



LIMINA

GRAZER  
THEOLOGISCHE PERSPEKTIVEN

# DIE DESINFIZIERTE GESELLSCHAFT

Zwischen Schutz des Sozialen und  
Entsozialisierung in (post)pandemischen Zeiten



LIMINA

GRAZER  
THEOLOGISCHE PERSPEKTIVEN

AUSGABE 2022 | 5:1

# **DIE DESINFIZIERTE GESELLSCHAFT**

Zwischen Schutz des Sozialen und  
Entsozialisierung in (post)pandemischen Zeiten

## Editorial Board

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

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



## Advisory Board

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

### Issue Editors

Isabella Guanzini  
Ingrid Hable  
Andrea Taschl-Erber

### Contributors

Martina Bär (Graz)  
Canan Bayram (Wien)  
Anna Bergmann (Frankfurt/Oder)  
Isabella Brucker (Linz)  
Eugen Dolezal (Graz)  
Peter Ebenbauer (Graz)  
Dorothea Erbele-Küster (Mainz)  
Reinhold Esterbauer (Graz)  
Andreas Herpich (Eningen unter Achalm)  
Anna Maria König (Graz)  
Elif Medeni (Wien)  
Massimo Recalcati (Mailand)  
Hans-Walter Ruckenbauer (Graz)  
Patrick Schuchter (Graz, Wien)  
Klaus Wegleitner (Graz)  
Moritz Windegger (Graz)

### Cover image

Esther Wendt, *Ephemerer Dauerzustand oder: Reines Gewissen inklusive?*, 2021  
© Esther Wendt

### Title inspiration

Bernd Ulrich, Corona-Pandemie: Die desinfizierte Gesellschaft, *Die Zeit* 22, 20. 5. 2020

Supported by:

UNIVERSITÄT GRAZ  
UNIVERSITY OF GRAZ



KATHOLISCHE   
KIRCHE STEIERMARK  
Ressort Bildung, Kunst & Kultur

DOI: 10.25364/17.5:2022.1.0

This work is licensed under the Creative Commons Attribution 4.0 International License.

To view a copy of this license, visit <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>.





	Eugen Dolezal und Moritz Windegger	200
	<b>Ausweg oder Irrweg?</b>	
	Ein Versuch über die Bedeutung von durch Technobilder gestützten Narrativen in der existenziellen Langeweile	
	Patrick Schuchter, Klaus Wegleitner und Andreas Herpich	223
	<b>Die Dialektik der Sorge zwischen Regel und Ausnahme</b>	
	Ethische Reflexionen zu „Care & Corona“ rund um das Hospiz Veronika Eningen	
Open space	Peter Ebenbauer	250
	<b>Waschgelegenheit normal sakral</b>	
	Kurzessay zum Problem der Sakralisierung von Hygienemaßnahmen	
	<i>Anne Lückl, o. T., 2020</i>	253
	Hans-Walter Ruckenbauer	254
	<b>Infizierte Köpfe?</b>	
Open science	Martina Bär	257
	<b>Die Würde der Frau</b>	
	Das lehramtliche Verständnis der Würde der Frau und ihre Stellung in Kirche und Gesellschaft im Ausgang der Enzyklika <i>Pacem in terris</i> (1963) von Papst Johannes XXIII.	
Call for Papers	Call for Papers – LIMINA 7:1 (Frühjahr 2024)	289
	<b>Klingende Welten</b>	
	Potentiale und Wirkweisen von Klang und Musik	
	Call for Papers – LIMINA 7:1 (Spring 2024)	292
	<b>Resonating worlds</b>	
	The possibilities and effects of sound and music	
	Imprint	295

# Editorial: Die desinfizierte Gesellschaft

Zwischen Schutz des Sozialen und Entsozialisierung  
in (post)pandemischen Zeiten



Was heute global geschieht, scheint in gewisser Weise das Ende einer Welt zu sein und schafft trotz aller sicherheitspolitischen Anstrengungen Unsicherheit auf diversen Ebenen. Angesichts der Konfrontation mit der schwersten planetarischen Krise seit dem Ende des Zweiten Weltkriegs spricht Étienne Balibar von der Notwendigkeit, sich der „absoluten Ungewissheit der Situation, in der wir uns befinden“<sup>1</sup>, bewusst zu sein, die noch unabsehbare moralische und politische Auswirkungen haben wird. Dabei lässt sich eine neue Form der Unterwerfung und Demütigung beobachten, welche die letzten Reserven an Sicherheiten, Vertrauen und Orientierung raubt und dazu nötigt, sich dem unklaren und unwirtlichen Feld der Ansteckung von Körpern und Gedanken auszusetzen. Menschen quer über den Globus fühlen sich einem geteilten Schicksal ohnmächtig ausgeliefert, was nicht zuletzt einen bislang unbekanntem Modus der Passivität erzeugt und die Freiheit radikal herausfordert. Zugleich erweist sich die hypermodernisierte Gesellschaft „reflexiver“, indem sie sich selbst in radikaler Weise zum Thema und Problem geworden ist und sich mit den gefährlichen Krisensituationen konfrontiert, die sie weitgehend selbst generiert hat.

