereiztheit. Wege aus der kollektiven Erregung*, Hamburg 2020, 156–185.

angebahnt und gebildet werden, wofür die Individuen wiederum auf entsprechende Unterstützung durch die Sozialwelt angewiesen sind.²³ Hier zeigt sich der Wechselzusammenhang von Individualethik zur Sozialethik vonseiten Ersterer.

²³ Unter dem Slogan der ‚redaktionellen Gesellschaft‘ hat Bernhard Pröksen etwa für die Schaffung „ein[es] eigene[n] Schulfach[s] als Labor“ derselben plädiert, vgl. Pröksen, Gereiztheit (s. Anm. 22), 205–208.

CLAUDIA PAGANINI

Transparenz, Fairness, Respekt und Verantwortung

Wie wir der Digitalisierung begegnen können

Der Beitrag unternimmt eine Standortbestimmung, indem er nach der Spezifik von Angewandter Ethik im Zeitalter der Digitalisierung fragt. Als Ziel wird gesetzt, Orientierungs- und Vermittlungsleistungen mit Blick auf die Gesellschaft und das Ganze des menschlichen Lebens bereitzustellen. Dazu rekurriert der Beitrag auf die Werte Transparenz, Fairness, Respekt und Verantwortung, die bereits für den Kontext der analogen Medien und in anderen Bereichsethiken Anwendung finden. Damit ist eine Übertragbarkeit und so die Bezugnahme auf andere Kontexte und die Lebenswirklichkeit der Menschen insgesamt ermöglicht.

Prof. Dr. Claudia Paganini promovierte 2005 zum Doktor der Philosophie mit einer kulturphilosophischen Arbeit über das Scheitern im Werk von Friedrich Dürrenmatt und habilitierte 2018 im Fach Philosophie an der Hochschule für Philosophie München mit dem Entwurf einer rekonstruktiven Medienethik, der mit dem Pater Johannes Schasching SJ-Preis ausgezeichnet wurde; 2019 wurde sie mit dem Staatspreis Ars Docendi für exzellente Lehre ausgezeichnet; von 2010 bis 2021 forschte und lehrte sie am Institut für Christliche Philosophie in Innsbruck, 2019/2020 übernahm sie die Vertretung der Professur für Philosophie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Erfurt, seit 2021 hat sie die Professurvertretung Medienethik an der Hochschule für Philosophie München inne. Ausgewählte Veröffentlichungen: Werte für die Medien(ethik), Baden-Baden 2020; Entwurf einer rekonstruktiven Medienethik. Analyse und Auswertung internationaler und nationaler Selbstverpflichtungskodizes, München 2018; (zusammen mit Alexander Filipović und Christopher Koska) Ethik für Algorithmiker. Was wir von erfolgreichen Professionsethiken lernen können, Gütersloh 2018.

Die Anfänge der Angewandten Ethik reichen zwar bis in die Antike zurück, die (Erfolgs-)Geschichte der als solche definierten, klar umrissenen Bereichsethiken, zu denen mittlerweile auch die Digitale Ethik gehört, setzte aber im Wesentlichen erst in den 1960er und 1970er Jahren ein. Von einzelnen, noch unsystematischen, anlassbezogenen Vorstößen in der Nachkriegszeit und einem anfänglichen Schattendasein bzw. Belächelt-Werden abgesehen, haben sich die Bereichsethiken in unglaublich kurzer Zeit in der Philosophie etablieren können und eine Institutionalisierung erfahren, was u. a. an den zahlreichen einschlägigen Kongressen, Publikationsreihen, Journals und Lehrstühlen sichtbar wird.

In der Medienethik, aus der sich zu Beginn des dritten Jahrtausends die Digitale Ethik zu entwickeln begann, erarbeitete Otto Groth in den 1970er Jahren einen frühen systematischen Zugang, indem er, an Kant anknüpfend, Imperative für den – noch ausschließlich maskulin gelesenen – Journalisten

formulierte.¹ Nach ihm entwickelte Emil Dovifat das Konzept der publizistischen Persönlichkeit², und Rüdiger Funiok war schließlich der Erste, der – Gerhard Maletzkes Überlegungen zur Massenkommunikation aufgreifend³ – Medienethik nicht mehr eindimensional als Individualethik betrieb, sondern unterschiedliche Ebenen der Verantwortung in den Blick nahm.⁴ Seit damals hat sich im deutschen Sprachraum eine lebendige interdisziplinäre Forschungsgemeinschaft entwickelt, die sich neben den Kernbereichen des medialen Interagierens – Journalismus, Öffentlichkeitsarbeit, Werbung und Unterhaltung – mehr und mehr für die Digitalisierung ständig größerer Teile der menschlichen Lebenswelt(en) zu interessieren begann. Eine enge Verbindung bestand und besteht dabei zur Informationsethik, zur Kommunikations- und zur Technikethik.

1. Herausforderungen für die Digitale Ethik

In den letzten Jahren haben die Bereichsethiken – und mit ihnen auch die Digitale Ethik – nicht nur eine Institutionalisierung, sondern auch eine starke Ausdifferenzierung erfahren, was einerseits für den Fortschritt der Fächer wesentlich war, andererseits der zunehmenden Komplexität der konkreten Fragestellungen – etwa dem *Automating Decision-Making* in der Medizin – geschuldet ist. Die Kehrseite der Medaille ist jedoch die Gefahr einer Verwässerung des Profils bzw. die Sorge, dass aufgrund der Fokussierung auf das gerade Aktuelle klassische und zentrale Fragestellungen der jeweiligen Bereichsethik vernachlässigt werden. Angesichts einer Situation, in der sehr viel Fortschritt und Veränderung stattfindet, scheint es daher sinnvoll, eine Standortbestimmung zu unternehmen und zu fragen: Was für eine Art von Angewandter Ethik braucht es im Zeitalter der Digitalisierung? Was kann und soll die Digitale Ethik leisten?

Digitale Ethik soll sich erstens als genuin philosophisches Fach präsentieren und als solches weiterentwickeln, d. h. nicht nur anlassbezogen Spezialthemen behandeln, sondern wesentlich auch die für die ‚Lösung‘ der konkreten Probleme erforderlichen normativen und metaethischen Fragen mitbetreiben, also beispielsweise fragen, nach welchen Kriterien sich bestimmen lässt, was (moralisch) gutes Handeln ausmacht, oder welche Prozesse notwendig sind, damit moralisches Wissen generiert werden kann. Diese und (viele) andere grundsätzliche Überlegungen sollten in der Kenntnis und unter

¹ Vgl. Otto Groth, *Die unerkannte Kulturmacht. Grundlegung der Zeitungswissenschaft*. Bd. 4: *Das Werden des Werkes* 2, Berlin 1962.

² Vgl. Emil Dovifat, *Handbuch der Publizistik*. Bd. 1: *Allgemeine Publizistik*, Berlin 1971.

³ Vgl. Gerhard Maletzke, *Psychologie der Massenkommunikation. Theorie und Systematik*, Hamburg 1963.

⁴ Vgl. Rüdiger Funiok, *Medienethik. Verantwortung in der Mediengesellschaft*, Stuttgart 2011.

Berücksichtigung dessen angestellt werden, was die Philosophiegeschichte an einschlägigen Konzepten beizutragen hat. Denn wenngleich viele Fragen sich auf den ersten Blick als ‚neu‘ präsentieren, stellt man bei näherem Hinsehen Kontinuitäten und Anknüpfungspunkte fest, die oftmals dazu beitragen können, ein besseres – philosophisches – Verständnis des Sachverhalts zu gewinnen und sich auf diese Weise als Moralphilosoph:in angesichts des – vermeintlich – radikal Neuen nicht ohnmächtig zu fühlen, sondern sich vielmehr angesichts der eigenen fachlichen Ressourcen als selbstwirksam zu erleben.

Beispielsweise lässt das Problem der Verantwortungsübernahme im Fall von Pflegerobotern, die für bestimmte Tätigkeiten programmiert sind, möglicherweise aber Fehlhandlungen begehen, zunächst den Eindruck entstehen, als handle es sich hier tatsächlich um etwas radikal Neues. De facto wurde aber in Anlehnung an Thomas von Aquin bereits im Mittelalter ein Diskurs über das sogenannte Stellvertreterhandeln⁵ und die damit verbundenen Fragen von Verantwortung und Schuld geführt, und dabei wurden Thesen formuliert, die sich jedenfalls auch bzw. gerade heute lohnen berücksichtigt zu werden.

Sich als genuin philosophisches Fach weiterzuentwickeln, macht für die Digitale Ethik aber nicht nur von der Sache her Sinn, sondern auch, weil sie nur dadurch ihr Alleinstellungsmerkmal behält und auf diese Weise weniger Gefahr läuft, nach und nach durch andere problemorientierte Disziplinen, wie etwa die Nachhaltigkeitsforschung oder die Akzeptanzforschung, ersetzt zu werden. Auch wenn die Digitale Ethik selbstverständlich die empirische Expertise der Fächer berücksichtigen muss, mit denen sie interagiert – also der Informatik, der Elektrotechnik, der Robotik etc. –, ist es dennoch nicht primär ihre Aufgabe, Prognosen zu erstellen, sondern Zusammenhänge zu explizieren bzw. – und damit kommt die zweite Aufgabe der Digitalen Ethik in den Blick: eine Orientierungs- und Vermittlungsleistung mit Blick auf die Gesellschaft und das Ganze des menschlichen Lebens bereitzustellen.⁶

Sie sollte insofern nicht zu sehr einzelnen Problemen verhaftet bleiben, die sich noch dazu sehr schnell verändern und auch an Bedeutung einbüßen können, sondern stets fragen: Was gewinnen wir und was verlieren wir, wenn wir diese oder jene menschliche Tätigkeit digitalisieren, diese oder jene neue Technologie nutzen usw.? Wollen wir diese Art von Veränderung? Und kommen wir auf diese Weise dem ‚guten Leben‘ ein Stück näher oder entfernen wir uns eher davon?

⁵ Hans Rott, Lüge, in: Jürgen Mittelstraß (Hg.), Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie Bd. 5: Log-N, Stuttgart – Weimar 2013, 125–129.

⁶ Vgl. Claudia Paganini, Werte für die Medien(ethik), Baden-Baden 2020, 66–79.

Drittens gilt es, dafür Sorge zu tragen, dass die Spezialisierung der Digitalen Ethik nicht zu einem Auseinanderdriften der einzelnen Bereichsethiken führt. Was ist damit gemeint? Philosophische Ethik strebt danach, Bedingungen und Richtlinien für ein gelingendes Leben als Ganzes zu erarbeiten. Einzelne Spezialdiskurse unvermittelt nebeneinander stehen zu lassen, ist daher nicht befriedigend. Die Krankenschwester, die gerade mit den Angehörigen eines hochbetagten Patienten besprochen hat, ob dieser an einem Pilotprojekt zum Einsatz von Robotern im Pflegeheim teilnehmen möchte, konsumiert auf ihrem Smartphone Medien. Der Journalist, der bei seiner täglichen Arbeit mittlerweile selbstverständlich ChatGPT einsetzt, fragt sich, wie er zwischen der Maximierung der Aufmerksamkeit und der Wahrung der Persönlichkeitsrechte der dargestellten Kriegsoffer die richtige Entscheidung treffen kann oder ob er diese nicht überhaupt der KI überlassen soll. Kurzum: Wir sind immer dieselben Menschen, die jedoch in unterschiedlichen Kontexten agieren. Eine Digitale Ethik – wie übrigens jede andere Bereichsethik –, die in der einen Situation Orientierung bietet, zu anderen aber nur schweigen kann oder sich gar in Widersprüche verstrickt, liefert nicht die Art von normativen Antworten, die eine hochkomplexe, weltanschaulich plurale moderne Gesellschaft braucht.

Wie also kann die Digitale Ethik diesen Forderungen gerecht werden? Sie kann es auf unterschiedliche Art und Weise tun. Vielversprechende Kandidaten für die Integration der genannten Anliegen scheinen mir aber die Werte zu sein. ‚Wert‘ bezeichnet zunächst einmal die ‚Gutheit‘ oder gute Qualität von etwas, und zwar auf zweifache Art und Weise. So kann die ‚bonitas‘ quantitativ bestimmbar sein, dann bedeutet Wert so viel wie Tauschwert; der Träger des Wertes, ein Objekt oder eine Leistung, kann folglich ge- oder verkauft, getauscht, gehandelt werden. Eine solche Art von Werten ist hier jedoch nicht gemeint. Vielmehr sind im Kontext der Frage nach einem angemessenen Umgang mit dem Digitalen diejenigen Werte von Interesse, die man als „immateriellen Sinngehalt, der eine Norm, eine Orientierung, ein Ziel darstellt“⁷, verstehen kann.

Was genau das sein könnte, wird in der Philosophie – wie nicht anders zu erwarten – unterschiedlich beantwortet. Im Neukantianismus etwa wird den Werten eine eigene Sphäre zugesprochen, die, vom Sein getrennt, als ein Gelten konzipiert ist, Hartmann siedelt die Werte – in Anlehnung an Scheler – in der Nähe der platonischen Ideen an, und auch die Frage, ob unter den Werten eine Hierarchie besteht, wird kontrovers diskutiert.⁸ Unabhängig von ihrem ontologischen Status, dessen Bestimmung selbstverständlich eng damit zusammenhängt, welche Position man in der Subjektivismus-Realismus-

⁷ Harald Schöndorf, Wert, in: ders./Walter Brugger (Hg.), Philosophisches Wörterbuch, München 2011, 570–571.

⁸ Vgl. Paganini, Werte (s. Anm. 6), 88–89.

Debatte der Ethik geneigt ist einzunehmen, scheinen mir Werte aber sehr gut geeignet, metaethische und normative Fragen, die mit den konkreten Problemen der Digitalisierung in Beziehung stehen, mitzudenken bzw. nicht zu vernachlässigen. Werte sind, so könnte man es auch formulieren, abstrakt und komplex genug, dass sich an ihnen ein genuin philosophischer Diskurs entfalten kann.

Zugleich sind sie konkreter als bloße Ver- oder Gebote, was nicht zuletzt dadurch zum Ausdruck kommt, dass wir uns unter Verwendung sogenannter ‚dicker Begriffe‘, die neben ihrem präskriptiven Anteil auch einen ausgeprägten deskriptiven aufweisen, auf Werte beziehen. Zu sagen, dass ein Verhalten ‚erlaubt‘ ist, hat für die Adressat:innen nicht nur keine besonders motivierende Funktion, es hat auch kaum Potential, sich dem eigentlichen Problem anzunähern. Ein Verhalten dagegen als ‚großzügig‘, ‚selbstlos‘, ‚fürsorglich‘, ‚verantwortungsbewusst‘ etc. zu bezeichnen, kann einen Ansporn liefern, sich genau so zu verhalten, und lässt jedenfalls – noch vor einer expliziten moralphilosophischen Diskussion – ein besseres Verständnis davon entstehen, was in der konkreten Situation zu tun ist.⁹ Und genau in solchen konkreten Situationen, in Ethikkommissionen oder wenn Expertisen zu verfassen sind, erwarten die Professionalist:innen der einzelnen Lebensbereiche selbstverständlich und auch zu Recht, dass die beigezogenen Moralphilosoph:innen ihnen inhaltlich konkrete Antworten anbieten.

Schließlich sind Werte auch außerhalb der Philosophie anschlussfähig, und zwar insbesondere in der Psychologie, wo sowohl die Motivationspsychologie als auch die aktuelle Forschung zum Thema psychische Gesundheit und Resilienz immer mehr auf persönliche Werte in ihrer sinnstiftenden Dimension zurückgreifen. Rezente empirische Studien etwa zeigen, dass es Menschen, die über einen soliden Wertekompass verfügen, deutlich besser gelingt, mit Belastungen fertigzuwerden und unter Stress erfolgreich Coping-Strategien anzuwenden, anstatt mit Abwehrmechanismen zu reagieren und die Problemlage durch dysfunktionale Verhaltensmuster zu verschlechtern.¹⁰

2. Ressourcen der Digitalen Ethik

Welche Werte kommen nun aber in Frage, um einer Digitalen Ethik als Ressource im hier skizzierten Sinn zu dienen? Diese Frage soll im Folgenden unter Bezugnahme auf vier jener fünf Werte – Transparenz, Fairness, Respekt, Verantwortung und Kompetenz – beantwortet werden, die ich in meiner Habilitationsschrift mithilfe der Rekonstruktion aus einer Vielzahl von nationalen und internationalen Selbstverpflichtungskodizes gewonnen

⁹ Vgl. Dagmar Borchers, *Die neue Tugendethik. Schritt zurück im Zorn?*, Paderborn 2001, 81.

¹⁰ Vgl. Undine Lang, *Resilienz. Ressourcen stärken, psychisches Wohlbefinden steigern*, Stuttgart 2023.

habe.¹¹ Bei diesen Werten handelt es sich nicht um eine normative Setzung, die den Akteur:innen gewissermaßen ‚von oben diktiert‘ worden wäre. Vielmehr bilden sie die Überzeugungen der Betroffenen ab, die diese in den diversen Dokumenten der Selbstverpflichtung im Kontext der medial vermittelten Kommunikation verschriftlicht haben, und stellen damit einen Kernbestand dessen dar, was die Professionalist:innen selbst für moralisch wertvoll erachten.

Weiterentwickelt wurde dieser Ansatz insofern, als jeweils gefragt wird, inwiefern die Werte Transparenz, Fairness, Respekt und Verantwortung nicht nur in der analogen, sondern gerade auch in der digitalen Medienwelt Geltung beanspruchen können. Der fünfte Wert – die Kompetenz – wird ausgeklammert, weil dieser insofern einen anderen Charakter hat, als er nicht so sehr – auf der inhaltlichen Ebene – beschreibt, wie sich eine Person verhalten soll, sondern eher – auf der Ebene der Umsetzung – auf den Modus dieses Sich-Verhaltens abzielt. Dass es selbstverständlich auch bzw. gerade im Moment eines Medienumbruchs wie des Wandels vom Analogen zum Digitalen eines hohen Maßes an Medienkompetenz bedarf, soll hier nicht argumentativ entfaltet, sondern vorausgesetzt werden.

Der erste Wert, der auf jeden Fall Teil eines Kernbestandes der Moral für die Digitale Ethik sein sollte, ist die Transparenz, ein Klassiker der Medienethik gewissermaßen. Entwickelt hat sich die Transparenz als normative Forderung aus zwei traditionellen journalistischen Werten, nämlich der – im Sinn der Korrespondenztheorie verstandenen – ‚Wahrheit‘ und der – als Bekenntnis zum Offenlegen der eigenen Interessen, Präferenzen und Perspektiven definierten – ‚Wahrhaftigkeit‘. Auch wenn die Transparenz gegenüber der Wahrheit eine deutlich weichere Forderung darstellt, bietet sie doch ausreichend Sicherheit dem gegenüber, was vermieden werden soll, nämlich Unwahrheit, Täuschung, Lüge und Manipulation. Wer transparent kommuniziert, verpflichtet sich dazu, in einem Kontext, der auf möglichst große Übereinstimmung zwischen Dargestelltem und Darstellung ausgerichtet ist – wie etwa bei der journalistischen Berichterstattung –, zuverlässige und richtige Fakten zu transportieren, während er in einem anderen Kontext, sofern dies entsprechend sichtbar gemacht wird, durchaus eine persönliche Meinung wiedergeben, Auftragskommunikation betreiben oder fiktive Geschichten entwerfen darf – wie etwa in einem Spielfilm oder einem Online-Game. Zugleich impliziert ‚Transparenz‘ das Bemühen, dem jeweiligen Gegenüber deutlich anzuzeigen, wann ich die Absicht habe, zu berichten, wann zu behaupten, zu vermuten, zu werben, zu fantasieren, zu scherzen usw.¹²

¹¹ Vgl. Paganini, Werte (s. Anm. 6), 102–152.

¹² Vgl. Paganini, Werte (s. Anm. 6), 105–116.

Unter den Bedingungen des Digitalen ist Transparenz aber nicht nur mit Blick auf das menschliche Handeln von Bedeutung, sondern auch, wenn es um die Funktionsweise von Algorithmen und KI-Systemen geht. Transparenz sollte hier nicht nur als Offenlegen verstanden werden, sondern als Interpretierbarkeit, d. h., dass den Konsument:innen die entsprechenden Anwendungen in ihrer Funktionsweise einsehbar gemacht werden und sie sukzessive nachverfolgen können, welche Arbeitsschritte die KI vollzieht, wie beispielsweise aus dem Input der persönlichen Daten der Output einer Interaktion, einer (Produkt-)Empfehlung etc. entstanden ist. Dies lässt sich allerdings nur bewerkstelligen, wenn der oder die Anwender:in die notwendigen kognitiven Voraussetzungen mitbringt bzw. die eingesetzten KI-Systeme nicht zu komplex sind. Ab dem Punkt, wo es nicht mehr möglich ist, die zum Einsatz gekommenen algorithmischen Abläufe nachzuvollziehen, sollte zumindest die Erklärbarkeit als schwächere Form der Transparenz realisiert werden, was bedeutet, die wesentlichen Einflussfaktoren aufzuzeigen, aufgrund derer die KI ihre Empfehlungen getroffen hat.¹³

Der Wert Fairness hat seine Wurzeln in der deutlich anspruchsvolleren Gerechtigkeit, die insofern für die Anwendung problematisch ist, als dieses „*suum cuique*“ des Ulpian keinesfalls einfach zu bestimmen ist.¹⁴ Wenn eine Handlung nämlich dann gerecht ist, wenn sie jedem gibt, was ihm zukommt, dann stellt sich die Frage nach den geltenden Standards, anhand derer das erfragt bzw. festgestellt werden kann. In weiterer Folge müsste man zumindest zwischen austeilender und ausgleichender bzw. korrektiver Gerechtigkeit unterscheiden sowie Teilaspekte – etwa die Leistungs-, Bedarfs-, Besitzstands-, Chancen-, Verfahrens-, Generationen- oder Teilhabe-Gerechtigkeit – berücksichtigen. Deutlich unkomplizierter stellt sich die Fairness dar, meint ‚fair zu sein‘ doch schlicht, sich an (Spiel-)Regeln zu halten. Etwas konkreter gefasst, bedeutet das, 1) Personen nicht ohne guten Grund ‚anders‘ zu behandeln, 2) andere nicht zu benachteiligen oder sich selbst einen Vorteil zu verschaffen, 3) nicht aus einem System, dessen Funktionieren andere gewährleisten, Vorteile zu ziehen, ohne selbst einen adäquaten Beitrag zu leisten, und 4) Menschen unangemessen hart zu bestrafen oder zu verurteilen.¹⁵

Die Forderung nach Fairness betrifft dabei nicht ausschließlich konkrete Akteur:innen, sondern auch Verfahren: etwa wenn Informanten geschützt werden sollen oder wenn im Kontext von *Privacy-by-Design* festgelegt wird, welche der von meinem autonomen Pkw gewonnenen Daten verwertet werden

¹³ Vgl. Stefanie Hänold u. a., Die Nachvollziehbarkeit von KI-Anwendungen in der Medizin. Eine Betrachtung aus juristischer Perspektive mit Beispielszenarien, in: *Medizinrecht* 39 (2021), 516–523, hier 519.

¹⁴ Vgl. Stefan Gosepath, Gerechtigkeit, in: Hans Jörg Sandkühler (Hg.), *Enzyklopädie Philosophie*. Bd. 1, Hamburg 2010, 835–839.

¹⁵ Vgl. Paganini, Werte (s. Anm. 6), 116–127.

dürfen bzw. wie ich selbst Einfluss auf diese Prozesse nehmen kann. Fairness kommt traditionell im Journalismus zum Tragen, z. B. indem einem Beschuldigten die Möglichkeit zur Stellungnahme gegeben wird und eine Folgeberichterstattung stattfindet, in der über einen Freispruch, die deutliche Strafmilderung oder Einstellung eines Verfahrens informiert wird. In der Welt der digitalen Werbung etwa würde Fairness heißen, potentielle Käufer:innen auf Social Media nicht durch ein Überfluten mit – möglicherweise sogar verfälschten – Produktinformationen zu manipulieren und damit letztlich einen Kaufzwang auszuüben.

Was den Respekt betrifft, gilt es zunächst eine begriffliche Präzisierung vorzunehmen. Um als Wert fruchtbar werden zu können, muss ‚Respekt‘ als (ungeschuldete) Achtung verstanden werden, die man einem (menschlichen) Gegenüber – unabhängig von dessen Status oder Verdienst – zeigt und die sich darin äußert, dass das jeweilige Gegenüber grundsätzlich als (gleichberechtigte:r) Partner:in anerkannt bzw. so angenommen wird, wie er oder sie ist, sprich: dass gerade auch dem Abweichenden und Fremden Berechtigung zugesprochen wird.¹⁶ Gerade nicht gemeint ist dagegen Respekt im Sinn von Bewunderung, also als (geschuldete) Anerkennung für eine erbrachte Leistung, Respekt vor einer Autorität, der durch Angst – beispielsweise vor drastischen Strafmaßnahmen etc. – zustande kommt, oder Respekt gegenüber unberechenbaren Personen, der sich als eine Art furchtsame Scheu zeigt.¹⁷

Konkret ist dann unter Respekt zu verstehen, dass alle Handlungen unterlassen werden, die dazu geeignet sind, die physische oder psychische Integrität einer anderen Person zu verletzen, oder auch nur, diese als Mittel zum Zweck zu ge- und damit zu missbrauchen, etwa wenn in der Kriegsberichterstattung die Opfer von Gewalt abgebildet werden, die selbstverständlich nie in eine solche Darstellung eingewilligt haben, wenn Fernsehformate wie *Frauentausch* oder *Horror Tattoos* Menschen und ihre Schicksale zur Schau stellen, wenn Menschen in emotionalen Ausnahmesituationen so eingehend befragt werden, dass sie intime Details preisgeben – das sogenannte ‚Witwenschütteln‘ also – etc. Interessant ist dabei, dass der Respekt im digitalen Raum den User:innen selbst ein Anliegen zu sein scheint bzw. noch weitreichendere Forderungen umfasst, als sie bis dato im analogen Kontext formuliert wurden. So heißt es im aus dem Jahr 1995 stammenden RFC 1855, einem der ältesten Dokumente der digitalen Nutzer:innenethik: „UPPER CASE LOOKS AS IF YOU’RE SHOUTING“¹⁸, weshalb man im Chat nicht ausschließlich Großbuchstaben verwenden solle, und die *Wikiquote* von 2018 betont, dass

¹⁶ Vgl. Heidrun Kämper, Duldung – Toleranz – Respekt. Leitwörter des interkulturellen Diskurses, in: Aptum. Zeitschrift für Sprachkritik und Sprachkultur 3 (2008), 242–256, hier 255.

¹⁷ Vgl. Paganini, Werte (s. Anm. 6), 127–137.

¹⁸ RFC 1855, 2.1.1 Artikel 16, ietf.org/rfc/rfc1855.txt [25.03.2024].

Neuankömmlinge willkommen geheißen werden sollen, man auf Anfragen zu antworten und sich für Hilfe zu bedanken habe.¹⁹

Was schließlich die Verantwortung betrifft, spielt diese im moralphilosophischen Diskurs schon lange eine wichtige Rolle. Davon abgesehen war und ist sie als Korrelat der menschlichen Freiheit Gegenstand der Kompatibilismus-Debatte, und zwar insbesondere im Zusammenhang mit der Frage, ob Verantwortung auch dann möglich sei, wenn der Mensch nicht als (völlig) frei zu verstehen ist. In der Ethik haben vor allem Denker wie Martin Buber, Hans Jonas, Emmanuel Levinas oder Max Weber die Verantwortung als grundlegendes Prinzip eingeführt, was dazu beigetragen haben dürfte, dass sie heute innerhalb unterschiedlicher normativer Zugänge gerne als ein regulatives Leitprinzip angesehen wird.²⁰ Ausführlich hat sich im Kontext der Medienethik Rüdiger Funiok mit der Verantwortung auseinandergesetzt, wobei er betont, dass diese sich auf unterschiedlichen Ebenen vollzieht und insofern von einer „(gestuften) Mitverantwortung“²¹ aller Beteiligten, also auch des Publikums oder der Nutzer:innen, auszugehen ist.

Mit Blick auf das Bemühen um eine Digitale Ethik sollte die Verantwortung jedenfalls in ihrer genuin ethischen Dimension begriffen werden. Denn im alltäglichen Sprachgebrauch wird ‚Verantwortung‘ primär im Zusammenhang mit Gesetzen, Verträgen, politischen Wahlen etc. verwendet oder – wenn man die Erwartungen präzise definieren kann – mit Blick auf Verpflichtungen, die Personen oder Personengruppen eingegangen sind. Insofern ist der Terminus im juristischen Kontext mindestens ebenso beheimatet wie im philosophischen²², wobei sich von der Verantwortung im Sinn von Anklage und Verteidigung – historisch gesehen – mit dem Erstarken des liberalen Prinzips mehr und mehr eine Entwicklung in Richtung Eigenverantwortung vollzogen hat. Zu unterscheiden ist dabei jedenfalls zwischen einer Akteurs- und einer System- bzw. Systemdesignperspektive, wobei das philosophische Verständnis des Wertes sich im Wesentlichen als ein Für-etwas-Rede- und-Antwort-Stehen²³ skizzieren lässt, das durch soziale Zuschreibung und Selbstverpflichtung zustande kommt und sich nicht bloß auf bestimmte Pflichten, sondern auf die Verpflichtungsfähigkeit des Subjekts insgesamt bezieht. Die Zuschreibung von Verantwortung meint weiters, Vertrauen in die Fähigkeiten einer Person oder eines Kollektivs zu haben, dass diese eine

¹⁹ Wikiquote Artikel 4, <https://de.wikipedia.org/wiki/Wikipedia:Wikiquote> [25.03.2024].

²⁰ Vgl. Paganini, Werte (s. Anm. 6), 137–145.

²¹ Rüdiger Funiok, Verantwortung, in: Jessica Heesen (Hg.), Handbuch Medien- und Informationsethik, Stuttgart 2016, 74–80, hier 76.

²² Vgl. David Mangan, Regulating for responsibility: Reputation and social media, in: International Review of Law, Computers & Technology 29 (2015), 16–32.

²³ Vgl. Micha H. Werner, Diskursethik als Maximenethik. Von der Prinzipienbegründung zur Handlungsorientierung, Würzburg 2003.

bestimmte Aufgabe, „die weder hinsichtlich ihres konkreten Inhaltes noch ihres optimalen Ergebnisses im Voraus eindeutig bestimmt werden kann“²⁴, angemessen erfüllen werden. Ohne die Bedeutung von Macht- und Abhängigkeitsstrukturen ignorieren oder Menschen zu moralischen Helden stilisieren zu wollen, scheint die Verantwortung daher geeignet, als Wert das Bemühen zum Ausdruck zu bringen, anderen gegenüber – selbst nach getaner Pflicht – nicht gleichgültig zu sein, sondern sich weiterhin dafür einzusetzen, dass der Status quo durch das eigene Zutun verbessert werden kann. In der analogen Medienwelt realisieren beispielsweise Journalist:innen Verantwortung, wenn sie sich zu einer fairen, ausgewogenen und genauen Berichterstattung verpflichten, Politiker:innen, wenn sie die Freiheit der Presse schützen, Eltern, wenn sie ihre Kinder beim Fernsehen nicht allein lassen, sondern mit ihnen darüber sprechen, wie die konsumierten Inhalte auf sie wirken. Im digitalen Kontext dagegen könnte man es als unser aller Verantwortung verstehen, nicht zum Verbreiten von Fake News und Desinformation beizutragen und aktiv gegen Hassrede anzukämpfen, indem wir digitale Zivilcourage zeigen und einen Shitstorm durch moderate Äußerungen unterbrechen oder indem wir die Perspektive der online attackierten Person sichtbar machen. Selbstverständlich steht zugleich der Staat in der Verantwortung, die entsprechenden Regulative zur strafrechtlichen Verfolgung digitaler Straftaten zu erlassen bzw. für den Datenschutz und die Eindämmung der Macht von Filtermechanismen zu sorgen, und zwar umso mehr, wenn diese sich in der Hand von marktwirtschaftlich orientierten Privatunternehmen befinden.

3. Ausblick

So weit ein kurzer Überblick zur Bedeutung der Werte Transparenz, Fairness, Respekt und Verantwortung sowie beispielhaft zu ihrer praktischen Dimension. Was aber ist durch den Rückgriff auf diese und andere Werte gewonnen? Sie helfen – dank ihres deskriptiven Anteils – eine Vorstellung von konkreten Erfordernissen zu gewinnen. Sie können aber auch die Digitale Ethik zu anderen Bereichsethiken in Beziehung setzen bzw. halten, indem sie begreifbar machen, dass ein Wert nicht nur in einem Kontext von Bedeutung ist, sondern, auf einen anderen übertragen, möglicherweise sogar dazu beitragen kann, dass man – durch die veränderte Lesebrille – neue Einsichten bzw. ein vertieftes Verständnis gewinnt.

Das wäre etwa der Fall, wenn man die Frage stellt, was der Wert Transparenz in der Medizinethik leisten kann. Auch wenn er als normative Forderung

²⁴ Franz-Xaver Kaufmann, *Der Ruf nach Verantwortung. Risiko und Ethik in einer unüberschaubaren Welt*, Freiburg/Br. u. a. 1992, 45.

hier noch wenig Beachtung gefunden hat, scheint er gerade angesichts der Tatsache relevant, dass durch unterschiedliches Wissen bzw. Nicht-Wissen entstehende Hierarchien zwischen Patient:innen, Ärzt:innen und Pflegenden häufig zu schwerwiegenden Kommunikations- und Vertrauensproblemen führen. Insbesondere gilt das für das mittlerweile zum Standard gewordene Shared Decision Making, das sich unter der Bedingung von KI-gestützten Therapieempfehlungen zusätzlich verschärft. Transparenz würde in diesem Kontext nicht nur das Zur-Verfügung-Stellen relevanter Informationen implizieren, sondern auch zu einem aktiven Bemühen um ein Verständnis seitens der Patient:innen führen müssen. Als weiteres Beispiel mag der Respekt gelten, den man aus dem Kontext der Medienethik sehr gut auf die Tier- und Umweltethik übertragen könnte, wenn man nämlich das damit gemeinte wertschätzende Interesse am Wohlergehen der oder des Anderen auf nicht-menschliche Tiere und die außermenschliche Natur ausweitet.

Von dieser Vermittlungsleistung abgesehen, ‚lösen‘ Werte möglicherweise recht elegant das Problem, wie sich die philosophische Ethik anmaßen kann, nicht nur zu beschreiben, was der Fall ist, sondern vorzuschreiben, was der Fall sein soll. Werte begründen das Sollen der Moralphilosophie, weil sie explizieren, was Menschen wichtig ist, wofür sie bereit sind zu argumentieren, zu streiten, ihr Leben radikal zu verändern, Entbehrungen und persönliche Nachteile auf sich zu nehmen. Werte verpflichten auf ein bestimmtes Verhalten, weil wir diese Werte realisieren *wollen*, weil wir uns möglicherweise auf einen Kernbestand von Werten geeinigt haben und entschieden haben, in einer (digitalisierten) Welt leben zu wollen, in der diese Werte beachtet werden.

Theologie im Diskurs

BENEDIKT KRANEMANN

Nur eine Frage der Performance?

Umgang mit Schuld der Kirche im Gottesdienst der Kirche¹

Die Performance von Ritual und Liturgie ist alles andere als äußerer Schmuck, auch und gerade dann, wenn es um das Bekenntnis von Schuld gegenüber Menschen geht, die durch das Versagen der Kirche an Leib und Seele lebenslang geschädigt worden sind. Ritual und Liturgie besitzen eine wirklichkeitsgenerierende und eine kirchenbildende Kraft. Kann in einem für das eigene Selbstverständnis so zentralen Handeln Umgang mit Schuld gelingen, für die die Kirche Verantwortung trägt? Im Beitrag geht es um eine Sensibilisierung für die Wirkung von Liturgie im Guten wie im Schlechten (1.). Dann wird kritisch die Frage gestellt, wie es um den Umgang mit der Schuld der Kirche und liturgischen Strukturen und Riten, die dieses Schuldigwerden gefördert haben, im Gottesdienst der Kirche bestellt ist (2.). Und es wird zu diskutieren sein, was Kriterien für eine Performance kirchlichen Umgangs mit Schuld im Gottesdienst der Kirche sein könnten (3.).

Benedikt Kranemann, Professor für Liturgiewissenschaft an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Erfurt. Jüngste Buchpublikationen: zus. mit Stephan Winter (Hg.), *Im Aufbruch. Liturgie und Liturgiewissenschaft vor neuen Herausforderungen*, Münster 2022; zus. mit Harald Buchinger/Alexander Zerfaß (Hg.), *Liturgie – „Werk des Volkes“? Gelebte Religiosität als Thema der Liturgiewissenschaft* (QD 324), Freiburg/Br. u. a. 2023; zus. mit Lea Lerch/Stephan Winter (Hg.), *Rituelles und pastorales Handeln im Kontext von Pandemien und Epidemien* (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen 117), Münster 2024.