Durch die pandemische Krise wurden medizinische und biopolitische Strategien entwickelt, um individuellen und kollektiven Schutz zu gewährleisten. Die Gefahr des in den Körper eindringenden Virus wurde dabei symbolisch aufgeladen. Demgegenüber sollte das Einziehen physischer und symbolischer Trennlinien und Grenzen Immunität herstellen. Grenzziehungen im Alltag (Betretungs- und Besuchsverbote, Quarantäne-Bestimmungen) schlossen soziale Räume, nationale Grenzsicherungen und Grenzkontrollen gestalteten neue Geographien des nationalen und internationalen Austausches und generierten eine veränderte symbolische Landschaft.

<sup>1</sup> Étienne Balibar, *Al cuore della crisi*, Rom: Castelvecchi 2020, 12. – Was Balibar im Blick auf die Corona-Pandemie feststellte, gilt heute noch verstärkt unter Einbeziehung der Klimakrise und weltpolitischer Erschütterungen, gerade auch durch den Ukraine-Konflikt.

Die von den meisten Regierungen praktizierte Strategie der sozialen Distanzierung stellte eine biopolitische Entscheidung dar, die *sozialen Schutz durch Entsozialisierung* versprach. Paradoxerweise scheint die Gemeinschaft als Ganze nur durch die Isolierung oder die Immunisierung der Einzelnen, aus denen sie besteht, gerettet zu werden. Man könnte diesbezüglich an die zeitgenössischen philosophischen Deutungen der rätselhaften paulinischen Figur des *katéchon* denken (2 Thess 2,6)<sup>2</sup>, das vorläufigen Schutz vor dem Bösen bietet, das Kommen des Bösen aufhält und verlangsamt, nicht indem es dieses ausschließt, sondern inkludiert. Schutzmaßnahmen nehmen einen Teil der Negativität auf sich, um das Negative zu bekämpfen. Das Gleichgewicht zu halten, ist jedoch ein schwieriges Unternehmen: Das Streben nach Schutz kann das Zusammenleben gefährden.

Historische Gemeinschaften sind stets durch bestimmte Grenzziehungs- und Immunisierungsprozesse bestimmt, mit denen sie ihren Fortbestand und ihr Überleben durch die Epochen hindurch zu gewährleisten suchen. Es gibt allerdings immer einen Grenzpunkt, eine Schwelle, bei deren Überschreitung sich die Immunisierung sowohl nach außen als auch nach innen zur Bedrohung des Zusammenlebens und der Aufrechterhaltung sozialer Bindungen steigert. Immer deutlicher sind wir mit einer Spannung zwischen Erhaltung und Schwächung des Zusammenlebens konfrontiert, die sich heute im Zeichen einer emotional aufgeladenen Dialektik zwischen Freiheit und Sicherheit, Desinfektion und Bedürfnis nach sozialer Vermischung, Sehnsucht nach Nähe und Berührungsangst, hygienischen Maßnahmen und fiktionaler Reinheit ausdrückt.

Das Coverbild dieser Ausgabe möchte diese Ambivalenz ästhetisch verdeutlichen. Hier ist das Bild eines Waschbeckens bei einer Baustelle an der Seite des Grazer Doms zu sehen, das die Möglichkeit bietet, sich die Hände zu reinigen; ein medizinisch-profanes Ritual, fast vergleichbar einem sakral-liturgischen Akt. Dabei vermischen sich verschiedene anthropologische, biopolitische und religiöse Dimensionen, die jedoch von einer verwirrenden Ambiguität durchzogen sind. Nicht zuletzt erscheint das Waschbecken selbst, das mit den Seifen- und Desinfektionsspendern für Hygiene sorgen soll, als kein echtes Bild der Sauberkeit und Desinfektion, sondern macht Aspekte der Illusion, der Rhetorik und vielleicht sogar des Zynismus sichtbar, die jedes religiöse und nicht-religiöse Reinheitsgebot – wie auch neutestamentliche Stimmen prophetisch mahnen – mit sich bringt.

In diesem Zusammenhang stellte die schwierigste Herausforderung der pandemischen Zeit die Fähigkeit dar, zwischen schützenden und ein-

<sup>2</sup> Vgl. Carl Schmitt, *Politische Theologie II*, Berlin: Duncker & Humblot 1970; Massimo Cacciari, *Il potere che frena. Saggio di teologia politica*, Milano: Adelphi 2014; Roberto Esposito, *Immunità comune: Biopolitica all'epoca della pandemia*, Torino: Einaudi 2022.