1. Liturgie und Ritual als wirksames Handeln

Christliche Liturgie wirkt durch Text und Ritus performativ.² Sie schafft eine neue Wirklichkeit (Beispiel Taufe), trägt zu einem Rollenwechsel bei (Beispiel Trauung), verpflichtet auf Werte und Haltungen (Beispiel Eucharistie): Gottesliebe, Menschenliebe, Nächstenliebe, Frieden usw. Es bleibt nicht bei vordergründigem Handeln, sondern geht um ein Ritual mit Konsequenzen für die Individuen wie die Gemeinschaft, aber auch für die Institution.

¹ Der folgende Aufsatz geht auf einen Vortrag zurück, den der Vf. bei einer Tagung am 15./16. Februar 2024 in der Akademie Wolfsburg, Mülheim/Ruhr, gehalten hat. Der Text wurde für die Drucklegung überarbeitet und erweitert, der Vortragstitel wurde beibehalten.

² Vgl. dazu Ursula Roth, 'Performativ', 'Performativität', 'Performanz' als Leit- und Orientierungsbegriffe für das Verständnis des Gottesdienstes, in: Konrad Müller/Klaus Raschzok (Hg.), *Mysterium, Imagination und Emotion. Zur Phänomenologie gottesdienstlichen Erlebens*, Leipzig 2023, 123–139.

Liturgie ist ein Ritual, in dem Werte, Überzeugungen, Haltungen kommuniziert und ratifiziert werden.³ Man kann dabei an jene Rituale denken, die zum Gedenken an die Toten der Corona-Pandemie begangen worden sind. Trauer um die Verstorbenen, Solidarität mit den Hinterbliebenen, Besinnung auf die Endlichkeit menschlichen Lebens und menschlicher Möglichkeiten usw. wurden in Wort, Musik, Handlung zum Ausdruck gebracht.⁴ Solche Rituale ergreifen Menschen, und zwar nicht nur mit dem Verstand des Menschen, sondern auch mit dem Körper. Der Mensch als Ganzer ist involviert, wird erschüttert und/oder aufbaut durch dieses Ritual. Menschen lassen sich mit ihrer ganzen Existenz auf solch ein Ritual ein und stimmen ihm zu, beispielsweise durch kurze Akklamationen wie das „Amen“. Solche Liturgien sind ein hochsensibles Geschehen, thematisieren in besonderem Maße Verletzungen und können selbst auch vulnerabel wirken.⁵

Liturgie bildet oder konstituiert immer neu Kirche. Im eucharistischen Hochgebet werden Bezüge innerhalb der Ortskirche, zwischen Orts- und Universalikirche, der Kirche, die die Zeiten umgreift, hergestellt. In der Weise, wie Kirche sich versammelt, wie Rollen gelebt und erlebt werden, wie menschliche Erfahrungen in der Liturgie vorkommen, entstehen immer wieder neu Bilder und die Wirklichkeit von Kirche. Mit Blick auf den Missbrauch von Menschen drängen sich Fragen auf: Welche Erfahrungen von Kirche prägen aus der Liturgie heraus? Wie hängen Liturgie und Missbrauch zusammen? Hilft Liturgie dabei, dass Menschen, die Missbrauchsverbrechen erlebt haben, ihren Glauben in dieser Kirche leben können? Wird Liturgie als kalt gegenüber dem Leid von Menschen erlebt? Wird sie vielleicht sogar als Ort oder als Ausgangspunkt von Missbrauch erfahren? Liturgie als wirksames Handeln kann so oder so wirksam werden. Gesucht wird ein angemessener Umgang mit Schuld der Kirche im Angesicht der Missbrauchten.

Liturgie kann wie viele Rituale missbraucht werden, um z. B. Machtgefüge und Abhängigkeiten zu fördern, zu stärken und zu legitimieren. Liturgien

³ Vgl. Judith Hahn, Zur Ekklesiologieproduktivität der Liturgie. Eine norm- und ritualtheoretische Einordnung, in: Stephan Steger/Martin Stuflesser/Marco Weis/Stephan Winter (Hg.), Liturgie und Ekklesiologie. Reform des Gottesdienstes als Reform der Kirche, Regensburg 2023, 198–211; Judith Hahn/Stephan Winter, Kirche als performatives Ereignis. Ritual- und normtheoretische Überlegungen im Anschluss an die Liturgiekonstitution, in: *HIID* 77 (2023), 190–210.

⁴ Vgl. u. a. Benedikt Kranemann/Kerstin Menzel, Ein Paradigmenwechsel in der öffentlichen Trauer? Das staatliche wie kirchliche Gedenken an die Verstorbenen in der Corona-Pandemie am 18. April 2021, in: *Pastoraltheologie* 110 (2021), 297–318.

⁵ Auf die Forschungsfragen, die sich damit verbinden, macht aufmerksam: Stefan Böntert, Gefeierte Glaube und verwundetes Leben. ‚Vulnerabilität‘ als produktive Herausforderung für Wissenschaft und Praxis der Liturgie, in: Marco Benini/Florian Kluger/Benedikt Winkel (Hg.), Glaube und Gedächtnis. Studien zur Liturgie in Geschichte und Pastoral, Münster 2024, 367–381, bes. 377–380. Liturgie kann zur „Quelle von Verletzungserfahrungen“ (ebd. 369) werden.

können manipulieren, weil sie eine eigene Wirklichkeit entwickeln und für sie faszinieren. Sie sind alles andere als harmlos und folgenlos. Sie können Machtverhältnisse stabilisieren und erneuern. Gerade deshalb sind sie in Kontexten, in denen Menschen für was auch immer missbraucht werden, so brandgefährlich. Szenen aus einer politisch aufgeladenen Liturgie der jüngsten Zeit können das verdeutlichen. Sie zeigen den russischen Präsidenten Wladimir Putin bei gottesdienstlichen Handlungen am 7. Januar 2024.⁶ Putin hatte sich mit Witwen von Soldaten, die im Krieg gegen die Ukraine gefallen waren, getroffen, ihnen alle Unterstützung zugesagt und dabei die übliche Kriegsrhetorik benutzt. Anschließend war er mit den Frauen in einer russisch-orthodoxen Kirche aktiv in der Liturgie zu sehen. Keine Kritik, kein Widerspruch – Gold, Weihrauch, Ikonen und mittendrin der Diktator. Das religiöse Ritual sollte ihn und seine Politik bestätigen. Die Bildführung hob Putin hervor und inszenierte ihn als den starken Mann, der schützend vor den Frauen und Kindern stand. Die liturgischen Riten liefen offensichtlich so ab, als gebe es den Krieg in der Ukraine nicht. Die Not der Frauen wirkte wie vergessen. Wenn die Liturgie für sie ein Trost sein sollte, dann nur ein kurzer, eine Vertröstung: Diese Liturgie sollte nichts an den Verhältnissen in Russland ändern. Im Gegenteil: Sie bestärkte ein politisches Unrechtssystem und seine pervertierten Werte und Normen.

Gewiss ein extremes Beispiel, aber es verdeutlicht, wie Liturgie zu einem gefährlichen, weil Gefährliches stabilisierenden Tun degenerieren kann. Ihre eigentliche Aufgabe weist genau ins Gegenteil: Liturgie soll in ritueller Form den christlichen Glauben kommunizieren und dadurch problematische, weil Mensch wie Gott verachtende Machtverhältnisse entlarven und delegitimieren.⁷ Liturgie als Dialog zwischen Gott und Mensch⁸ soll den Feiernden zu Verortung, Orientierung und Versöhnung verhelfen, soll Quelle der Zuwendung zu den Nächsten sein. Aber sie steht immer in der Gefahr, genau den gegenteiligen Effekt zu erreichen und dann Unrecht zu verdecken, gefährliche Strukturen zu sichern, Menschen weiter zu schädigen. Damit ist auch der Missbrauch in der Kirche und ist die Rolle der Liturgie angesprochen, die es kritisch zu befragen gilt.

⁶ Vgl. die Fotos auf <https://www.zdf.de/nachrichten/politik/ausland/weihnachten-russland-orthodox-ukraine-krieg-100.html> [25.07.2024].

⁷ Vgl. Reinhard Meßner, Zum Begriff „Liturgie“, in: Martin Klöckener/Reinhard Meßner (Hg.), *Wissenschaft der Liturgie I. Begriff, Geschichte, Konzepte* (GdK 1.1), Regensburg 2022, 69–103, hier 102.

⁸ Dazu grundlegend Emil Joseph Lengeling, *Liturgie, Dialog zwischen Gott und Mensch*. Hg. von Klemens Richter, Altenberge 1988.

2. Leidsensible Liturgie in der katholischen Kirche?

2.1 Veränderung der Liturgie nach den jüngsten Missbrauchsgutachten?

Welche Veränderungen in der Liturgie hat es nach den jüngsten Missbrauchsgutachten gegeben, um von einem Machtgefüge und Leitungsbild im Gottesdienst wegzukommen, das als toxisch und pathologisch erlebt wird? Wenn heute von spirituellem Missbrauch die Rede ist,⁹ stellt sich die Frage, ob Liturgie Teil dieses Missbrauchs und der ihn ermöglichenden Strukturen war. Nur eine Kirche, die glaubwürdig die Probleme in ihrer Liturgie für die eigene Schuld erkannt und angegangen hat, kann Gottesdienste zur Versöhnung feiern. Eine Liturgie, in der Schuld geschehen ist, soll Ort werden, an der Schuld bekannt wird – eine alles andere als einfache Konstellation.

In den Studien zu Missbrauch, die für verschiedene Bistümer erstellt worden sind, tauchen wiederholt zwei Feiern auf, die als besonders problematisch erlebt worden sind: die Beichte und die Messe. Gerade die Liturgie der Versöhnung, insbesondere die Einzelbeichte, ist eine Liturgie, die viele Gläubige als Belastung, als übergriffig, als alles andere als versöhnend erlebt haben. Die Einzelbeichte, die Ort der Versöhnung sein soll, ist heute des spirituellen Missbrauchs verdächtig. Studien zeigen seit Jahren, welch problematische Geschichte mit diesem Sakrament verbunden ist,¹⁰ das heute den schönen Namen „Feier der Versöhnung“ trägt, aber in der Praxis nur noch eine marginale Rolle spielt. Die Berichte aus den Missbrauchsuntersuchungen zur Liturgie dieses Sakraments sind bestürzend. Einzelne Täter nutzten sogar die Verlagerung vom Beichtstuhl ins Beichtzimmer zu Missbrauchstaten. Das Gutachten zur sexuellen Gewalt im Bistum Mainz berichtet von sexueller Belästigung, der Vorbereitung von Missbrauchstaten bis hin zu deren Ausführung im Zusammenhang dieser Liturgie. Die Verfasser sprechen, auch mit Blick auf die Vergangenheit, von der „Beichte als ‚Risikoort‘ für Missbrauchstaten“ – im körperlichen, aber auch im spirituellen Sinne.¹¹ Sie beschreiben die Problematik so:

„Das Streben nach Vergebung der vermeintlichen Schuld ist für Betroffene eine weitere Form des spirituellen Missbrauchs. Die Beichte stellt dabei eine perfide

⁹ Vgl. zuletzt Ute Leimgruber/Barbara Haslbeck (Hg.), *Spirituellen Missbrauch verstehen. Wissenschaftliche Essays zu Selbstverlust und Gottentfremdung*, Ostfildern 2024.

¹⁰ Vgl. dazu jetzt mit Blick auf das Beispiel der Beichte: Rupert M. Scheule, *Beichte und Selbstreflexion. Eine Sozialgeschichte katholischer Bußpraxis im 20. Jahrhundert*, Frankfurt/M. 2002 (Campus Forschung 843); Katharina Karl/Harald Weber (Hg.), *Missbrauch und Beichte*, Würzburg 2021.

¹¹ Ulrich Weber/Johannes Baumeister, *Erfahren. Verstehen. Vorsorgen. Studie zu Taten gegen die sexuelle Selbstbestimmung seit 1945 im Verantwortungsbereich des Bistums Mainz*. 3. März 2023, 612 (https://uw-recht.org/images/230327%20Bericht%20EVV_Druck.pdf) [25.07.2024].

Situation dar: Auf der einen Seite der vermeintliche Sünder, der um Vergebung bittet, auf der anderen Seite der tatsächliche Sünder, der die Macht hat, von den vermeintlichen Sünden zu befreien – oder auch nicht. Über diese Konstellation kann Schweigen gesichert und die Schuldumkehr verstärkt werden. Im Spiel des Beschuldigten mit Schuld, Sünde und Vergebung liegt die absolute spirituelle Machtausübung.“¹²

Die Liturgie diene, wie es in einem entsprechenden Gutachten für das Bistum Münster heißt, „auch als gezielter Tatort“.¹³ Als Ort des Umgangs mit Schuld wurde sie Ort des spirituellen oder körperlichen Missbrauchs. Gerade also in einer Liturgie der Versöhnung machten sich Angehörige der Kirche erneut schuldig, beschädigten damit Menschen zutiefst für ihr Leben und pervertierten dabei diese Liturgie.¹⁴ Das muss bewusst sein, wenn es um Gottesdienste geht, in denen die Kirche ihre Schuld angesichts sexuellen Missbrauchs bekennt. Es kann auch solche Versöhnungsgottesdienste desavouieren!

Liturgie bringt so eine Kirche zur Erfahrung, die ihr klerikales Machtgefüge immer wieder neu bestätigt. Dabei sind vor allem die Strukturen gefährlich, die Gewohnheit geworden sind und nicht mehr reflektiert werden. Das erzeugt den Nährboden für Missbrauch. Das Machtgefüge und darin die besondere Rolle von Klerikern lassen sich nicht bestreiten. In der katholischen Kirche liegt Macht in der Liturgie in aller Regel beim Priester. Sie betrifft die Befugnis, Entscheidungen für die Liturgie zu treffen, gilt für die Einhaltung oder Aussetzung von liturgischen Normen, für Prozesse der Erneuerung und Reform der Liturgie und wird insbesondere in der Feier des Gottesdienstes erlebt. Mit Letzterem ist nicht nur die Leitung der Feier gemeint, sondern die Liturgie insgesamt, die über den einzelnen Gottesdienst hinaus das Selbstverständnis des Priesters bestätigen und verfestigen kann. In der Liturgie findet nach wie vor eine Überhöhung der Gestalt des Priesters bis hin zur Sakralisierung statt, die bereits mit der Ordination liturgisch grundgelegt wird. Die Messfeier wird zwar als Feier einer Gemeinschaft ausgewiesen, ist aber dann, wenn man sie genauer betrachtet, stark klerusdominiert. Es stehen die im Mittelpunkt, die eindeutig die größte Tätergruppe in der Kirche bilden, wenn es um Missbrauch geht. An dieser Dominanz ändert auch die immer wieder beschworene *Participatio actuosa* aller Gläubigen nichts,

¹² Weber/Baumeister, *Erfahren. Verstehen. Vorsorgen* (wie Anm. 11), 905.

¹³ Bernhard Frings/Thomas Großbölting/ Klaus Große Kracht/ Natalie Powroznik/David Rüschemschmidt, *Macht und sexueller Missbrauch in der katholischen Kirche. Betroffene, Beschuldigte und Vertuscher im Bistum Münster, Freiburg/Br. u. a. 2022*, 531.

¹⁴ Die Messfeier, für viele Katholik:innen die vertrauteste Form von Liturgie, wird in den Untersuchungsberichten immer wieder im Zusammenhang von Missbrauch genannt. Dabei spielen vor allem eine Rolle, dass diese Liturgie zur Überhöhung der Gestalt des Priesters beigetragen und dadurch den Boden für Missbrauch bereitet habe. Wiederholt begegnet in den Gutachten zu sexuellem Missbrauch auch die Aussage, Liturgie nicht mehr mitfeiern zu können, weil man hier einem Bild von Priester und Kirche begegne, das aufgrund eigener Missbrauchserfahrungen abgelehnt werden müsse.

die zu oft ein Ideal geblieben ist, in ihrer formelhaften Verwendung Missverhältnisse und Missstände verdeckt hat und grundlegend neu durchdacht werden müsste.¹⁵

Man kann das anhand der Liturgie der Messfeier leicht demonstrieren, also an der Liturgie, die in Gemeinden am häufigsten gefeiert wird.¹⁶ Sie konstruiert ein Bild des Priesters im Gegenüber zur Gemeinde, das von den meisten Raumanordnungen über die Gewänder,¹⁷ die Dominanz der Sprachanteile bis zu den zentralen Handlungen fortgeschrieben wird. Stillgebete, Verneigungen vor dem Priester, die Reservierung der Homilie in der Messfeier für Kleriker¹⁸ usw. gehören hier hin. Durch ihr ‚Amen‘ ratifiziert die Gemeinde dieses Bild von Amt und Kirche Mal um Mal. Das ist mehr als allein metaphorisch zu verstehen. Die These der Bonner Kirchenrechtlerin Judith Hahn, Menschen hätten sich von der Liturgie verabschiedet, weil sie sich hier nicht mehr am Ort fühlten und nicht zustimmen wollten, ist plausibel.¹⁹ In der Konsequenz ist eine andere Weise des Gottesdienstes verlangt, der für die Betroffenen akzeptabel ist, wenn ein solcher Gottesdienst für sie überhaupt akzeptabel ist.

Zwei Probleme verbinden sich mit dieser kurzen Liturgiekritik: Eine Kirche, die aufgrund der Schuld einer beträchtlichen Zahl von Klerikern erstens Anlass hätte, Liturgien mit erheblichem Präsentationspotenzial und großer Gefahr für Klerikalismus zu reformieren, ist Jahre nach Veröffentlichung der MHG-Studie und weiterer Studien hier nicht substanziell weitergekommen. Es hat sich in der Liturgie in der Breite nichts geändert. Das bedeutet zweitens, dass ein problematisches Rollenverständnis und ein entsprechendes

¹⁵ Vgl. Benedikt Kranemann, „Tätige Teilnahme“ an der Liturgie als „Quelle und Höhepunkt“ – Kernbegriffe der Liturgiekonstitution neu gelesen, in: Mariano Delgado/Michael Sieverich (Hg.), Die großen Metaphern des Zweiten Vatikanischen Konzils. Ihre Bedeutung für heute, Freiburg/Br. u. a. 2013, 232–247; Birgit Jeggle-Merz, Amazonien-Synode. Aufruf zu einer partizipativen, zeitsensiblen Liturgie, in: Judith Gruber/Gregor Maria Hoff/Julia Knop/Benedikt Kranemann (Hg.), Laboratorium Weltkirche. Die Amazonien-Synode und ihre Potenziale (QD 322), Freiburg/Br. u. a. 2022, 138–153, hier 141–144.

¹⁶ Nur am Rande: Da die Struktur der Wort-Gottes-Feier weitgehend dem Ablauf des Wortgottesdienstes der Messfeier nachempfunden ist – ein ganz eigenes Thema –, im selben Raumensemble gefeiert wird und das Rollenmuster der Leitung der Eucharistiefeier das Modell für liturgische Leitung generell abgibt, werden möglicherweise Verhaltensformen weitergegeben, die sich so in der Liturgie der Kirche in problematischer Weise fortschreiben.

¹⁷ Vgl. dazu die Beiträge in Gregor Maria Hoff/Julia Knop/Benedikt Kranemann (Hg.), Amt – Macht – Liturgie. Theologische Zwischenrufe für eine Kirche auf dem Synodalen Weg (QD 308), Freiburg/Br. u. a. 2020.

¹⁸ Vgl. dazu die Gegenakzente, die gesetzt werden in Christian Bauer/Wilhelm Rees (Hg.), Laienpredigt – Neue pastorale Chancen, Freiburg/Br. u. a. 2021.

¹⁹ Vgl. Judith Hahn, Liturgische Normen – normierende Liturgien. Ritual- und normtheoretische Beobachtungen zum Zusammenhang von Liturgie, Hierarchie, Macht und Geschlecht, in: Stefan Böntert/Winfried Haunerland/Julia Knop/Martin Stuflesser (Hg.), Gottesdienst und Macht. Klerikalismus in der Liturgie, Regensburg 2021, 187–202, hier 188.

Handeln und Auftreten in der Liturgie und aufgrund der Liturgie nach wie vor gegeben sind, obwohl beide als mögliche Ursachen für Missbrauch identifiziert worden sind. In der wissenschaftlichen Diskussion ist auf entsprechende Probleme wiederholt hingewiesen worden.²⁰ Konsequenzen in der Praxis sind leider nur sehr vereinzelt gezogen worden.

2.2 Analyse von Versöhnungsgottesdiensten

Es sind mittlerweile verschiedene Gottesdienste begangen worden, in denen die Schuld der Kirche mit Blick auf Missbrauch bekannt und um Vergebung und Versöhnung gebetet wurde.²¹ Sie sind bereits in anderen Zusammenhängen untersucht worden. Das betrifft Gottesdienste, die in Osnabrück, Rom und Hildesheim stattgefunden haben, sowie eine Materialsammlung für solche Gottesdienste, die die Deutsche Bischofskonferenz vorgelegt hat.²² Die Beispiele werden hier erneut aufgegriffen, um auf ihre Stärken, aber auch ihre Schwächen und Gefahren aufmerksam zu machen. Dabei wird chronologisch vorgegangen.

Am 23. November 2010 wurde im Osnabrücker Dom ein Bußgottesdienst mit Schuldbekenntnis gefeiert, dem der damalige Osnabrücker Bischof Franz-Josef Bode vorstand.²³ Stephan Winter hat in seiner Analyse²⁴ hervorgehoben, dass Bode zwar ein Pektorale getragen habe, aber weder Mitra noch Stab. Sein violettes Gewand habe den Bußcharakter der Liturgie angezeigt. Der Bischof habe sich nach dem Einzug wie am Karfreitag vor dem Altar niedergeworfen. Intention des Gottesdienstes sei gewesen, wie es der Bischof schon zu Beginn geäußert habe, ein ehrliches Schuldbekenntnis abzulegen, das deutlich über eine reine Entschuldigung bei den Opfern hinaus-

²⁰ Vgl. u. a. Hoff/Knop/Kranemann (Hg.), *Amt – Macht – Liturgie* (wie Anm. 17); Böntert/Haunerland/Knop/Stuflesser (Hg.), *Gottesdienst und Macht. Klerikalismus in der Liturgie* (wie Anm. 19); Benedikt Kranemann, *Machtspiel, Liturgie und kirchlicher Transformationsprozess. Eine kritische Sichtung des Gottesdienstes der Kirche*, in: *Protokolle zur Liturgie* 9 (2020/2021), 128–157.

²¹ Im Folgenden werden Gottesdienste beispielhaft in den Blick genommen. Für eine umfassendere Erinnerungskultur für die Opfer kirchlich zu verantwortender sexueller oder spiritueller Gewalt gegen Menschen vgl. Stefan Böntert, *Gegen das Vergessen. Zur Notwendigkeit der Erinnerung an das Leid der Opfer sexuellen Missbrauchs in der Kirche*, in: Konrad Hilpert/Stephan Leimgruber/Jochen Sautermeister/Gunda Werner (Hg.), *Sexueller Missbrauch von Kindern und Jugendlichen im Raum von Kirche. Analysen – Bilanzierungen – Perspektiven* (QD 309), Freiburg/Br. u. a., 293–301.

²² Vgl. unten den Link in Fußnote 52.

²³ Bei den folgenden Beispielen darf nicht übersehen werden, dass sie zeitlich weit auseinanderliegen und der Wissens- und Diskussionsstand über Missbrauchstaten in Kirche und Gesellschaft unterschiedlich war.

²⁴ Vgl. Stephan Winter, „unsere Schuld reicht bis zum Himmel“ (Esra 9,6d). *Kirche – Missbrauch – gottesdienstliche(s) Buße und Gedenken in ritual-theoretischer und liturgiewissenschaftlicher Sicht*, in: *MThZ* 74 (2023), 32–50, hier 34–37.

gehen sollte. Die Predigt des Bischofs nahm Bezug auf das Kreuzesopfer Christi, das allein Heilung schenken könne. Sie benannte konkrete Schritte, mit denen zukünftig Missbrauchstaten verhindert werden sollten. Beim trinitarisch strukturierten Bußgebet stand der Bischof vor der Gemeinde, bekannte die Verfehlungen der Kirche und innerkirchliche Umgangsformen und Mentalität, die sie ermöglicht hätten, und beklagte die mangelnde Christusnachfolge der Kirche. Er betete um das Kommen des Heiligen Geistes, der die Kirche und ihn selbst als Bischof wandeln möge. Eine Reihe von kritischen Beobachtungen ist festgehalten worden, so habe „der Bischof und dessen Agieren [...] nahezu vollständig die Liturgie und ihre Ästhetik dominiert“²⁵. Zugleich sei aber ebenfalls deutlich geworden, dass der Bischof sich dem Scheitern der Kirche gestellt und sich persönlich eingeschlossen, aber auch das Bistum insgesamt in den Prozess der Umkehr und Erneuerung mitgenommen habe.²⁶ 2023 reichte Bischof Bode wegen Vorwürfen im Umgang mit Missbrauchsfällen seinen Rücktritt als Bischof ein, der von Papst Franziskus angenommen wurde.

Am 7. Februar 2012 fand in der Kirche Sant' Ignazio in Rom ein Gottesdienst statt, der im Zusammenhang mit einer Tagung der Gregoriana stand.²⁷ Das Thema der Liturgie lautete hier deplatziert: „Durch seine Wunden sind wir geheilt.“²⁸ Es handelte sich um eine Liturgie, die „um Vergebung für das Versagen in der Aufgabe, Minderjährige zu schützen“,²⁹ betete. Das liturgische Setting: Kirchenraum, Kreuz, eine Leinwand, auf die Bilder „zur Veranschaulichung der ignatianischen Betrachtung über die Menschwerdung“³⁰ projiziert wurden, neben Text und Musik ein Kerzenritus. Zelebrant war Kardinal Ouellet, damals Kardinalpräfekt der Kongregation für die Bischöfe. Es wirkten Lektor:innen mit, auch die Gemeinde war aktiv beteiligt. Zudem

²⁵ Winter, „unsere Schuld reicht bis zum Himmel“ (wie Anm. 24), 37.

²⁶ Vgl. dazu Julia Enxing, Schuld und Sünde (in) der Kirche. Eine systematisch-theologische Untersuchung, Ostfildern 2018, 251.

²⁷ Dieser Gottesdienst wird hier ausführlicher in den Blick genommen, weil sich an ihm exemplarisch die Gefahren solcher Liturgien, ihrer Sprache und Riten darstellen lassen. Vgl. dazu schon Birgit Jeggle-Merz, „Schweigen wäre gotteslästerlich“. Gottesdienst im Angesicht von Missbrauchserfahrungen, in: Hilpert/Leimgruber/Sautermeister/Werner (Hg.), Sexueller Missbrauch von Kindern und Jugendlichen im Raum von Kirche (wie Anm. 21), 305–316.

²⁸ Bußgottesdienst „Durch seine Wunden sind wir geheilt“, in: Charles J. Scicluna/Hans Zollner/David J. Ayotte/Rafael M. Rieger (Hg.), Auf dem Weg zu Heilung und Erneuerung. Das Symposium zum sexuellen Missbrauch Minderjähriger. Päpstliche Universität Gregoriana, 6.–9. Februar 2012. Ausgabe in deutscher Sprache hg. von Rafael M. Rieger, München 2012, 206–221, hier 207.

²⁹ Bußgottesdienst „Durch seine Wunden sind wir geheilt“ (wie Anm. 28), 9.

³⁰ Bußgottesdienst „Durch seine Wunden sind wir geheilt“ (wie Anm. 28), 207.

waren „einige Repräsentanten der an Missbrauchsfällen ursächlich oder wegschauend Beteiligten“³¹ involviert.

Der inhaltliche Duktus: Die Wirklichkeit Gottes will unter den Menschen immer mehr präsent werden. Es ist Aufgabe der Kirche, „die sündige Menschheit in die Dreifaltigkeit einzutauchen, damit sie aus dem Wasser der Taufe als neue Schöpfung auferstehe“³². Aber die Kirche ist schuldig geworden und heilsbedürftig, doch der „Treue Gottes zu uns“³³ gewiss. Vor diesem Hintergrund wird ein an Neh 9 angelehntes Bußgebet gesprochen, das der Kardinal als „Gespräch mit dem Gekreuzigten“³⁴ eröffnet. In einem langen Text geht es um die Abwendung Israels von Gott als Bild für die Schuld der Kirche. „In der Fülle der Zeiten“³⁵ wurde der Sohn gesandt, der abgelehnt und verfolgt wurde, dessen Tod aber zum Heil für die Menschen wurde. In einem Gemeinderuf wird deutlich, dass sich die Kirche in der Rolle des sündigen Israel sieht. Doch wird im Kontext der Klage über den Missbrauch durch diesen Israelbezug nicht einem kruden Antijudaismus zugearbeitet? Eine traditionelle, aber nicht unproblematische Form der Gebetshandlung und Bibelrezeption wird in geradezu ungehöriger Weise benutzt – Ambivalenz von Liturgie, die zu den bestehenden neuen, andersartige Verletzungen zufügen kann.³⁶

Im „Bußgebet, das durch Akklamationen und wechselnde Sprecher gegliedert wurde“,³⁷ bekennt die Kirche: „Wir sind uns bewusst, dass unsere Taten von Wiedergutmachung niemals auslöschen können, was wir an Unrecht begangen haben, und den Schmerz der brennenden Wunde unseres Gewissens nicht lindern.“³⁸ Die Kirche hat ihre Aufgabe verspielt, sie wird verurteilt und hat sich selber gekreuzigt, aber: „[W]ir möchten von Neuem Sakrament deines Heils sein, Stimme, die das Evangelium verkündet, und in dieser Welt Zeichen von Gemeinschaft und Heilung sein“.³⁹ Die Schuld

³¹ Bußgottesdienst „Durch seine Wunden sind wir geheilt“ (wie Anm. 28), 216.

³² Bußgottesdienst „Durch seine Wunden sind wir geheilt“ (wie Anm. 28), 209.

³³ Bußgottesdienst „Durch seine Wunden sind wir geheilt“ (wie Anm. 28), 209.

³⁴ Bußgottesdienst „Durch seine Wunden sind wir geheilt“ (wie Anm. 28), 210.

³⁵ Bußgottesdienst „Durch seine Wunden sind wir geheilt“ (wie Anm. 28), 212.

³⁶ Vgl. Böntert, *Gegen das Vergessen* (wie Anm. 21). Vgl. auch Irmtraud Fischer, Sexuelle und sexualisierte Gewalt – und was aus der Bibel dazu zu lernen ist, in: *Journal of the European Society of Women in Theological Research* 27 (2019), 9–30, hier 28: „Wenn wir die Bibel als kanonischen Text, der der Auslegung bedarf, ernst nehmen, und er daher in jede[r] Zeit und Kultur neu aktualisiert werden muss, um uns auch heute noch etwas zu sagen, dann bieten Texte um sexuelle Gewalt einen Anhaltspunkt für den Widerstand: Sie sind als *memoria passionis* zu lesen und als Anwälte der Opfer, indem sie die Täter nicht im Verschweigen davonkommen lassen, sondern sie und ihre Tat benennen.“

³⁷ Jeggle-Merz, „Schweigen wäre gotteslästerlich“ (wie Anm. 27), 308.

³⁸ Bußgottesdienst „Durch seine Wunden sind wir geheilt“ (wie Anm. 28), 214.

³⁹ Bußgottesdienst „Durch seine Wunden sind wir geheilt“ (wie Anm. 28), 219.

der Kirche wird – sprachlich nicht deutlich genug – benannt, der Anspruch, erneut Zeichen in der Welt zu sein, erscheint unvermittelt und vorschnell.

In der „Bitte um Vergebung“ begegnet folgende Formulierung:

„Herr, du guter Hirte, wir bitten dich für alle, die wegen der Schwäche oder der Vergehen deiner Diener den Glauben an dich und das Vertrauen in deine Kirche verloren haben. Wir vertrauen dir auch diejenigen an, die in deiner Herde Ärgernis erregt haben: Du kennst unsere Herzen; lindere den Schmerz der Opfer und festige in der Bußgesinnung die, die Täter des Bösen geworden sind.“⁴⁰

Durch den Missbrauch sind Menschen psychisch und physisch ruiniert worden. Das sollen die hier unangemessenen Begriffe „Schwäche“, „Vergehen“, „Ärgernis“ ausdrücken, wo es doch um Verbrechen gegen die Integrität von Menschen geht. Liturgische Sprache bleibt so viel zu unbestimmt und undeutlich, ist unerträglich. Es wird die Metapher der „Herde“ verwendet, ohne zu reflektieren, ob nicht gerade solche Bildsprache dort wirksam gewesen ist, wo die „Schafe“ sich nicht gegen Strukturen und Praktiken der Macht erhoben haben.⁴¹ Darf man den Glaubensverlust der Betroffenen in einem Atemzug mit dem verlorenen Vertrauen in die Kirche verbinden? Wendet sich diese Liturgie nicht zu vordergründig der Institution zu? Darf man in einem Satz den „Schmerz der Opfer“ und die Bußgesinnung der „Täter des Bösen“ nennen? Hier finden unzulässig Vereinnahmungen statt, werden Vermischungen vorgenommen, die als Egalisierung gehört werden können. Es droht die Gefahr der Bagatellisierung der Taten durch vorschnellen Verweis auf die Bußgesinnung der Kirche. Eine höchst problematische Liturgie.

Ein zweiter Textausschnitt aus demselben Gebet soll kurz analysiert werden. Ein „Repräsentant der ‚Kleinen‘ und Schwachen“, eine problematische Benennung der Missbrauchten, „vereinigt seine Stimme mit der Jesu am Kreuz“⁴²:

„Herr, du wurdest beschimpft, du Mann der Schmerzen. Uns fällt es schwer, und es ist schwierig, denen zu vergeben, die uns Böses angetan haben. Nur deine Gnade kann uns für dieses Geschenk öffnen. Wir bitten dich um die Kraft, uns der Vergebung anzuschließen, die du vom Kreuze aus auf die sündige Menschheit wie heilenden Balsam hast fließen lassen, damit deine Kirche geheilt werde auch durch unsere Vergebung.“⁴³

Ist es legitim, dass eine Kirche, die aufgrund von Missbrauch in ihren Reihen in der Kritik steht, jemanden, der in dieser Kirche missbraucht worden ist, so beten lässt? Werden Bekenntnis und Gebet hier nicht instrumentalisiert, um die Kirche von Schuld freizusprechen? Es ist zudem der einzige Text, der ersichtlich von einem Repräsentanten der Missbrauchten gesprochen wird.

⁴⁰ Bußgottesdienst „Durch seine Wunden sind wir geheilt“ (wie Anm. 28), 218.

⁴¹ Vgl. dazu die instruktiven Beiträge von Hildegard Scherer, Daniela Blum, Gregor Maria Hoff, Reinhard Feiter, Kristin Merle und Ulrich Bröckling, die verschiedene theologische Fachperspektiven vertreten, in: Kaleidoskop: Die Hirtenmetapher – eine toxische Mitgift der Fachgeschichte?, in: Lebendige Seelsorge 75 (2024), 100–108.

⁴² Bußgottesdienst „Durch seine Wunden sind wir geheilt“ (wie Anm. 28), 218.

⁴³ Bußgottesdienst „Durch seine Wunden sind wir geheilt“ (wie Anm. 28), 219.

Die Person zündet anschließend eine Kerze an und stellt sie neben die brennende Osterkerze. Dann wird Joh 20,19–22, das „Evangelium über die Aussendung der Jünger nach dem Verrat und dem Im-Stich-Lassen Jesu“⁴⁴ gelesen. Der Kardinal umarmt das Kreuz und wünscht allen den Frieden Christi. Es bleibt mindestens der fade Nachgeschmack, dass die Bitte der Missbrauchten instrumentalisiert wird, um zu einem für die Kirche guten Ende der Liturgie zu finden. Nur ein Zitat aus dem Schlussgebet, das der Kardinal sprach:

„Herr,⁴⁵ du barmherziger und treuer Gott, wir schließen uns dem Jubel deiner Jünger an, die nach der Erfahrung, dass sie den Herrn im Stich gelassen und verraten hatten, sich wieder gefestigt fühlen durch den Frieden, den sie vom Gekreuzigten-Auferstandenen empfangen haben.“⁴⁶

Genauso darf eine Liturgie nicht aussehen, weil sie die Probleme letztlich zudeckt und damit unter den Teppich kehrt.