schränkenden Modi des individuellen und kollektiven Lebens adäquat zu unterscheiden, weil das Risiko einer exzessiven Intensivierung der Schutzmaßnahmen zu perversen Effekten führen könnte, wie sich etwa im Schulleben, bei isolierten Krankheitserfahrungen oder in prekären familiären Verhältnissen zeigte. Die klinischen Kategorien der aktuellen gesundheitlichen Notlage verwandelten sich in sozial-politische Gegensätze und gestalteten ein neues Paradigma der Spaltung: *immunitas* gegen *communitas*, gesunde junge Leute gegen kranke alte Menschen, offene Gesellschaften gegen geschlossene Gesellschaften etc. Denn das soziale Abstandhalten zur Eindämmung der Infektionen hat sich sehr schnell als gesellschaftliches Gebot in den individuellen und soziopolitischen Körper eingeschrieben und in eine kollektive Neigung zum permanenten Misstrauen transformiert. Auch wenn man die ernste epidemisch-klinische Dimension des Virus nicht unterschätzen darf, ist über die sozialen und psychischen Folgen einer desinfizierten Gesellschaft kritisch nachzudenken, die unsere Gegenwart und Zukunft prägen (werden).

In diesem Sinn widmet sich die Zeitschrift [LIMINA – Grazer theologische Perspektiven](#) in der vorliegenden Ausgabe der kritischen Frage nach einer immunisierten/desinfizierten Gesellschaft in interdisziplinärer Perspektive. Medizinhistorische, kulturalanthropologische, philosophische, theologische, ethische und empirische Zugänge sollen das Thema vielseitig erhellen und damit zu den aktuellen gesellschaftlichen Debatten beitragen. Wie gestaltet sich in einer sich zuspitzenden Krisengesellschaft die Dialektik von Freiheit und Sicherheit? Was bedeutet es, wenn es im Zusammenleben nicht um lustvollen Austausch, fröhliches Wagnis, Nähe und Solidarität, sondern um striktes Überleben und um das angestrenzte Erlangen und Aufrechterhalten eines statischen Zustands vermeintlicher Sicherheit und steriler Keimfreiheit geht? Welche Spielräume und Alternativen eröffnen sich in der Ambivalenz dieser Krisensituation? In welcher Welt werden wir uns „nach der Desinfektion“ wiederfinden?

Der eröffnende Beitrag von *Anna Bergmann* verknüpft die aktuellen gesellschaftlichen Strategien, mit der Krisensituation der Covid-19-Pandemie umzugehen, mit den historischen Wurzeln des Desinfektions- und Hygienenediskurses. Bergmann zeigt, wie der jahrhundertlang geführte Kampf gegen den Seuchentod das Menschenbild der Moderne wesentlich prägte, und zieht eine Linie von vormodernen Praktiken zur Eindämmung der Todesangst und den daraus resultierenden sozialen Verwerfungen bis in un-

sere Gegenwart. Gesellschaftspolitischen Entwicklungen der aktuellen Krisengesellschaft geht *Massimo Recalcati* nach. Er analysiert das Aufkommen einer Rhetorik der Freiheit, die sich gegen jegliche Einschränkungen durch Pandemie-eindämmende Maßnahmen positioniert. Recalcati legt die dahinterliegende Illiberalität offen und plädiert im Gegenzug für das Wahrnehmen der Zerbrechlichkeit des menschlichen Lebens und für ein Verständnis von Freiheit in Solidarität und Verantwortung füreinander. Gemeinschaftliche Lebensmöglichkeiten und Freiheitsräume unter den Einschränkungen der Pandemie spürt der Beitrag von *Isabella Bruckner* auf. Sie findet in kreativen Praktiken und konvivialen Gesten des Alltags die konkrete Umsetzung von Michel de Certeaus taktischer Kunst des Handelns.

Den im engeren Sinn leiblichen Dimensionen der Pandemie widmen sich die nächsten Beiträge. *Dorothea Erbele-Küster* liest die biblischen Reinheitsbestimmungen in Levitikus 13–14 als grenzziehende Körperpraktiken. Krankheit wurde dementsprechend als soziale Ausgrenzung erfahren und als Gottesferne gedeutet. Dieses Krisenbewältigungsmodell ist im heutigen Umgang mit der Pandemie wiederauffindbar. Plötzlich als Unberührbare behandelt zu werden, war für viele eine Folge der gegen die Ausbreitung von Covid-19 verfügbaren Maßnahmen. Was ein Mangel an körperlicher Berührung und fehlende Haut-Nähe bedeuten, das beleuchtet *Anna Maria König* aus phänomenologischer Perspektive. Sie stellt fest, dass die menschliche Vulnerabilität nicht bloß durch Berührungen gesteigert werden kann, sondern auch durch Berührungsentzug. Das Thema der Hygiene, die als wesentliche Maßnahme zur Vermeidung und Bekämpfung von Krankheiten betrachtet wird, steht im Zentrum des Beitrags von *Reinhold Esterbauer*. Er geht dem Ansatz von François Jullien nach, der auf Basis seiner Auseinandersetzung mit chinesischen Denkern die Hygiene zu einer Lebensorientierung aufwertet. Esterbauer stellt jedoch fest, dass Julliens primär individualistische Konzeption im Zusammenhang von pandemischen Krisen an ihre Grenzen stößt.