In einem Kommentar zu diesem Gebet heißt es: „Hier wird aufgedeckt, was nicht stimmt, was nicht so bleiben kann, was verändert, was aufgegeben werden muss.“⁴⁷ Der Text und diese Liturgie insgesamt kann aber auch, ja muss anders gelesen werden: Sie ist viel zu schnell bei der Kirche und nicht bei den Leidenden, bringt sehr schwierige Israel-Bezüge und eine ebenso problematische christologische Deutung ins Spiel. Sie kommt viel zu schnell zu einer Versöhnung, die sich die Kirche letztlich selber zuspricht.

Am 24. November 2022 hat im Hildesheimer Dom ebenfalls eine Gedenkfeier stattgefunden.⁴⁸ Von sexuellem Missbrauch Betroffene und kirchliche Mitarbeiter hatten sie gemeinsam vorbereitet: Der Hildesheimer Bischof, Heiner Wilmer, der ein Gebet sprach, nahm in Zivilkleidung teil, worum auch andere Kleriker gebeten worden waren, um Opfer nicht zu retraumatisieren.⁴⁹ Auf den Altarstufen brannten Kerzen für 150 Missbrauchsoffer, die bis zu dem Zeitpunkt im Bistum bekannt waren, so dass eine Art von Klagemauer entstand. Viele der Missbrauchten nahmen nicht teil, weil sie wegen des ihnen zugefügten Leids eine Kirche nicht mehr betreten können.

⁴⁴ Bußgottesdienst „Durch seine Wunden sind wir geheilt“ (wie Anm. 28), 219.

⁴⁵ Ist die Anrede „Herr“, die mehrfach begegnet, notwendig und sinnvoll in einer Liturgie, an der durch Missbrauch von Männern traumatisierte Frauen teilnehmen?

⁴⁶ Bußgottesdienst „Durch seine Wunden sind wir geheilt“ (wie Anm. 28), 220.

⁴⁷ Bußgottesdienst „Durch seine Wunden sind wir geheilt“ (wie Anm. 28), 310.

⁴⁸ Einen Vergleich der Feiern aus Osnabrück und Hildesheim bietet Winter, „unsere Schuld reicht bis zum Himmel“ (wie Anm. 24), 37f. u. ö. Weiterführend ist die kritische Zusammenschau mit staatlichen Entschuldigungsakten ebd. 38–44.

⁴⁹ Vgl. grundsätzlich zur Frage der Traumatisierung in und durch Liturgie Andreas Odenthal, Liturgie und Liturgiewissenschaft im Kontext der Missbrauchsdebatte. Zum Gottesdienst der Kirche in der Spannung von traumatischer und ritueller Erfahrung, in: LJ 69 (2019), 3–19; vgl. auch ders., Heilsame Liturgie? Die Karfreitagsfürbitte im Kontext der Missbrauchs-krise auf dem Prüfstand, in: Jochen Sautermeister/Andreas Odenthal (Hg.), Ohnmacht. Macht. Missbrauch. Theologische Analysen eines systemischen Problems, Freiburg/Br. u. a. 2021, 153–173.

Das Beispiel verdeutlicht, wie groß die Hürden für diese Menschen sind, sich in einem symbolisch so aufgeladenen Raum aufzuhalten, und wie groß die Gefahr ist, dass das Symbolhandeln der Kirche erneut verletzend wirkt. Liturgie und liturgischer Raum scheinen in diesem Zusammenhang besonders nachdrücklich zu wirken, sie können Menschen ausschließen.⁵⁰ Deutlich wird außerdem, dass auch in einem solchen Gottesdienst nicht allein die verbale, sondern umfassender die rituelle Gestalt ausschlaggebend sind.⁵¹

Wie in Verantwortung vor den Opfern und den ihnen widerfahrenen Verbrechen gebetet werden kann, zeigen – dies als viertes Beispiel – einige der Materialien, die die Deutsche Bischofskonferenz für den Gebetstag für Opfer sexuellen Missbrauchs zur Verfügung stellt, also Bausteine, die nicht den Ablauf einer tatsächlich begangenen Liturgie dokumentieren.⁵² Es sind nicht allein die Fürbitten, die klarer die Menschen, „die Gewalt und Missbrauch erlitten haben“, in den Blick rücken⁵³ und die die Kirche vor der Versuchung warnen, „das Leid der Betroffenen zu verharmlosen und sich der Wahrheit nicht zu stellen“. Die Fürbitten sind offensichtlich zwischenzeitlich ergänzt worden, denn gegenüber früheren Fassungen wird jetzt auch für Frauen gebetet, „die in einem Kloster oder einer Ordensgemeinschaft Gewalt und Missbrauch, auch in der geistlichen Begleitung, erleben mussten und diese schweren Erfahrungen noch heute mit sich tragen.“ Im Abschluss des Gebets ist von solidarischem „Miteinander“, „Standhaftigkeit“ und Stärkung von „Hoffnung“ die Rede, um gemeinsam mit den Folgen des Missbrauchs umgehen zu können.⁵⁴

Bemerkenswert sind in der Materialsammlung die „Gedanken zum Vaterunser“. Sie zeigen, dass der Missbrauch auch hinsichtlich der Gottesfrage aufrütteln muss. Sie tun dies in der Tradition der Klage, wie sie u. a. aus den Psalmen vertraut ist. So zur 1. Vaterunser-Bitte: „Wo bist du gewesen, als uns der Missbrauch traf? Warum hast Du uns nicht gehört und beschützt, als wir durch diese Hölle getrieben wurden?“ Menschen ringen mit Gott und zeigen auch, wie durch die Kirche ihr Glaube beschädigt worden ist. Es lohnt, einige weitere Gedanken zu den ersten Vaterunser-Bitten zu zitieren, die deutlich machen, wie Opfer trotz des Erlittenen um Gott ringen. Es sind Texte, die von Claudia-Sybille Blessing, einer Betroffenen, formuliert worden

⁵⁰ Vgl. Winter, „unsere Schuld reicht bis zum Himmel“ (wie Anm. 24), 37.

⁵¹ Vgl. grundsätzlich dazu Reinhard Meßner, Die rituelle Handlungsform des Gottesdienstes, in: Heiliger Dienst 77 (2023), 2–16.

⁵² Vgl. die Homepage „Sexualisierte Gewalt & Prävention“: <https://www.dbk.de/themen/sexualisierte-gewalt-und-praevention/gebetsstag> [15.01.2024].

⁵³ Jeggle-Merz, „Schweigen wäre gotteslästerlich“ (wie Anm. 27), 312, sieht die Fürbitten generell als „Ort des regelmäßigen Einübens von Solidarität“.

⁵⁴ Vgl. https://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/diverse_downloads/dossiers_2020/03_Gebetstag-Fuerbitten-zur-Auswahl.pdf [15.01.2024].

sind. Bei der Lektüre stockt einem der Atem, denn man wird konfrontiert mit der Brutalität der Verbrechen gegenüber dem, was Menschen heilig ist:

„Dein Himmel – er war ganz weit weg von uns: [...] Uns überfiel Unheil und Unheiligkeit. Was konnte uns noch heilig sein? Dein Name wurde durch dies [sic!] Untat beschmutzt! [...] Ein Paradies konnten wir uns nicht mehr vorstellen. Ein leidfreies Reich gab es nicht für uns. [...] Es war der Wille des Täters, uns zu benutzen und uns zu zerstören. Herr, hier muss man Dich freisprechen, das konnte doch nicht Dein Wille sein? Nein.“

Es sind keine Texte, die die Missbrauchten zur Vergebung verpflichten, sondern die ihnen eine Stimme geben und ihre Situation zu verstehen suchen: „Wir fühlen uns schuldig, zur falschen Zeit am falschen Ort gewesen zu sein.“ Eine Formulierung, die das Grauen der Opfer, sich selber verantwortlich zu fühlen, spürbar werden lässt.

„Wir konnten uns nicht schützen, haben den Täter gehasst und waren wütend auf ihn. [...] Wir wollen vergeben, aber es gelingt nicht gut. Hilf Herr, dass wir uns wenigstens mit diesem Schicksal versöhnen können. Vielleicht finden wir dann die Kraft, eines Tages auch vergeben zu können. Lass uns an unserem Leid nicht zerbrechen.“

Hier wird klar: Der Gedanke an eine rasche Vergebung von Schuld verbietet sich schlicht. Der Text mündet in die Bitte: „Schenke uns Deinen Frieden.“ Der Unterschied der Materialsammlung zu den zuvor zitierten Texten sticht deutlich hervor: Es ist die andere Perspektive, die andere Sprache, der andere Gestus. Es geht um die Leidenden und ihre Klage, die sich als Subjekte mit aller Verzweiflung in Erinnerung bringen, die von ihrem Elend erzählen und die deutlich machen, dass *vielleicht* Vergebung möglich ist, aber noch nicht hier und jetzt, weil sich, so kann man interpretieren, bislang zu wenig in der Kirche sich geändert hat. Es handelt sich um das Beispiel einer leidenssensiblen Liturgie.

3. Perspektiven auf Zukunft hin

Modelle für solche Liturgien müssen aus der Praxis und aus der jeweiligen Geschichte entstehen, wenn sie für Betroffene, Gemeinden, auch Bistümer hilfreich sein sollen. Die Liturgiewissenschaft kann dafür Kriterien benennen.

Die Notwendigkeit von „gefährlicher Erinnerung“ und Leidensmemoria in der Liturgie

Der Begriff „gefährliche Erinnerung“ aus der politischen Theologie von Johann Baptist Metz spricht im Zusammenhang neu,⁵⁵ und das in einem doppelten Sinne. Metz hat die *memoria Jesu Christi* als eine „bestimmte Anti-

⁵⁵ Vgl. dazu bereits Böntert, *Gegen das Vergessen* (wie Anm. 21), 296–298. Er spricht sogar von der „*Memoria Passionis* als DNA der Kirche“ (ebd. 297), worüber sich allerdings in dieser Pauschalität streiten ließe. Böntert fordert „eine Erinnerung, in der die Stimmen der Menschen ein vernehmbares Gewicht behalten, an denen die Kirche im Laufe der Zeit auf unterschiedliche Weise schuldig geworden ist“ (ebd. 298).

zipation der Zukunft als einer Zukunft der Hoffnungslosen, der Geschieterten und Bedrängten“⁵⁶ verstanden. Er hat die Hinwendung Jesu Christi zu den Unterdrückten und, so darf man das sicherlich fortschreiben, Missbrauchten hervorgehoben, in der die bedingungslose Liebe Gottes zu den Menschen und seine befreiende Herrschaft bereits beginne. Gefährliche Erinnerung durchbreche und hinterfrage die Gegenwart, erinnere nachdrücklich die Zukunft Gottes, die zu einer Veränderung der Gegenwart motiviere und nötige. Eine Liturgie mit von Missbrauch Betroffenen und mit einer Kirche, die in einer Schuldgeschichte steht, muss in diesem Sinne gefährliche und darin befreiende Erinnerung zulassen. Aufgabe christlicher Theologie sei, so Metz,

„vom Gott Jesu zu reden, indem sie [die Theologie] den Zusammenhang der christlichen Botschaft mit der gegenwärtigen Welt sichtbar zu machen und ihre Überlieferung in dieser Welt als unabgeholte und gefährliche Erinnerung auszudrücken sucht.“⁵⁷

Metz geht es um den Weltbezug des Evangeliums und zugleich dessen nicht eingeholten Überschuss.

Die *memoria Jesu Christi*, und das ist mit Blick auf die Liturgie einer schuldig gewordenen Kirche unumgänglich, schließt die Leidensmemoria ein. Metz spricht von der „subversiven Kraft erinnerten Leidens“⁵⁸. Was sind das für Erinnerungen? Metz:

„Erinnerungen, in denen frühere Erfahrungen aufblitzen und die neue, gefährliche Einsichten für die Gegenwart aufkommen lassen. Sie beleuchten für Augenblicke grell und hart die Fraglichkeit dessen, womit wir uns längst abgefunden haben, und die Banalität eines vermeintlichen ‚Realismus‘ und ‚Pragmatismus‘. Sie durchstoßen den Kanon der herrschenden Plausibilitätsstrukturen und tragen geradezu subversive Züge.“⁵⁹

Hier tauchen einige Begriffe auf, die für eine Liturgie in unserem Zusammenhang unbedingt zu beachten sind: Erfahrungen müssen ins Wort und ins Bild gesetzt werden können, wenn sich die Kirche, in welcher Konstellation auch immer, nicht weiterhin oder erneut immunisieren will gegen das Leid der Missbrauchten. Diese Immunisierung ist einer der zentralen Vorwürfe der Missbrauchsgutachten. Die Erfahrung der Immunisierung muss als Infragestellung kirchlicher Gegenwart wahrgenommen werden. Das Potenzial der Erinnerungen daran muss Raum greifen können. Es muss also – beim Wort genommen – umstürzlerisch sein. Muss Strukturen, Rollen, Riten, liturgische Sprachen (!) tiefgreifend verändern können, und zwar nicht in der Logik kirchlich-theologischer „Plausibilitätsstrukturen“, sondern in der

⁵⁶ Johann Baptist Metz, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie*, Mainz ³1980, 79.

⁵⁷ Metz, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft* (wie Anm. 56), 78.

⁵⁸ Metz, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft* (wie Anm. 56), 96.

⁵⁹ Metz, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft* (wie Anm. 56), 96.

Perspektive der Leidenden und der *memoria passionis*. Mit Letzterer ist für Metz die *memoria resurrectionis* und damit die Perspektive der Hoffnung untrennbar verbunden ist.

Eine Liturgie der Leidenden und Missbrauchten

Eine Liturgie, die sich auf diese Überlegungen einlässt, muss eine Liturgie der Leidenden und damit der Missbrauchten sein.⁶⁰ Thomas Großbölting, Historiker und Theologe, hat ebenfalls unter Rückgriff auf Metz vom „Irrweg“ der Kirche von der Leidensempfindlichkeit zur Sündenempfindlichkeit gesprochen. Anstatt also für die Leidenden einzutreten, so Großbölting, habe man für die Schuldiggewordenen gebetet.⁶¹ Das ist ein kritischer Befund, der aber in das Repertoire heutiger Kritik an der Liturgie gehört. Einige der gerade eben zitierten Gebete und beschriebenen Riten sind von diesem Irrweg deutlich gezeichnet. Es sei bislang „nicht [...] um Gerechtigkeit für die Betroffenen“ gegangen, so Großbölting.⁶² Genau darum muss es aber einer Liturgie gehen – und daran muss man eine Liturgie messen, in deren Mittelpunkt immer die *memoria Jesu Christi* und darin eben auch und wesentlich die Leidensgeschichte steht. Die Perspektive der Missbrauchten muss diese Liturgie prägen, damit sie Gerechtigkeit für sich und ihresgleichen einfordern können. Sie müssen in Frage stellen können, was als plausibel und vertraut empfunden wird, aber offensichtlich oder verborgen Strukturen des Missbrauchs fortschreibt. Subversivität der Erinnerung der Missbrauchten kann nur auf diese Weise befreiende Erinnerung werden. Es wird also eine Hermeneutik der Passion an die Liturgie herangetragen, die für die Liturgie selbst gefährlichen, weil unterbrechenden Charakter tragen muss, indem sie deren eingefahrene Formen zu hinterfragen und leidenssensible Traditionen neu freizulegen hilft, indem sie zudem dazu beiträgt, die Rolle der Liturgie angesichts fehlender Empathie in der Kirche für Leidende und Missbrauchte zu beleuchten.

⁶⁰ So sehr nachdrücklich auch Winter, „unsere Schuld reicht bis zum Himmel“ (wie Anm. 24), 48f., unter der programmatischen Überschrift „Gottesdienst und Missbrauch: nur von den Betroffenen her, mit ihnen und getragen von ihren Narrativen!“.

⁶¹ Damit wird aber nicht bestritten, dass Missbrauchsverbrechen in der Liturgie thematisiert werden. Dazu schreibt Winter, „unsere Schuld reicht bis zum Himmel“ (wie Anm. 24), 46: „Vor diesem Hintergrund darf nicht die Frage sein, ob sich sexueller Missbrauch, der von kirchlich Verantwortlichen begangen, nicht geahndet, begünstigt oder vertuscht worden ist, im Raum der Kirche liturgisch niederschlagen soll, sondern allein, wie dies sachgerecht geschehen kann.“

⁶² Thomas Großbölting, Die schuldigen Hirten. Geschichte des sexuellen Missbrauchs in der katholischen Kirche, Freiburg/Br. u. a. 2022, 236.

Liturgie als Raum für das Zeugnis der Missbrauchten

Was kann eine solche Liturgie prägen? In jüngerer Zeit begegnen in katholischen Gottesdiensten Zeugnisse – Menschen erzählen von ihrem Leben und Glauben. Sie artikulieren sich in der Liturgie vor Gott und den Menschen sehr persönlich. Kirche begegnet hier als Erzählgemeinschaft. Eine Liturgie der Leidenden könnte in mehrfacher Weise durch Erzählung geprägt sein. Biblisch könnte sie vom Alten wie vom Neuen Testament her durch Texte von Leid und seiner Überwindung, von Tod und Leben, von Freiheit und Unfreiheit erzählen. Die Auswahl der Texte darf dabei nicht einer Leseordnung überlassen bleiben. Das wäre in diesem Fall der Situation nicht angemessen, denn die biblischen Texte müssen zu den Menschen, die in der Verkündigung des Evangeliums ihr Leben in die Begegnung mit Gott bringen wollen, und zu ihrer Lebenssituation passen. Deshalb sollten die biblischen Texte durch die Betroffenen und aus der Perspektive ihrer Leidenserfahrungen ausgewählt werden. Zugleich sollte die Geschichte dieser Menschen auch von ihnen selbst erzählt werden können. Das muss kein persönliches Zeugnis sein, sondern kann über literarische Texte, über Bilder, Musik, Performances, wie es sie in sehr elaborierter Form bei der letzten Station des Synodalen Wegs im Frankfurter Dom gegeben hat,⁶³ geschehen. Die Liturgie muss Raum und Ausdrucksmittel zur Verfügung stellen, damit sich Menschen mit ihrer Leidensgeschichte ausdrücken können. Es muss deutlich werden, dass dieses Leiden dem Willen Gottes widerspricht.

Damit eine solche Liturgie, in der die Kirche den Leidenden zuhört und sich der eigenen Schuld stellt, akzeptabel wird, muss sie sich nach dem, was man den Studien zum Missbrauch entnehmen kann, von den üblichen Formen des Gottesdienstes unterscheiden. Sie darf nicht als die Liturgie der Täter empfunden werden. Das betrifft auf jeden Fall die Sprache, wie die eben analysierten Gebete zeigen. Es gilt vermutlich ebenso für Riten, für die gesamte Ästhetik des Gottesdienstes. Es schließt die Rollenverteilung ein, zugleich den Ort des Gottesdienstes, die Orte im liturgischen Raum, die liturgische Kleidung usw. Der Bischof von Hildesheim nahm an einer Gedenkfeier in Zivilkleidung teil, der Bischof von Osnabrück in liturgischer Kleidung, allerdings ohne Stab und Mitra. Ersterer war Teilnehmer, Letzterer hatte die liturgische Leitung inne. Deutlich unterschiedliche Akzentsetzungen. Zudem: Die Vorbereitung wie Durchführung kann nicht ohne die Betroffenen erfolgen. Das Ergebnis kann und wird vermutlich eine Liturgie sein, die sich neuer Formen bedient. Diese Liturgie muss sich vor den Menschen bewähren! Es ist kirchlicherseits aber auch immer damit zu rechnen, dass Menschen aufgrund ihrer Erfahrungen mit Kirche an einer solchen Liturgie nicht teilnehmen können.

⁶³ Vgl. die Performance mit dem Titel: verantwort:ich, online unter: <https://www.synodalerweg.de/verantwort-ich/performance-video> [25.07.2024].

Schuldbekenntnis und tatsächliche Veränderungen in der Kirche

Ein Schuldbekenntnis der Kirche setzt nicht nur den Willen zu Änderungen, sondern tatsächliche Änderungen voraus: „Ein Schuldbekenntnis, zu dem nicht sofort und unverzüglich die nötigen Konsequenzen aus dem inneren kirchlichen Gefüge gestellt werden, bleibt in einem metaphorischen Eigensinn stecken.“⁶⁴ Die Bekämpfung der Ursachen des Missbrauchs muss dem Schuldbekenntnis vorausgehen, wenn dieses nicht Routine, Pflichtübung oder Phrase bleiben wolle. Wenn man Liturgien wie anderen Ritualen auch eine performative, also wirklichkeitssetzende Kraft beimisst, dann bedeutet das für das Schuldbekenntnis, dass ihm eine entsprechende Wirklichkeit in der Kirche korrespondieren muss. Das heißt: Wo Schuld rituell bekannt und Umkehr bekundet wird, muss entsprechend gehandelt werden und gehandelt worden sein, wenn sich die Liturgie und mit ihr die Kirche nicht erneut unglaublich und schuldig machen will. Von daher stellt sich neben der Gestaltung einer solchen Liturgie die Frage, wann solche Schuldbekenntnisse überhaupt angemessen sind. Wenn die Kirche sich und ihre Liturgie nicht weiter unglaublich machen will, wenn sie sich nicht dem Vorwurf aussetzen will, mit der Liturgie etwas verdecken zu wollen, dann ist neben dem „Wie“ das „Wann“ entscheidend. Auf jeden Fall müssten Liturgien wirkliche Veränderungen in der Kirche vorausgehen, müsste es tiefgreifende Reformen geben, so dass ein echter Wille zur Umkehr zu erkennen ist. Diese Reformen betreffen nicht nur, aber auch die vorhin genannten Defizite und Missstände in der Liturgie. Liturgie konstituiert Kirche – was für eine Kirche würde ein Ritual fortzuschreiben, das nicht einer neuen Wirklichkeit in der Kirche entsprechen, sondern Realitäten verdecken würde?

Handelt es sich also um eine Frage der Performance, wenn mit Schuld der Kirche im Gottesdienst der Kirche umgegangen wird? Nein, wenn damit „nur“ Äußerlichkeiten gemeint sein sollten. Ja, wenn deutlich wird, dass in dieser Performance Substantielles über Glauben, Kirche, Umgang mit dem Leid von Menschen ausgedrückt wird; dass die Verantwortlichen für diese Performance sensibel für das Leid von Menschen sein wollen, aber ebenso selbstkritisch um die Gefahr wissen, mit Liturgie erneut zu Leidensgeschichten beizutragen.⁶⁵ Liturgie kann zum Vertuschen und Relativieren von Missbrauch in der Kirche beitragen, sie kann sich mit ihren Texten und Riten genau dem aber auch versagen. Sie kann Ausdruck einer leidenssensiblen und umkehrfähigen Kirche sein. Eine solche Liturgie ist heute gefragt, wenn es um den Umgang mit Leid von Menschen und Schuld von Kirche geht.

⁶⁴ Hans-Joachim Sander, Sexueller Missbrauch von Kindern und Jugendlichen im Raum von Kirche, in: Hilpert/Leimgruber/Sautermeister/Werner (Hg.), Sexueller Missbrauch von Kindern und Jugendlichen im Raum von Kirche (wie Anm. 21), 373–383, hier 379.

⁶⁵ Vgl. Sander, Sexueller Missbrauch von Kindern und Jugendlichen im Raum von Kirche (wie Anm. 64), 379.

Buchbesprechungen

Biblische Theologie

Juliane Eckstein, Die Semantik von Ijob 6–7. Erschließung ihrer Struktur und einzelner Lexeme mittels Isotopieanalyse (FAT II/125), Tübingen: Mohr Siebeck 2021, 306 S., 84,00 €, ISBN 978-3-16-159848-7

Wie lässt sich bei der Übersetzung der Hebräischen Bibel die Bedeutung solcher Lexeme erschließen, die sehr selten oder sogar nur einmal im gesamten Textkorpus vorkommen? Diese Frage stellt Exeget:innen immer wieder vor Herausforderungen. Juliane Eckstein bietet mit ihrer unter der Betreuung von Hermann-Josef Stipp (München) entstandenen und im Jahr 2021 erschienenen Dissertation eine Methodik für dieses Problem an: Mithilfe der sogenannten „Isotopieanalyse“ soll die Bedeutung schwieriger und seltener Lexeme innerhalb eines klar begrenzten Kontextes ergründet werden. Dieser Kontext besteht im Falle von Ecksteins Studie aus der zweiten Ijobrede (Ijob 6–7). Die Lexeme aus dieser Rede, die in der Studie ausführlich besprochen werden, sollen dabei exemplarisch für die philologischen Probleme des gesamten hebräischen Ijobbuches stehen, ein in weiten Teilen poetischer Text, in dem es von Hapaxlegomena und seltenen Wörtern nur so „wimmelt“ (S. 2). Die Isotopieanalyse, die „untersucht, wie dasselbe (gr. ἴσος) Thema (gr. τόπος) als Bedeutungselement in unterschiedlichen Lexemen auftauchen kann und so einen Text semantisch strukturiert“, ist nach Ansicht der Verfasserin dafür deshalb gut geeignet, weil sie „Wörter nicht isoliert betrachtet, sondern auf ihren spezifischen semantischen Beitrag in bestimmten Zusammenhängen prüft“ (S. 3).

In der Einleitung (S. 1–7) führt Eckstein in den vierteiligen Aufbau ihrer philologischen (und weniger philosophischen oder theologischen) Studie ein und gibt

den Leser:innen nützliche Leseanweisungen an die Hand. Im ersten Kapitel, den „Theoretischen Grundlagen der Isotopieanalyse“ (S. 9–44), stellt sie zunächst die Theorien von Ferdinand de Saussure, Algirdas J. Greimas und Klaus Mutersbach vor, um darauf aufbauend die für ihre Studie grundlegende Methodik der „Leksemantischen Isotopieanalyse“ nach Heidrun Gerzymisch-Arbogast, Klaus Mutersbach und Lutz Schönherr zu erläutern. Eckstein gelingt dies in einer präzisen, nachvollziehbaren und unterhaltsamen Weise. Indem sie diese theoretischen Ansätze jeweils anhand von Beispielen aus dem Ijobbuch veranschaulicht, ergibt sich für die Biblexpertin sogleich ein Mehrwert beim Lesen dieses Kapitels. Das Ergebnis einer solchen leksemantischen Isotopieanalyse ist ein semantisches Netz, das sich graphisch darstellen lässt. Darin gipfelt dann auch Ecksteins Studie: in vier semantischen Netzen, die den Text (Ijob 6–7) in graphischen Relationen visualisieren, einsehbar in einem Anhang (S. 254–272). Diese graphischen Darstellungen, die von der Verfasserin selbst erstellt wurden – so auch die meisten anderen Zeichnungen, von denen die Studie insgesamt 17 aufweist – dienen dem Fachpublikum (Kennern des Bibelhebräischen, Ijob-Expertinnen) der Nachvollziehbarkeit und Orientierung während der Buchlektüre. In dem knapp gehaltenen zweiten Kapitel beschreibt Eckstein die „Anwendung der Isotopieanalyse auf das hebräische Ijobbuch“, da hierbei methodische Anpassungen notwendig sind (S. 45–55). Kapitel 3, die „Anwendung der Isotopieanalyse auf Ijob 6–7“, stellt den Hauptteil der Studie dar (S. 57–225). Am Beispiel ausgewählter, schwer übersetzbarer Lexeme innerhalb der Ijobkapitel 6 und 7 wendet Eckstein ihre Methode detailliert an. In sechs Ab-

schnitten (zu Ijob 6,6b; 6,7b; 6,16; 7,5cd; 7,6a und 7,16a) stellt sie meist zuerst die philologischen Schwierigkeiten dieser Lexeme vor, dann die bisherigen Interpretationen, danach werden antike Übersetzungen (Targumim, Septuaginta, Vulgata, Peschitta) in den Blick genommen, anschließend wird die Verwendung der Lexeme im gesamten hebräischen Alten Testament besprochen, der Abschnitt abgegrenzt und zuletzt die Isotopieanalyse selbst durchgeführt. Dabei wird das Zusammenspiel der spezifischen Lexeme analysiert und interpretiert. Mitunter erscheint die Studie wie ein ausformuliertes Wörterbuch zu den ausgewählten Begriffen; zugleich liest sie sich jedoch angenehm leicht und wird durch interessante Zusatzinformationen, wie z. B. aus der Botanik oder dem Textilbereich, aufgelockert. Klar ist: Wer zukünftig etwas zu den hier behandelten Textstellen sagen will, wird an dieser Studie nicht vorbeikommen. Im Abschlusskapitel, „Schlussfolgerungen“, evaluiert Eckstein selbstkritisch ihre Methode, indem sie sowohl die Stärken benennt als auch Schwächen einräumt (S. 227–246). Insgesamt könnte ihrer Ansicht nach „die Isotopieanalyse im Methodenkanon der Exegese einen Platz einnehmen“, besonders wenn es

darum geht, „die Bedeutung eines unbekannten Lexems zu erschließen“ (S. 245), sei es zur Überprüfung literarkritischer Hypothesen oder als theoretische Grundlage zur Untersuchung intertextueller Bezüge auf Lexemebene. Drei Jahre nach Erscheinen der Studie zeichnet sich eine Etablierung der Isotopieanalyse innerhalb der biblischen Exegese zwar noch nicht ab, doch böte es sich im anbrechenden KI-Zeitalter an, eine Digitalisierungsvariante der Isotopieanalyse zu entwickeln, die die Anwendung dieser recht zeitaufwendigen Methode erleichtern und beschleunigen könnte.

Juliane Eckstein hat mit ihrer Studie m. E. ihr Ziel erreicht, das darin bestand, dazu zu ermutigen, die poetischen Texte sowohl des Ijobbuches als auch der Hebräischen Bibel insgesamt „stärker in den Blick zu nehmen und so ihren Reichtum, ihre Schönheit, aber auch ihre Zumutungen freizulegen“ (S. 7). Es ist ihr gelungen, die Leser:innen erahnen zu lassen, welche Kraft biblische poetische Texte entfalten, wenn die Bedeutung der hebräischen Lexeme in ihrer Vielschichtigkeit und Tiefe ausgelotet werden.

Marlen Bunzel

Wolfgang Kraus / Siegfried Kreuzer / Martin Rösel (Hg.), *Biblische Theologie – multiperspektivisch, interdisziplinär und interreligiös. Eine Standortbestimmung. Beiträge der Tagung in Saarbrücken, 14.–16.3.2022* (BThSt 195), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2023, 388 S., 79,00 €, ISBN 978-3-525-50038-5

Ist die alttestamentliche Überlieferung für christliche Theologie und Frömmigkeit relevant und, wenn ja, auf welche Weise? Welche Tragweite haben die Funde von Qumran für die Frage nach dem alttestamentlichen Kanon und seiner konkreten Schriftgestalt? Welche Bedeutung haben jüdische Auslegungen sowohl des „Alten“ als auch des Neuen

Testaments für eine gesamtbiblische Theologie? Wie kann die oft bestehende Sprachlosigkeit zwischen Exegese und Dogmatik überwunden werden? Und: „Haben die Ergebnisse der Exegese irgendeine [...] Relevanz für die Praktische Theologie oder arbeitet diese eigenständig ohne Bezug auf die wissenschaftliche Exegese der von ihr benutzten Texte?“ (S. 6).

Mit diesen Fragen sind fünf thematische Blöcke angesprochen, denen in 15 unterschiedlich langen Beiträgen des neu erschienenen Sammelbandes „Biblische Theologie – multiperspektivisch, interdisziplinär und interreligiös“ nachgegangen wird, ohne dass sich die einzelnen Bei-

träge immer eindeutig einem dieser Blöcke zuordnen ließen. Der Band bündelt die Beiträge einer Tagung, die im März 2022 in Saarbrücken stattfand. Er ist mit einem achtseitigen Register der zitierten Quellen versehen (S. 381–388). In einem Vorwort (S. 5–6) geben die drei Herausgeber einen knappen Hinweis zur Struktur des Buches: „Die Beiträge sind so angeordnet, dass die historischen Disziplinen den Anfang bilden und dann die anderen folgen.“ (S. 6)

Den Auftakt machen fünf Alttestamentler:innen: *Konrad Schmid* beschreibt die „Biblische Theologie im Spiegel des ‚Jahrbuchs für Biblische Theologie‘ von seiner Gründung (1986) bis zur Gegenwart“ (S. 15–30), *Siegfried Kreuzer* (Hg. des Bandes) geht der „Vielfalt des Alten Testaments im Rahmen der Disziplinen der Theologie“ nach (S. 31–51), und *Manfred Oeming* skizziert am Beispiel des Tobitbuches die Hauptaufgaben Biblischer Theologie, indem er die „Wandlungen des Gottesbildes im Buch Tobit als Musterbeispiel für eine Biblische Theologie“ nachzeichnet (S. 53–71). Es folgt ein Beitrag von *Barbara Schmitz* über den „Monothetismus in hellenistisch-römischer Zeit als Aufgabe Biblischer Theologie“ (S. 73–96), die dafür plädiert, dass auch die jüdische Literatur der hellenistisch-römischen Zeit einen Ort in den Konzeptionen Biblischer Theologie bekommen sollte, da sie die theologische Reflexion in dieser Zeit entscheidend geprägt hat. Ein ähnlich gelagertes Plädoyer führt *Martin Rösel* (Hg. des Bandes) überzeugend aus, indem er eine „Theologie der Septuaginta“ skizziert, die bislang in den Entwürfen einer Biblischen Theologie s. E. nur unzureichend wahrgenommen wurde (S. 97–122).

Es schließen sich die Beiträge von vier Neutestamentlern an: *Wolfgang Kraus* (Hg. des Bandes) knüpft an die vorherige Stoßrichtung insofern an, als er der „Bedeutung der Septuaginta für die Theologie des Neuen Testaments“ nachgeht

(S. 123–145). Nach einer kritischen Auseinandersetzung mit der eigenen protestantischen Tradition endet er in einer Wertschätzung des „Neuen Testaments – jüdisch erklärt“, indem das Neue Testament als „Ausdruck jüdischen Denkens“ (S. 140) gelesen wird; diese Hermeneutik stellt daher, mit Kraus, einen Paradigmenwechsel dar, insbesondere für eine gesamtbiblische Theologie. *Florian Wilk* geht in seinem Beitrag dem „Zusammenklang von Christusbotschaft und ‚Schrift‘ nach dem Zeugnis des 1. Thessalonicherbriefs“ nach (S. 147–174). Dieser Paulus-Brief kann als „ABC einer biblischen Theologie“ erhalten, weil er an Menschen in Thessalonich gerichtet war, die mit der Schrift kaum vertraut waren; zugleich wird in diesem Brief „der Zusammenklang von Evangelium und Schrift stufenweise entfaltet“ (S. 170). *Martin Karrers* Beitrag, „Israel in der Apokalypse: Beobachtungen zum Text und Konsequenzen für die biblische Theologie“ (S. 175–214), sticht mit seinen sehenswerten, mitunter auch farbigen Abbildungen der Apokalypse hervor. Am Beispiel der Apokalypse kommt er zu dem Ergebnis, dass „die maßgeblichen heiligen Schriften [...] die Schriften Israels sind“ und dass ihnen „auch im Christentum [...] Priorität vor dem Neuen Testament zu[kommt]“ (S. 210). *Martin Meiser* bietet einen Überblick über das Verhältnis beider Testamente zueinander – bzw. gegeneinander – mit seinem Durchgang durch die patristische Literatur (S. 215–238).

Es folgen vier Beiträge, in denen das Unternehmen einer Biblischen Theologie stärker interdisziplinär und interreligiös in den Blick genommen wird. Die Alttestamentlerin *Marianne Grohmann* zeichnet die Diskussion über eine jüdische biblische Theologie nach, indem sie drei Ansätze vorstellt: den dialogischen, den deskriptiven und den rezeptionsgeschichtlichen Ansatz (S. 239–253). Die wichtigste Konsequenz, die sich daraus für eine christliche biblische Theologie ableiten lässt,

lautet, mit Grohmann, dass es einer Kombination der verschiedenen Ansätze bedarf, um den in Judentum und Christentum unterschiedlichen Kontextualisierungen gerecht zu werden und „die vielfältigen Traditionszusammenhänge [...] zu sehen, in die sich Deutungen biblischer Texte eingeschrieben haben“ (S. 251). *Michael Hüttenhoff* befasst sich, ausgehend von den Abstrakta Vernunft, Irrtum und Freiheit, mit dem Verhältnis von Exegese und Systematischer Theologie (S. 255–283); *Christiane Tietz* untersucht das Verhältnis von Exegese und Dogmatik konkret bei den Theologen Karl Barth und Dietrich Bonhoeffer (S. 285–304). Im Beitrag der Judaistin *Susanne Plietzsch* wird der Begriff „Biblische Theologie“ experimentell für den rabbinischen Kontext angewendet (S. 305–328). Am Beispiel der Erzählung von Kain und Abel führt Plietzsch vor Augen, wie in der rabbinischen Schriftauslegung ein intertextueller (Diskurs-)Raum eröffnet wird, der verschiedene inhaltliche Themen – rechtliche, ethische und anthropologische – miteinander verknüpft.