Die letzten drei Themenbeiträge untersuchen gleichermaßen spezifische wie grundlegende gesellschaftliche Folgen der Pandemie und ihrer Bewältigungsstrategien. Aus einer Gender-Perspektive fragen *Canan Bayram und Elif Medeni*, was die coronabedingten Einschränkungen für das Gemeindeleben der Islamischen Glaubensgemeinschaft bedeutet haben und ob die festgestellten Verwerfungen als Chance genutzt werden können, um muslimisches Gemeindeleben inklusiver zu gestalten. *Eugen Dolezal und Moritz Windegger* blicken auf den durch die Pandemie veränderten Alltag

mit seinen plötzlich eingeschränkten Möglichkeiten zwischenmenschlicher Interaktion und einer verbreiteten Erfahrung von Langeweile, die als existenzielle Herausforderung erlebt werden kann. Kritisch setzen sie sich mit Versuchen auseinander, die entstandene Leere mit Hilfe digitaler Medien zu füllen. An Orte, wo sich existenzielle Fragen mit besonderer Schärfe stellen, führt schließlich der Beitrag von *Patrick Schuchter, Klaus Wegleitner und Andreas Herpich: Krankenhäuser und Pflegeheime*. Die Autoren berichten exemplarisch von Schlüsselerfahrungen aus einem ethischen Diskussionsprozess im und mit dem Hospiz Veronika in Eningen unter Achalm in Baden-Württemberg. In ihrem Beitrag bündelt sich noch einmal die Frage nach einem integrierenden, guten Umgang mit der Verletzlichkeit und Fragilität menschlichen Lebens, die alle Themenbeiträge durchzieht. In der Rubrik [Open Space](#) ist, angestoßen durch das schon erwähnte Baustellenbild am Cover dieser Ausgabe, ein Kurzesay von *Peter Ebenbauer* zur Frage der Sakralisierung von Hygienemaßnahmen zu lesen. Eine unmittelbar ansprechende bildliche Auseinandersetzung mit der Corona-Pandemie bietet eine Zeichnung der Grazer Künstlerin *Anne Lückl*, über das Bild und die spezifischen Bedingungen von Kunstprojekten in der Zeit der Lock-downs denkt *Hans-Walter Ruckenbauer* nach.

Erstmals findet sich in einer [LIMINA](#)-Ausgabe auch ein wissenschaftlicher Beitrag außerhalb des Themenschwerpunkts: *Martina Bär* bringt eine Zusammenstellung der lehramtlichen Positionen, die sich seit der Enzyklika *Pacem in terris* (1963) mit der Stellung der Frau in Kirche und Gesellschaft beschäftigt haben. Mit dieser neuen Sektion von [LIMINA](#), die [Open Science](#) benannt ist, schaffen wir die Möglichkeit, auch nicht themengebundene wissenschaftliche Beiträge nach einem Peer-Review-Verfahren zu veröffentlichen.

Wir freuen uns über Ihr Interesse an [LIMINA](#) und wünschen Ihnen eine erhellende und inspirierende Lektüre! Ihre Reaktionen sind jederzeit über die Adresse [limina\(at\)uni-graz.at](mailto:limina(at)uni-graz.at) willkommen.

*tolle, lege – nimm und lies*

*Isabella Guanzini, Ingrid Hable und Andrea Taschl-Erber*  
Issue Editors, im Namen des gesamten Herausgeberteams

# Editorial: A disinfected society

Maintaining social connections during processes of disconnection  
in (post-)pandemic times



Current global developments evoke apocalyptic visions and create multi-dimensional insecurities that even the most stringent safety and security policies seem to be unable to appease. In the face of the most challenging global crisis since the Second World War, Etienne Balibar urges us to confront the “absolute uncertainty of the situation we find ourselves in”<sup>1</sup>, and the moral and political ripples that are yet to unfold. Phenomena that have emerged already are new forms of subjugation and humiliation, which are eroding the last remnants of security, trust and guidance, leaving us exposed to the obscure and inhospitable potential of infected minds and bodies. In every corner of the world, people feel powerless against an inescapable shared fate, shrouding humanity in unprecedented passivity and posing fundamental challenges to our concept of freedom. At the same time, our hyper-modernised society reveals itself to be more “reflexive”. It is radically self-aware and able to recognise its shortcomings and issues, it is able to look the precariousness of today’s largely self-inflicted crises in the eye.

Medical and biopolitical strategies were developed in response to the pandemic to protect the individual as well as the collective from the virus. A virus which was imbued with the symbolic weight of a threat entering the individual or social body. Physical and symbolic separations and boundaries were meant to stop this threat in its tracks and provide immunity. The drawing of such boundaries in daily life (restricting care, banning visits, enforcing quarantine) closed off social spaces while the closing of national boundaries and the reimplementing of border controls redrew the rules of national and international relationships, reshaping our symbolic landscape.

Translation:  
Dagmar Astleitner MA  
PRISM Translations, London

<sup>1</sup> Etienne Balibar, *Al cuore della crisi*, Roma: Castelvecchi 2020, 12. Balibar’s thoughts and perspective on the Covid-19 pandemic hold even more relevance today in respect to the climate crisis, and in particular the war in Ukraine.

Social distancing strategies, as adopted by most governments, are a biopolitical decision to protect society through desocialisation. Paradoxically, it seems that society as a whole can only be saved by isolating and immunising the individuals that make up this society. Parallels might be drawn here with modern philosophical interpretations of the mysterious Pauline figure of the *katéchon* (2 Thessalonians 2:6),<sup>2</sup> which offers temporary protection from evil and restrains or prevents it, not through exclusion but inclusion. Protective measures carry and absorb some of the negative burden in order to eliminate the burden. However, getting such measures right is a balancing act. The pursuit of protection can endanger the unity of community.

Throughout history, societies have been characterised by processes of demarcation and immunisation in an attempt to ensure their survival and continued existence across the ages. However, there is always a tipping point at which the strategies of immunisation not only fight external threats but become an internal threat that can unstitch the fabric of society and unravel social connections. We currently experience an ever-increasing tension between the preservation and dissolution of communal life; a tension that finds expression in an emotionally charged dialectic pitting freedom and safety, disinfection and the need for social interaction, the fear of contact and the longing for contact, hygiene measures and fictional cleanliness against each other.

The cover image of this issue visually captures this ambivalence. The photograph depicts a sink at a construction site of Graz Cathedral. It is a place to wash your hands; a profane medical ritual that almost resembles a sacred liturgical act. It merges different anthropological, biopolitical and religious dimensions characterised with perplexing ambiguity. After all, the sink itself, a symbol of hygiene equipped with dispensers for soap and hand sanitiser, is less an image of disinfected cleanliness and more a representation of the illusion, rhetoric and maybe even cynicism inherent in all religious and non-religious hygiene regulations, which already prophetic biblical voices warn against.

In this sense, the most difficult challenge of the pandemic was the ability to appropriately distinguish between protective and restrictive measures on an individual and collective level. Disproportionately extensive restrictions bore the risk of absurd consequences, such as those experienced by school children, people going through illnesses in isolation, and those living in precarious family environments. Clinical categories of the current health emergency morphed into socio-political antagonisms and gave rise

<sup>2</sup> Cf. Carl Schmitt, *Politische Theologie II*, Berlin: Duncker & Humblot 1970; Massimo Cacciari, *Il potere che frena. Saggio di teologia politica*, Milano: Adelphi 2014; Roberto Esposito, *Immunità comune: Biopolitica all'epoca della pandemia*, Torino: Einaudi 2022.

to new paradigms of division: *immunitas* versus *communitas*, the young and healthy versus the sick and old, open societies versus closed societies, etc. The societal imperative of social and physical distancing to prevent transmission of the virus quickly embedded itself in individual and socio-political bodies and turned efforts of collectivism into collective mistrust. Even though the epidemic and clinical implications of the Covid-19 outbreak are serious, we also need to carefully consider the social and psychological impact of a disinfected society today and in the future.

The current edition of [LIMINA – Theological perspectives from Graz](#) examines pertinent questions of an immunised/disinfected society from an interdisciplinary perspective. History of medicine, cultural anthropology, philosophy, theology, ethics, and empirical approaches all provide valuable insights and input that contribute to the current debate. How does the societal experience of an increasingly intensifying crisis impact the dialectic of freedom and safety? What happens to a community when convivial exchanges, joyous adventures, connection and solidarity are replaced by basic survival and by efforts to achieve and maintain perceived permanent safety and sterility? Which alternative strategies and ways of societal organisation and living can emerge in the ambivalences of this crisis? What will our world look like “post disinfection”?

*Anna Bergmann* starts the discussion by contextualising current social policies in response to the Covid-19 pandemic within historical discourses on disinfection and hygiene. She demonstrates how the experiences of battling plague outbreaks for hundreds of years has significantly shaped concepts of humanity in the modern age. She also traces the developments from pre-modern strategies to alleviate fears of death and the resulting social ruptures all the way to the present. *Massimo Recalcati* explores socio-political transformations arising from the current state of crisis and analyses the emerging rhetoric of freedom in opposition to any restrictions imposed by Covid measures. He exposes its underlying illiberality and instead advocates for an approach that acknowledges the fragility of human life and defines freedom within a framework of mutual responsibility and solidarity. *Isabella Bruckner* investigates the potential for communal life and pockets of freedom despite the limitations posed by the pandemic. She identifies creative practices and instances of everyday conviviality, which she sees as concrete examples of Michel de Certeau’s tactical acts of creativity.