Den Abschluss bilden zwei Beiträge aus der Praktischen Theologie: *Bernd Schröder* schaut auf Schnittmengen, Unterscheidungen und Herausforderungen zwischen Biblischer Theologie und Religionspädagogik (S. 329–350); *Alexander Deeg* stellt „Überlegungen zum Verhältnis von

Exegese und Homiletik und zu einer enzyklopädisch erneuerten Biblischen Theologie“ an (S. 351–376).

Jeder einzelne Beitrag in diesem Sammelband bringt eine originäre Perspektive auf eine gesamtbiblische Theologie ein. Was dem Band dabei m. E. fehlt, ist ein Einleitungsartikel, der in die einzelnen Beiträge einführen und sie zusammenbinden würde. Obwohl der Titel des Buches („Biblische Theologie – multiperspektivisch, interdisziplinär und interreligiös“) in einer gewissen Spannung zu der Tatsache steht, dass die Beiträge überwiegend von christlich-protestantischen, männlichen Exegeten verfasst sind, haben die Herausgeber ihr Ziel mehr als erreicht: „Das Ziel, die Problematik [einer Biblischen Theologie; M. B.] zu identifizieren und die Sprachfähigkeit im interdisziplinären und interreligiösen Diskurs einzuüben, bedarf noch vieler weiterer Impulse. Wir hoffen, mit dieser Veröffentlichung einen gegeben zu haben.“ (S. 6) Dies ist gelungen. Der Band liefert zahlreiche wertvolle Impulse für eine zeitgemäße gesamtbiblische Theologie auf dem Stand der aktuellen Erkenntnisse, besonders im Hinblick auf Qumran und die Septuaginta-Forschung, und gewinnt zusätzlich an Gewicht durch die Reflexion jüdischer Auslegungen und Theologieansätze.

Marlen Bunzel

Praktische Theologie

Alexander Deeg/David Plüss, Liturgik (Lehrbuch Praktische Theologie 5), Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2021, 672 S., Abb., ISBN 978-3-579-05991-4

Es ist eindrücklich, dass einige Jahre nach der umfangreichen Liturgik von *Michael Meyer-Blanck*, Gottesdienstlehre. Tübingen 2011, 2020 mit dem anzuzeigenden Buch eine weitere „dicke“ Liturgik vorgelegt wird. Sie ist durch zwei Eigenheiten gekennzeichnet:

Wie die *Einleitung* (15–24) verdeutlicht, sind beide Autoren konfessionell unterschiedlich verortet: Alexander Deeg in der lutherischen Tradition und David Plüss im Schweizer Reformiertentum. Beide bringen somit unterschiedliche konfessionelle Sichtweisen ein. Sie wollen „den in der Liturgiewissenschaft erarbeiteten Wissensstoff in elementarisierter und konzentrierter Form“ (16) darstellen. Anders als Meyer-Blanck integrieren sie

die Homiletik nicht in das Lehrbuch, aber nicht, weil sie die Verwoben- und Bezogenheit nicht sähen, sondern weil in der Lehrbuchreihe schon ein eigenes Homiletik-Lehrbuch vorliegt. *Methoden der Liturgiewissenschaft* (25–41) informiert über das Spektrum methodischer Ansätze und ihre Grenzen, *Wahrnehmungen* (43–77) verdeutlicht die Tragweite empirischer Zugänge und der Beachtung soziologischer Kategorien. *Die Bibel und der Gottesdienst* (79–107) benennt Eckpunkte biblisch bezeugten gottesdienstlichen Handelns und warnt zugleich vor einer Idealisierung, die gegen vermeintliche Fehlentwicklungen in Gegenwart und Geschichte „nach der idealen Reinheit des Anfangs sucht“ (94). Stattdessen wird ein biblisches Koordinatensystem für vielfältige Gottesdienste mit drei Achsen entworfen: Das Handeln Gottes und der Menschen – Die Gemeinschaft im Gottesdienst und die Beziehung zur Welt – Gottes Zeit in der Weltzeit. Ebenso wird die Verwendung der Bibel im Gottesdienst reflektiert und die Relevanz der jüngsten Revision der Perikopenordnung aufgezeigt. Der Abschnitt *Geschichte der Gottesdienste* (109–160) umreißt die wesentlichen Züge der Historie des Gottesdienstes und legt selbstverständlich einen Fokus auf die Entwicklung der evangelischen Gottesdienstlandschaft und zeigt deren große Linien auf. Bezogen auf die Schweiz hätte m. E. das mehrbändige Werk von Alfred Ehrensperger zur Schweizer Gottesdienstgeschichte eine Erwähnung verdient gehabt. Zudem überrascht, wenn es zum Abendmahlsformular der Kurpfälzer Kirchenordnung von 1563, die den westdeutsch-niederländischen Raum geprägt hat, heißt: „Es handelt sich um eine ausgesprochen knappe Abendmahlsliturgie“ (147), ist diese vom Textumfang her doch eine der längsten des 16. Jahrhunderts. Der Einsetzungsbericht ist dort auch nicht allein als Lesung aus 1 Kor 11,23–29 der umfangreichen

Abendmahlsvermahnung vorangestellt, sondern wird nochmals im Umfang von 1 Kor 11,23–26a in einem Mischtext in die Vermahnung integriert, um, mit Jesus in den Mund gelegten, fortführenden Sätzen, die Gemeinde der Zugehörigkeit zum Gnadenbund zu vergewissern; zum Ganzen vgl. *Friedrich Lurz*, *Die Feier des Abendmahls nach der Kurpfälzischen Kirchenordnung von 1563* (PThE 38), Stuttgart 1998. Das große Kapitel *Theologie der Gottesdienste* (161–238) macht zunächst auf die Wechselbeziehung von theologischer Diskussion und gefeiertem Gottesdienst aufmerksam, um dann – darin gut evangelisch – aus der Torgauer Formel erste Eckpunkte abzuleiten, die den Gottesdienst als Kommunikationsgeschehen von Gott und Mensch charakterisieren, und wichtige Impulse der letzten beiden Jahrhunderte (Schleiermacher, ältere und jüngere liturgische Bewegung, Kritik daran durch Karl Barth) zu reflektieren. Auch Impulse von katholischer Seite werden berücksichtigt, um anschließend vor allem an Personen (z. B. Ernst Lange, Albrecht Grötzing, Manfred Jossuttis, Wilhelm Gräb, Martin Nicol und Michael Meyer-Blanck) festgemachte Ansätze der jüngsten Zeit in ihrer Tragfähigkeit zu überprüfen. Daraus werden drei Eckpfeiler einer eigenen Gottesdiensttheologie entwickelt: Die gottesdienstliche Versammlung, die Dialektik von Präsenz und Absenz Gottes und schließlich die mit dem Stichwort „WortKult“ eingefangene Spannung von Wort und Kult (vgl. *Alexander Deeg*, *Das äußere Wort und seine liturgische Gestalt. Überlegungen zu einer evangelischen Fundamentalliturgik* [APTLH 68], Göttingen 2012). Ein siebtes Kapitel *Anthropologie und Soziologie des Gottesdienstes* (239–294) erhebt die liturgiewissenschaftliche Relevanz wichtiger Ansätze der beiden Disziplinen und entfaltet die Bedeutung von Ritual, Erfahrung und Körper für die Reflexion. *Die Wirkkräfte und Kontexte von Gottesdiensten*

(295–318) geht auf die Dimensionen der Bildung, der Seelsorge, der Gemeindeentwicklung, aber auch auf ökumenische und kulturelle Komponenten des Gottesdienstes ein. Das große Kapitel *Liturgische Grundformen, Elemente, Rollen, Orte, Räume und Zeiten* (319–441) stellt zunächst die verschiedenen, in der evangelischen Kirche praktizierten Feierformen vor, um anschließend an den Strukturelementen des sonntäglichen Hauptgottesdienstes entlangzugehen, wie sie im „Evangelischen Gottesdienstbuch“ und der „Reformierten Liturgie“ beschrieben werden, um jedes Element (selbstverständlich auch das Abendmahl) eingehend in Form, Bedeutung und Bezug auf spezifische Problemstellungen vorzustellen und abschließend die Tragfähigkeit des Strukturbegriffs zu überprüfen. Liturgische Rollen werden in diesem Kapitel ebenso behandelt wie Orte und Räume des Gottesdienstes sowie Zeiten und Zyklen der Feiern. *Praktiken des Gottesdienstes* (443–488) führt in die in allen Feierformen anzutreffenden Grunddimensionen liturgischen Feierns ein, wie etwa das Sich-Versammeln, Beten, Singen, Lesen, Auslegen etc., und erörtert jeweils den liturgischen Vollzug selbst, seine theologischen Aspekte und Kriterien der Gestaltung. Unter *Medien* (489–535) werden unterschiedliche Aspekte der Kommunikation wie Sprache, Stille, Gesang und Musik sowie Zeichen und Symbole, aber auch die Herausforderungen durch die Digitalisierung bedacht. Um für die Diversität gottesdienstlicher Feiern zu sensibilisieren, die zugleich Beheimatung bieten, umreißen die Verfasser im Abschnitt *Klangfarben des Gottesdienstes* (537–550) zunächst vier exemplarische Typologien von Gottesdiensten, machen dann aber – instruktiv und orientiert an vier Stilen unserer Musiklandschaft – die vier „liturgische[n] Klangfarben“ Klassik, Jazz, Rock und Pop sowie Volksmusik fruchtbar als Umschreibung unterschied-

licher Gottesdienstkulturen. Die weiteren Perspektiven unserer Gottesdienste in einer vielfältigen konfessionellen wie religiösen Gesellschaft nimmt der Abschnitt *Liturgische Fragen im ökumenischen, christlich-jüdischen und interreligiösen Horizont* (551–569) in den Blick: Das Thema „Macht“ wird als ökumenisch relevantes Thema benannt, festgehalten wird die gleichzeitige und nicht aufeinander folgende Entwicklung von jüdischen und christlichen Liturgieformen in gegenseitiger Beeinflussung und gewarnt wird vor der Gefahr einer Vereinnahmung nichtchristlicher Feierelemente. Um dem Charakter eines Studienbuches gerecht zu werden, finden sich mit den Abschnitten *Gottesdienstbücher, Hilfsmittel und Literatur* (571–585) und *Liturgiewissenschaftliches Glossar* (587–604) wichtige Grundlageninformationen in Auswahl, bevor die berücksichtigte *Literatur* (605–645) erschlossen wird.

Die vorliegende Liturgik bietet bei aller notwendigen Elementarisierung eine breite und sehr anregende Einführung in die liturgiewissenschaftliche Methodik, ihre Ansätze sowie die Vernetzung mit nichttheologischen Disziplinen, die auf der Höhe der aktuellen Diskussion ist und diese weiterführt. Die Darlegungen fokussieren selbstverständlich auf die evangelischen Gottesdienste im deutschen Sprachgebiet, blicken aber, wo notwendig, auch über die Konfessionsgrenzen hinweg, speziell auf die katholische Liturgie. Dabei werden auch Abgrenzungen vollzogen, dies geschieht aber immer in einer ruhigen, sachlich begründeten Weise. Die Verfasser problematisieren einzelne Ansätze, ohne Nutzerinnen und Nutzer direkt zu lenken. Sie beurteilen die Aspekte in ausgewogener Form, ohne klare Positionierungen zu scheuen, wo es ihnen notwendig erscheint. Man wünscht der Liturgik eine breite Rezeption in Studium und Fortbildungen.

Friedrich Lurz

Ulrich Kropac/Mirjam Schambeck (Hg.), Konfessionslosigkeit als Normalfall. Religions- und Ethikunterricht in säkularen Kontexten, Freiburg/Br. 2022, 383 S., 42,00 €, ISBN 978-3-451-39046-3

Vielleicht kommt der Religionspädagogik innerhalb des theologischen Fächerkanons gegenwärtig immer mehr die Rolle eines lebensweltlichen Seismografen zu: Während man sich womöglich mancherorts noch innerhalb milieugestützter Sonder- und Diskurswelten bewegen kann, konfrontiert der Lebens- und Lernort Schule mit der gesamten Bandbreite gesellschaftlicher Realitäten. Dabei darf mittlerweile in ganz (!) Deutschland an einem Hauptstrang kultureller Entwicklungen nicht mehr vorbeigedacht werden: der Konfessionslosigkeit. An dieser Stelle setzt der vorliegende Band an. Konfessionslosigkeit wird hier explizit nicht mehr als Sonder-, sondern als Normalfall religionspädagogischen Arbeitens gewürdigt.

Der Sammelband geht zurück auf einen *Think Tank* 2021 und schreitet dabei Verbindungslinien und Grenzen zu einem Ethik- oder religionswissenschaftlichen bzw. -kundlichen Unterrichtsangebot ab. Die Einzelbeiträge, unterteilt in vier Kapitel, werden von einer u. a. religionssoziologisch kontextualisierenden Einleitung sowie abschließend durch neun konkludierende Thesen gerahmt. Gerade Letztere spitzen die Dringlichkeit des Themas zu, wenn sie für die gesamte künftige theologische Arbeit relevante Prämissen festhalten: „[A]ngesichts eines säkularen Deutungshorizontes [geht es; J. L.] nicht nur darum, Religion zu plausibilisieren [...], sondern sie überhaupt als relevante Weltdeutungsmöglichkeit ins Spiel zu bringen.“ (S. 362; vgl. auch S. 84)

Die Kapitel umfassen eine Reflexion des pluralen Phänomens der Konfessionslosigkeit und seine Bedeutung für den Religionsunterricht (1), spezifisch unterrichtsbezogene Perspektiven (2), Weiter-

entwicklungsoptionen von Religions- und Ethikunterricht (3) sowie Desiderate für die Religionslehrer:innenbildung (4). Themen, die dabei zur Sprache kommen, sind zum einen für das religionspädagogische Theorie- und Praxisdesign interessant und weisen zugleich darüber hinaus. So fordert allein die Rede von der Konfessionslosigkeit eine Sensibilität für die jeweilige Sprecher:innenperspektive, wenn eine deutlich lebensweltliche Distanz zur institutionalisierten Religion wie zu expliziter Religiosität eine in Westdeutschland (noch) erworbene, im Osten bereits ererbte Selbstverständlichkeit ist. Angesichts dessen müsste ein erneutes Nachdenken u. a. über veränderte Verhältnisbestimmungen von negativer und positiver Religionsfreiheit einsetzen. Zudem könnten landesunterscheidende Regelungen bzw. Modelle von Religions-, Ethik-, konfessionell kooperativem bzw. christlichem Unterricht gerade in ihrem wechselseitigen Lernpotential überprüft und weiterentwickelt werden. Fraglich bleibt, ob die Betrachtung von Religion im Ethikunterricht als Deutungssystem statt als Lebensüberzeugung religiösen Wirklichkeiten tatsächlich entspricht. Mit Francois Jullien wird schließlich vorgeschlagen, religiöse Texte im Ethik- und Philosophieunterricht als inklusive Ressourcen des Denkens und Lebens überhaupt zu begreifen. In diesem Sinne diskutiert der Band alternative Zugänge über das Philosophieren als gemeinsamer rationaler Basis ebenso wie jugendtheologische Ansätze. Seitenblicke nach Österreich und in die islamische Religionspädagogik lesen sich überdies als große Bereicherung: Gerade die Wahrnehmung islamischer Jugendlicher, die sich religiös distanzieren, erweist sich als komplex und steht noch sehr am Anfang, wenngleich auch hier von einer bislang unentdeckten Heterogenität auszugehen ist. Für die Lehrer:innenbildung erfordern konfessionslose Selbstverständlichkeiten insbesondere die Förderung spezifischer Kompetenzen:

Ambiguitätsfähigkeit, epistemische Bescheidenheit, eine Reflexivität eigener religiöser Identität sowie die Fähigkeit zur Perspektivenverschränkung. Lehrer:innen müssen interkulturell zunehmend mehrsprachig sein: ökumenisch, interreligiös sowie innerweltanschaulich. Konfessionslosigkeit als „Hilfsbegriff“ (S. 309) versucht vielgestaltige Wirklichkeiten zu erfassen. Diese Zeitansage auf

einen Fachdiskurs hin zu öffnen und dabei exemplarische Einsichten für die Gesamtsituation von Christentum, Theologie und Kirchen zu gewinnen, gelingt dem vorliegenden Sammelband auf äußerst produktive Weise. Es wäre sicherlich wünschenswert, dass eine solche Vorarbeit künftig auch andere Fach- und Praxisdiskurse inspiriert.

Jan Löffeld

Wolfgang Beck, Ohne Geländer. Pastoraltheologische Fundierungen einer risikofreudigen Ekklesiogenese. Mit einem Geleitwort von Rainer Bucher, Ostfildern: Grünewald 2022 (Theologie im Dazwischen – Grenzüberschreitende Studien 3), 431 S., 35,00 €, ISBN 978-3-7867-3304-1

In der gegenwärtig mehr als unübersichtlichen Lage der Kirche fällt dieses Buch ins Auge, das bereits vom Titel her darauf drängt, sich pastoraltheologisch wie ekklesiologisch ohne sicherndes Geländer auf den Weg zu machen. In sieben Kapiteln, die durch ein opulentes Literaturverzeichnis ergänzt werden, lädt Wolfgang Beck in seiner Grazer Habilitation zu einer risikofreudigen Pastoraltheologie ein, die sich vor allem durch klare Zeitgenossenschaft auszeichnen soll.