The following articles put the body at the centre of the pandemic experience. *Dorothea Erbele-Küster* offers an interpretation of the biblical purity

regulations in Leviticus 13–14 as demarcating body practices. Accordingly, disease led to social exclusion and was understood as a separation from God. She argues that our response to the pandemic today reflects similar coping mechanisms. Measures implemented to curb the spread of Covid-19 meant that many people suddenly found themselves being treated as “un-touchable”. *Anna Maria König* shines a phenomenological light on touch deprivation and the lack of skin-to-skin contact. Her findings show that vulnerability is not only experienced through touch but the lack of touch. *Reinhold Esterbauer* investigates questions surrounding the concept of hygiene, which we understand to be an essential strategy for the prevention and eradication of disease. He examines François Jullien’s Chinese-influenced approach to hygiene as a philosophy of life and concludes that Jullien’s concept is predominantly individualistic and as such can only have limited implications on a pandemic scale.

The last three articles explore specific as well as fundamental impacts the pandemic and different responses have had on society. *Canan Bayram and Elif Medeni* investigate how communal life within the Islamic Faith Community in Austria was affected by Covid restrictions from a gendered perspective and whether these shifts hold opportunities to make Muslim community life more inclusive. *Eugen Dolezal and Moritz Windegger* offer insights into the impact the pandemic along with its sudden restrictions on social interactions has had on everyday life and how an increased sense of boredom can lead to existential questions. In particular, they critically focus on how people turned to digital media in an attempt to fill this void. *Patrick Schuchter, Klaus Wegleitner and Andreas Herpich* bring the discussion of existential questions to spaces of heightened urgency: hospitals and care homes. They reflect on key examples of lived experiences at the hospice *Veronika* in Eningen unter Achalm in Baden-Württemberg that participants shared in ethics workshops. This final article consolidates the quest for an integrative and balanced approach to human vulnerability and fragility that every article and contributor touches upon from a different perspective.

The [Open Space](#) section of this edition presents a short essay by *Peter Ebenbauer* in which he critically discusses the sacralisation of hygiene measures inspired by the aforementioned cover image of a construction site. The [Open Space](#) further features a poignant drawing by Graz-based artist *Anne Lückl* that reflects the experiences of the pandemic. It is accompanied by thoughts and reflections on the image itself as well as on the particular impact lockdowns had on the arts by *Hans-Walter Ruckenbauer*.

For the first time, **LIMINA** also includes an article beyond the scope of this issue's main theme. *Martina Bär* presents an overview of the magisterial position on the place of women in the Church and in society and its evolution since the encyclical *Pacem in terris* (1963). This new section entitled **Open Science** will offer scholars the opportunity to publish their peer-reviewed work even if it does not correspond to the issue's topic as set out in the relevant call for papers.

We hope you find our articles interesting and engaging and that **LIMINA** can be an enriching resource for you. We always welcome feedback, please contact us at [limina\(at\)uni-graz.at](mailto:limina(at)uni-graz.at) if you have any comments or suggestions.

*tolle, lege – take up and read*

*Isabella Guanzini, Ingrid Hable and Andrea Taschl-Erber*  
Issue Editors, on behalf of the editorial team

Anna Bergmann

# Genealogien des Desinfektions- und Hygienenediskurses

Für Volker Schütz (1939–2022)

ABSTRACT 

Der Artikel behandelt die historischen Wurzeln des seit dem 19. Jahrhundert eröffneten Desinfektions- und Hygienenediskurses und führt ihn auf die über vierhundertjährigen traumatischen Erfahrungen mit dem Massensterben infolge von Wetterextremen (Kleine Eiszeit), Hungerkrisen und Pestausbrüchen zurück. Die zwischen dem 14. und 18. Jahrhundert in Europa praktizierte Seuchenpolitik war von einem Doppelaspekt gekennzeichnet: Zum einen erfüllten Maßnahmen zur strikten Abschottung von Pestkranken sowie zum Verscharrten der Toten in Massengräbern eine soziale Stabilisierungsfunktion. Die Pestreglements reduzierten kollektive Ängste, zumal sie immer mehr den Seuchenverdacht auf gesellschaftlich geächtete Randgruppen lenkten (jüdische Bevölkerung, Sinti, Roma, Arme) und deren unheilvolle Verfolgung als Schutz vor der Pest instruierten. Zum anderen sprengte die Isolationspolitik das soziale Leben und erzeugte zusätzliche Leiderfahrungen. Die „Angst im Abendland“ (Jean Delumeau) und damit einhergehende transgenerationale Traumata verankerten sich im kulturellen Gedächtnis der europäischen Bevölkerung. Der über Jahrhunderte hinweg geführte Kampf gegen den (Seuchen-)Tod sowie neuartige Bewältigungsstrategien zur Eindämmung von Todesangst bildeten wesentliche Säulen in der Entstehung der Moderne und mündeten in dem Ideal des „Homo Hygienicus“ (Alfons Labisch). Auch gingen die vormodernen Reinigungsrituale gegen die Pest in die naturwissenschaftlich begründete Desinfektionspolitik bruchlos ein. Aus dem Hygienenediskurs resultierte schließlich das seit dem Ende des 19. Jahrhunderts von Naturwissenschaftlern vorgelegte rassenhygienische Ordnungsmodell – ein Phänomen der „heroischen Moderne“ (Heinz D. Kittsteiner), in der traumatische Ängste vor unberechenbaren gesellschaftlichen Prozessen von dem Leitbild des Neuen Menschen überdeckt wurden. Eugeniker und Rassenhygieniker postulierten gegen einen drohenden ‚Rassentod‘ die medizinische ‚Reinigung‘ des ‚Volkskörpers‘ von erbbiologisch diagnostizierten ‚tödlichen Elementen‘ (z. B. Menschen mit Behinderung, Prostituierte, Vagabundierende). Nicht zuletzt lieferte das Desinfektionspara-

digma auch das Passepartout für die nationalsozialistische ‚Rassen‘- und Vernichtungspolitik. Zygmunt Bauman hat den ‚Rassen‘- und Hygienesdiskurs als kulturelle Strategie zur säkularen Sterblichkeitsüberwindung analysiert und Todesdekonstruktionsversuche zu einem signifikanten Merkmal der Moderne erklärt. Rekurrierend auf Bauman stellt der Artikel bestimmte, seit 2020 zum Zuge gekommene Praktiken gegen den ‚Corona-Tod‘ in diesen Deutungszusammenhang.

#### *A genealogy of disinfection and hygiene*

*This article follows the historical roots of the 19<sup>th</sup> century discourse on disinfection and hygiene during four hundred years of traumatic experiences of mass deaths caused by extreme climate conditions (Little Ice Age), hunger crises and outbreaks of plague. Between the 14<sup>th</sup> and 18<sup>th</sup> centuries, epidemiological policies in Europe were defined by two converse characteristics. On the one hand, measures such as the strict quarantining of plague victims and the use of mass graves for disposing of the bodies of the deceased served to maintain societal stability. Regulations to curb the spread of the plague reduced collective anxiety, increasingly shifting suspicion and blame for disease onto socially marginalised groups (Jews, Sinti, Roma, the poor) and thus provided the basis for the disastrous persecution of these groups under the pretence of plague prevention. On the other hand, this policy of isolation tore great rifts in social relations, thus causing additional suffering. This “fear in the occident” (La peur en occident, Jean Delumeau) and the resulting transgenerational trauma came to be ingrained in the cultural memory of Europe. The battle against (epidemic) death over hundreds of years as well as new preventative strategies to address fears of death formed two essential pillars in the creation of the modern era, culminating in the ideal of the “homo hygienicus” (Alfons Labisch). Premodern hygiene rituals in response to the plague were smoothly integrated into scientific disinfection policies. This discourse on hygiene eventually culminated in the racial hygiene model postulated by scientists toward the end of the 19<sup>th</sup> century – a phenomenon of the “heroic modernity” (Heinz D. Kittsteiner), whereby the model of the ‘new human’ masked and eased the traumatic fears of unpredictable societal developments. In order to prevent an imminent ‘racial death’, eugenicists and racial hygienists advocated for a medical ‘cleansing’ of the ‘racial corpus’ from diagnosed genetic ‘deadly elements’ (e. g. people with disabilities, prostitutes, vagabonds). Finally, this paradigm of disinfection also served as the template for the ‘race’ and extermination policies of the Nazis. Zygmunt Bauman analysed the ‘race’ and hygiene discourse as a cultural strategy, a secular means to overcome mortality and sees the need to deconstruct death as a defining characteristic of the modern age. This article places selected measures for the prevention of ‘Covid deaths’ since the outbreak in 2020 within this context and in reference to Bauman.*

| BIOGRAPHY

**Anna Bergmann** ist apl. Professorin an der Kulturwissenschaftlichen Fakultät der Europa-Universität Viadrina Frankfurt (Oder). Ihre Forschungsschwerpunkte liegen auf der Geschichte des naturwissenschaftlichen Rassismus, der Wahrnehmungsgeschichte des Körpers und des Todes sowie der Geschichte der Kindheit unter Fragestellungen der Genderforschung. Sie wurde am Institut für die Geschichte der Medizin und am Institut für Politische Wissenschaft der Freien Universität Berlin promoviert und erlangte die Venia für Kulturgeschichte und Neuere Geschichte an der Europa-Universität Viadrina in Frankfurt (Oder). Als Wissenschaftliche Mitarbeiterin war sie am Institut für Soziologie, Abteilung für Historische Anthropologie, der Freien Universität Berlin sowie am Kulturwissenschaftlichen Seminar der Humboldt-Universität zu Berlin tätig und lehrte als Gastprofessorin an den Universitäten Graz, Klagenfurt, Braunschweig, Innsbruck und Wien. Außerdem arbeitete sie seit 1990 regelmäßig als Gastdozentin am Institut für Erziehungswissenschaft der Leopold-Franzens-Universität Innsbruck und war an diesem Institut zwischen 2010 und 2018 als Senior Lecturer tätig.