Mit Blick auf Ansätze aus Soziologie und Philosophie arbeitet er heraus, dass in der Lebensrealität Westeuropas Menschen angesichts vielfältiger Gestaltungsmöglichkeiten vor Entscheidungen stehen, die für sie und ihr Leben als destabilisierend erlebt und zum Risiko werden. Solche Risikoerfahrungen gehörten aber ebenso zum christlichen Glauben, der riskant sei für den Menschen, weil er zu konsequentem Lebensstil und Vergebung herausfordere (S. 45). Eine Theologie des Risikos sei gefordert, die der zutiefst verunsicherten Spätmoderne entspreche (S. 66). Risiko sei ein Thema der Theologie, „deren eigenes Scheitern an der Größe des Unaussprechlichen immer schon mitge-

geben ist.“ (S. 65) Theologie sei folglich risikoaffin. Deshalb müsse es sie interessieren, wie heutige Gesellschaften mit Risiken – wie Atomkraft oder Umweltkrise (S. 101–111) – umgehen und sie bearbeiten. Deren Merkmal sei eine „Haltung der Risikofreude“ (S. 97), weil eine andere als eine Existenz in allen Fragilitäten, Ambivalenzen und Brüchen heute gar nicht möglich sei. Für Beck ist Pluralitätsförderung notwendig, um die Glaubenssuche und -entwicklung des einzelnen Menschen zu fördern (S. 142). Solidarität und damit ein riskantes Einlassen auf ‚Andere‘ sind gefragt (S. 143). Eine Inkulturation ist unumgänglich, die Traditionen des Glaubens auch infrage stellt (S. 158). „Pastoraltheologische Neuformatierung im Unübersichtlichen“ (S. 175) beschreibt treffend, worum es Beck geht, der für ein „dynamisches Traditionsverständnis“ (S. 181) plädiert, das auch (!) Aufgabe, Bruch und Vergessen kennen muss (S. 181). Deshalb können und dürfen Theologie und Kirche nicht auf Vereindeutigung und Institutionalisierung setzen, weil sie damit in immer größere Distanz zur Gegenwart, aber ebenso zur eigenen Botschaft geraten. Entsprechend kritisiert Beck kirchliches Sicherheitsdenken, das bewahren will, dabei aber die notwendige theologische Verunsicherung und die Wirkung der Gegenwart für den Glauben verliert. Jenseits etablierter Gemeindeftheologie, in der er „ein auf Selbststabilisierung ausgerichtet[es] ekklesiologisches Konzept“ (S. 257)

sieht, setzt Wolfgang Beck auf Netzwerke, Bewegungen und Szenen, die der Komplexität moderner Gesellschaften kompatibel sind, dynamisch bleiben und ein zukunftsfähiges, weil risikoffenes ekklesiologisches Modell bieten. Dieses könne eine neue Verhältnisbestimmung von Individuum und Institution ermöglichen (S. 231). Es sei offen für Heterogenes und überwinde Grenzziehungen zwischen Innen und Außen (S. 244). Beck spielt unter der Überschrift „Spätmoderne Sozialformen und die Szene des Christlichen“ (S. 211–329) u. a. anhand von Ökumene und Mission, aber auch der Liturgie durch, wie eine risikofreudige Kirche aussehen kann. Hier nimmt er den in der evangelischen Theologie geprägten Begriff der ‚riskanten‘ Liturgie auf (S. 277–286), der ursprünglich auf Trauerfeiern nach Katastrophen bezogen war. Beck betont, dass in solchen Situationen Liturgien für gesellschaftliche Krisen und ihre öffentliche Thematisierung und Bearbeitung wichtig geworden seien. „Als rituelle Vollzüge haben sie sich [...] von diesen gesellschaftlichen Gegenwartsfragen je neu zu konzipieren und in Dienst nehmen zu lassen.“ (S. 282) Riskante Liturgie entspricht „einem risikofreudigen ekklesialen Selbstverständnis“ (S. 285), bei dem es nicht um Selbstsicherung geht. Beck spricht von einem „menschenfreundliche[n]“ Gottesdienst (S. 277). Das ist plausibel, doch würden seine Überlegungen an Überzeugungskraft gewinnen, wenn sie beispielsweise anhand der Taufe oder Eucharistie dargelegt würden. Was würde hier Risikofreudigkeit bedeuten? Was könnten diese Liturgien für eine entsprechende Ekklesiologie einbringen? Wolfgang Beck ringt mit einer Kirche und Theologie, die er als

zu wenig von der Gegenwart berührt, als zu wenig zeitgenössisch und damit kaum bei den Menschen und letztlich als isoliert und erstarrt wahrnimmt. Sein sehr anregendes Buch erschließt vielfältig, was heute ‚Risiko‘ und der Umgang mit ihm bedeuten kann. Es eröffnet vor diesem Hintergrund einen neuen Blick auf pastoraltheologische Kontexte. Doch es bleiben Fragen für die weitere Diskussion. Nicht nur überrascht manchmal, was im Buch an Ansätzen im Nebeneinander wie in einer Kollage verarbeitet wird, bisweilen bleibt man auch in zu komplexen Sätzen stecken. Es bleibt zudem offen, wie sich Kirche als Glaubensgemeinschaft erfährt, wenn so sehr etwa auf „Szene“ und damit doch auf ein recht fragiles Gebilde fokussiert wird. Das ist eine grundlegende Frage, die sich auch an vergleichbare Studien richtet. „Pfarrei“ und „Gemeinde“ sind in die Krise geraten. Aber wie überzeugend sind die bislang entworfenen alternativen Szenarien, die weitreichende Konsequenzen für die Praxis hätten?

Wenn im Schlusskapitel von einer „ekklesiale[n] Haltung der dynamischen Risikofreude“ (S. 333) die Rede ist, stimmt man gerne zu, weil sie der Kirche dringend notwendige Veränderung bringen könnte. Doch ist eine Kirche und sind Menschen vorstellbar, die immer „ohne Geländer“ leben können? Wie radikal kann dieses pastoraltheologische Konzept durchgehalten werden? Damit soll die Grundthese des Buches nicht infrage gestellt werden. Aber eine weiterführende Debatte ist notwendig. Ohne Zweifel lohnt das Buch die Lektüre und gibt der theologischen Diskussion viele wertvolle Impulse.

Benedikt Kranemann

Systematische Theologie

Frauen in der Kirche. Denkanstöße zur Geschlechterfrage / Donne nella chiesa. Spunti di riflessione sulla questione di genere (Brixner Theologisches Jahrbuch/ Annuario Teologico Bressanone 9, 2018), hg. von Jörg Ernesti, Martin M. Lintner, Markus Moling, Brixen: Verlag A. Weger – Innsbruck: Tyrolia-Verlag 2019, 230 S., 24,95 €, 978-3-7022-3738-7

Mit dem Brixner Theologischen Jahrbuch präsentiert das Professorenkollegium der Philosophisch-Theologischen Hochschule Brixen mit einigen Kolleg:innen aus Partnerinstitutionen alljährlich seine Auseinandersetzung mit einem aktuellen Thema. 2015 war dies beispielsweise Papst Franziskus, 2016 das Weltereignis Reformation, 2017 das spannungsvolle Verhältnis von Kirche und Menschenrechten, 2019 das liebe Geld und 2020 die Corona-Krise. In diesem Reigen steht auch Bd. 9 „Frauen in der Kirche“ (2018), der „Denkanstöße zur Geschlechterfrage“ geben will.

Das Titelbild markiert das Problem: Frauen stehen in der katholischen Kirche nicht am Altar, sie sitzen (bestenfalls) in Kirchenbänken – wenn sie angesichts Jahrhunderte wählender Misogynie nicht längst das Weite gesucht haben. Die Spannung zwischen gleicher Würde und geschlechtsspezifisch ungleichen Rechten in der Kirche ist offenkundig. Die Autor:innen des Bandes, zehn Männer und vier Frauen, (nur) eine davon Mitglied des Brixner Professorenkollegiums (sic!), berufen sich auf Papst Franziskus' Appell, die Rolle der Frau in der Kirche neu zu bedenken und – freilich jenseits des Weiheamts – kirchliche „Räume für eine wirkungsvollere weibliche Präsenz“ (7) zu erweitern.

Dazu präsentieren sie aus den verschiedenen Fachperspektiven herausragende, den Geschlechterrollen ihrer Zeit widersprechende historische Frauenpersönlichkeiten wie Klara von Assisi (*Anne-*

marie Hochrainer) oder Christina von Schweden (*Jörg Ernesti*). Aus feministischer Perspektive (und auf Italienisch) rückt Maria als „Schwester“ (*Milena Mariani*) in den Blick. Es geht um das biblische Mischehenverbot und seine Auswirkungen auf Frauen (*Ulrich Fistill*) sowie um Gewalt an Frauen im kulturellen Gedächtnis Israels (*Maria Theresia Ploner*), um Hexenverfolgung (*Rainer Florie*) und die geschlechts(un)spezifische Konstruktion von Gottesbildern (*Markus Moling*). Pastorale oder katechetische Projekte und Debatten sowie ortskirchliche Aufbrüche werden beleuchtet (*Eva Maria Faber*, *Alexander Notdurfter*). Und ja: Es geht auch um die lehramtlichen Vorbehalte und Grenzziehungen, welche die Frauen überhaupt erst zu einem kirchlichen Problem machen: um das päpstliche Weiheverbot (*Christoph J. Amor*, *Michael Mitterhofer*) von Frauen, ihre ungleiche Rolle in der Liturgie (*Ewald Volgger*) und die immer noch als Ideologiekritik vorgetragene römische Verurteilung jeglicher Genderstudies (*Johann Kiem*, *Martin M. Lintner*).

Wieso dies nicht in thematischer, sondern in alphabetischer Reihenfolge der Autor:innen geschieht, bleibt unklar. Auffällig sind explizit formulierte Rückseiten wie die Bemerkung, dass die Verfasser:innen ihre Beiträge selbst verantworten (8, *Herausgeber*), dass die „kritische Aufgabe bzw. Funktion der Theologie [...] nach katholischem Verständnis nicht zum Dissens mit dem Lehramt führen“ (35, *Amor*) dürfe, eine argumentative Auseinandersetzung mit lehramtlich vorgetragenen Positionen zur (Unmöglichkeit der) Frauenordination aber nötig sei und dass es an der Zeit sei, „auch innerkirchlich in einen ernsthaften Dialog mit den Gendertheorien und ihren zentralen Anliegen zu treten und deren Anfragen an eigene Positionen nicht nur zuzulassen, sondern auch selbstkritisch

zu reflektieren“ (124, *Lintner*). Die meisten Beiträge folgen einem affirmativen Duktus. Die Autor:innen wollen „Frauen in der Kirche“ nicht gegen das Lehramt, sondern mit ihm stärken. Einige Beiträge sind deutlicher von kirchenrechtlichen Vorgaben und Autoritätsargumenten geprägt, als es die Fachdisziplin der Autor:innen nahelegen würde. Es befremdet, wie ungebrochen die Diskussion um kirchliche Reformen zugunsten von Geschlechtergerechtigkeit als „Zeitgeist“ (147, *Mitterhofer*) disqualifiziert wird und lehramtliche Beharrungskräfte darüber mit dem Nimbus einer heilsamen unzeitgemäßen Provokation versehen werden. Der vorliegende Band ist 2019 erschienen. Kurz zuvor, im Sommer 2018, hatte die Glaubenskongregation die Verbindlich-

keit von *Ordinatio Sacerdotalis* noch einmal eingeschränkt. Natürlich prägt dieser Kontext die Tonalität der Beiträge. Gut, dass das Brixner Kollegium dennoch das Thema aufgerufen und den durchaus heterogenen Stand der Debatte an der Hochschule publiziert hat! Gut ist natürlich auch, dass sich die kirchliche Debatte seither verändert hat. Zwar ist Geschlechtergerechtigkeit noch lange kein selbstverständliches Kriterium kirchlicher Lehre und Praxis – aber fehlende Geschlechtergerechtigkeit wird inzwischen auch von Bischöfen als Problem erkannt. Insofern dokumentiert das 9. Brixner Theologische Jahrbuch auf seine Weise, wie viel in fünf Jahren wachsen kann.

Julia Knop

Franz Gmainer-Pranzl/Gregor Maria Hoff (Hg.), *Das Theologische der Theologie. Wissenschaftstheoretische Reflexionen – methodische Bestimmungen – disziplinäre Konkretionen* (Salzburger Theologische Studien 62), Innsbruck – Wien: Tyrolia-Verlag 2019, 318 S., 35,00 €, 978-3-7022-3760-8

Theologie steht als akademisches Fach unter hohem und wachsendem Legitimationsdruck. Kirchliche, gesellschaftliche und wissenschaftliche Erwartungen haben sich verschoben. Längst gehört die Theologie, auch wenn sie in traditionsreichen Universitäten noch immer als prima facultas, als erste unter den Fakultäten, gezählt wird, zu den „kleinen Fächern“. Sie genießt im deutschsprachigen Raum aufgrund staatskirchenrechtlicher Verträge auch bei rapide sinkenden Studierendenzahlen noch (einen gewissen) Bestandsschutz und kann auf eine vergleichsweise üppige personelle Ausstattung zurückgreifen. Umso wichtiger ist es, dass die Qualität stimmt und Theologie profiliert erfolgt. Dass sie in der wissenschaftlichen Community wettbewerbs-

fähig bleibt und auskunftsfähig darüber ist, was sie leisten kann und beizutragen hat. Der Legitimationsdruck erzeugt insofern auch produktives Potenzial: Vielerorts gibt es intensive Reflexionen über die wissenschaftliche Basis, den universitären Ort und die reflexive Leistungsfähigkeit theologischer Forschung im 21. Jahrhundert, über das Spezifikum konfessionsbezogener Theologie im Reigen religionsbezogener Disziplinen, darüber, wie viel Bekenntnis und nichttheologische Expertise Theologie braucht, um gut zu sein, und ob sie eher als Gottesreflexion oder aber als Analyse des religiösen Bewusstseins verständlich wird.

Eine solche Reflexion dokumentiert der vorliegende Band. Die Beiträge sind im Jahr 2017 im Rahmen einer Ringvorlesung entstanden. 12 Dozenten und 5 Dozentinnen der Salzburger Katholisch-Theologischen Fakultät stellen ihr Verständnis von Theologie zur Diskussion. Entsprechend unterschiedlich sind die Beiträge. Sie bieten wissenschaftstheoretische Grundlagenreflexionen und fachspezifische Tiefenbohrungen. Sie ver-

deutlichen Salzburger Lehr- und Forschungsprofile (Theologie interkulturell) und präsentieren „Theologische Theorie“ (M. Dürnberger). Der dokumentierte fakultäre Verständigungsprozess darüber, was das Theologische der Theologie ist, zeichnet das Bild einer agilen, debatten- und profilfreudigen Fakultät. Der lesenswerte Band lädt Kolleg:innen und Fakultäten, Verantwortliche in Universi-

täten und Kirchen dazu ein, auf diese Frage eine eigene Antwort zu finden, um Theologie der Zukunft gut zu begründen und gut zu gestalten. Diese Antwort mag andernorts anders ausfallen und andere Profile ausbilden – der Debatte entziehen sollte sich keine theologische Institution.

Julia Knop

Eingesandte Neuerscheinungen

Die Besprechung bleibt im Ermessen der Schriftleitung

Wolfgang Beck, Sprung in den Staub. Elemente einer risikofreudigen Praxis christlichen Lebens, Ostfildern: Grünewald 2024, 144 S., 19,00 €, ISBN 978-3-7867-3373-7

Christian Hackbarth-Johnson, Bettina Sharada Bäumer – ein Leben zwischen Indien und Europa. Biographische Studie zur interreligiösen Existenz der österreichischen Religionswissenschaftlerin. Bd. 1: „Man muss flexibel sein!“. Kindheit und Jugend (1940–1964) (Salzburger Theologische Studien 72, interkulturell 25), Innsbruck – Wien: Tyrolia 2024, 322 S., 32,00 €, ISBN 978-3-7022-4165-0

Christian Kern / Judith Gruber / Christian Bauer (Hg.), Spielarten der Macht. Theo-

logie orten und räumen mit Hans-Joachim Sander, Ostfildern: Grünewald 2024, 436 S., 52,00 €, ISBN 978-3-7867-3365-2

Arnd Uhle / Judith Wolf (Hg.), Ablösung der Staatsleistungen – Gefahr oder Chance für das Verhältnis von Staat und Kirche? (Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche 57), Münster: Aschendorff 2022, 180 S., 32,90 €, ISBN 978-3-402-10583-2

Arnd Uhle / Judith Wolf (Hg.), Möglichkeiten und Grenzen staatlicher Religionspolitik (Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche 58), Münster: Aschendorff 2023, 160 S., 32,90 €, ISBN 978-3-402-10586-3

Beiträge des nächsten Heftes

Nancy Rahn

„Viele sind es, die fragen ...“.

Potentiale von Fragen in den Psalmen am Beispiel von Ps 4

Kathrin Gies

Bedrängnis, Schuld und Rettung.

Ps 31–32 als Möglichkeitsräume menschlichen Denkens und Handelns

Judith Gärtner

Relecture der Tora.

Identitätsstiftung durch Erinnerung in den Psalmen

Dieter Böhler

Juxtaposition und Konkatenation.

Die Psalmen in lectione continua

Autorinnen und Autoren

Prof. Dr. Patrick Becker
Professur für Fundamentaltheologie und Religionswissenschaft
Universität Erfurt – Katholisch-Theologische Fakultät
Postfach 900 221, 99105 Erfurt, Deutschland

Dr. Marlen Bunzel
Gastprofessur für Biblische Theologie am Zentralinstitut für
Katholische Theologie der Humboldt-Universität zu Berlin
Friedrichstr. 60, 10117 Berlin, Deutschland

AR a. Z. Dr. Rainer Gottschalg
Seminar für Fundamentaltheologie und Religionsphilosophie
Katholisch-Theologische Fakultät der Universität Münster
Johannisstr. 8–10, 48143 Münster, Deutschland

Prof.in Dr. Julia Knop
Professur für Dogmatik
Universität Erfurt – Katholisch-Theologische Fakultät
Postfach 900 221, 99105 Erfurt, Deutschland

Prof. Dr. Benedikt Kranemann
Professur für Liturgiewissenschaft
Universität Erfurt – Katholisch-Theologische Fakultät
Postfach 900 221, 99105 Erfurt, Deutschland

Prof. Dr. Jan Loffeld
Chair of Practical Theology
School of Catholic Theology, Tilburg University
Nieuwegracht 61, 3512 LG Utrecht, Niederlande

Dr. Friedrich Lurz
Schriftleiter der Gebetszeitschrift MAGNIFICAT
Oktavianstr. 15a, 50968 Köln, Deutschland

Prof. Dr. Claudia Paganini
Institut für Christliche Philosophie, Universität Innsbruck
Karl-Rahner-Platz 1–3, 6020 Innsbruck, Österreich

Prof. Dr. Constantin Plaul
Vertretung der Professur für Systematische Theologie und
theologische Gegenwartsfragen
Institut für Evangelische Theologie, Universität Regensburg
Universitätsstr. 31, 93053 Regensburg, Deutschland

Prof. Dr. habil. Axel Siegemund
Lehr- und Forschungsgebiet Grenzfragen von Theologie, Naturwissenschaft
und Technik
RWTH Aachen University
Theaterplatz 14, 52062 Aachen, Deutschland