E-Mail: [a.l.bergmann\(at\)gmx.net](mailto:a.l.bergmann@gmx.net); [bergmann\(at\)europa-uni.de](mailto:bergmann(at)europa-uni.de)

| KEY WORDS

Antisemitismus; Antiziganismus; Corona-Diskurs; Desinfektionsparadigma der nationalsozialistischen Vernichtungspolitik; ‚Fortpflanzungs‘- und Rassenhygiene; ‚Homo Hygienicus‘; Impfstoffentwicklungen; kollektive Todesangst; Pestpolitik; volksmedizinische Praktiken der Pockenimpfung; Quarantäne; magische Reinigungsrituale; der ‚gezähmte‘ und der ‚verwilderte Tod‘

## 1 Einleitung

Seit dem ausgehenden 13. Jahrhundert war Europa von Sturmfluten, Erdbeben, Hagelstürmen, Kältewintern, verregneten oder dürrer Sommern, Heuschreckenplagen, Fluss- und Meeresüberschwemmungen infolge des Klimawandels der Kleinen Eiszeit erfasst. Die gehäuften Naturkatastrophen lösten Ernteaufschläge aus, und aufgrund der an Eigenbedarf orientierten, wetterabhängigen Getreidewirtschaft verursachten sie gleich zu Beginn des 14. Jahrhunderts eine der schlimmsten mittelalterlichen Hungersnöte (1315–1318). „Mit diesem Donnerschlag beginnt das tragische 14. Jahrhundert“ (Le Goff 1965, 285), kommentiert Jacques Le Goff (1924–2014) diese Ernährungskrise. Damit brach in Europa eine Zeit an, die von traumatischen Erfahrungen durch Hunger, Krankheit und Tod geprägt war. Über vierhundert Jahre sollte die europäische Bevölkerung von den Auswirkungen der Kleinen Eiszeit mit Höhepunkten im 14. und 17. Jahrhundert (vgl. Fagan 2001, 193–213) sowie der in regelmäßigen Abständen grassierenden Pest heimgesucht werden, die etwa jede zweite Generation traf.<sup>1</sup>

### Ein apokalyptisch anmutender *circulus vitiosus* von Natur-, Hunger- und Pestkatastrophen im 14. Jahrhundert

Nicht zuletzt hatte die extreme Schwächung der im Zuge der Hungerjahre seuchenanfällig gewordenen Bevölkerung die Voraussetzungen für den größten Pestausschlag des Mittelalters geschaffen: Ab 1348 verursachte diese Epidemie ein etwa vier Jahre andauerndes Massensterben. Schätzungen zufolge fiel zwischen 1348 und 1352 mindestens ein Viertel der europäischen Bevölkerung der Pest zum Opfer. Auch erschütterten mehrere Erdbeben weitere Teile Europas, und in den 1370er Jahren kam es erneut zu Hungersnöten sowie Seuchenzügen.

Dieser apokalyptisch anmutende *circulus vitiosus* von Natur-, Hunger- und Pestkatastrophen versetzte die Bevölkerung in einen Zustand kollektiver Todesangst. Gefühle der Verlassenheit, Verzweiflung und Trauer begannen den Alltag der Menschen zu dominieren. Zudem forcierte die Spirale der Angst und eine daraus resultierende Tötungsbereitschaft unter der Maxime, „die niedrigste Form des Überlebens ist die des Tötens“ (Canetti 1980, 249), Kriegs- und Gewalteskalationen vor allem im 14. und 17. Jahrhundert (z. B. Juden- und Hexenverfolgungen, Hinrichtungsexzesse). Erfahrungen mit Mord, Hunger, Pest und Klimakatastrophen verschmolzen miteinander (vgl. Schulte 1998, 65; Zinn 1989). Bei der Suche nach Wegen

<sup>1</sup> Vgl. Dinges 1995, 82. Ausführlich für das Folgende Bergmann 2015, 31–89; Delumeau 1985.

aus diesem traumatischen Erleben stand die Umwandlung von Angst in die Herstellung von neuen Ordnungs-, Wissens- und spirituellen Sicherheitssystemen im Zentrum. So datieren Historikerinnen wie z. B. Élisabeth Carpentier den Beginn der Moderne schon in das 14. Jahrhundert, als verdichtete Todeserfahrungen zum Auslöser für eine seelische Wandlung der europäischen Bevölkerung wurden: „das Konzeptionsjahr des Menschen der Neuzeit war das Jahr 1348, das Jahr der ‚schwarzen Pest‘“ (Friedell 1989, 63; vgl. Carpentier 1962, 1081).

Im Folgenden werde ich gesellschaftliche Veränderungsprozesse nachzeichnen, bei denen der Versuch, die übermächtig gewordene Todesangst zu reduzieren und ein Sicherheitsgefühl im Alltag zurückzugewinnen, ausschlaggebend waren. Dabei konzentriere ich mich auf die gegen die Pest eingesetzten Reinigungspraktiken, die aus der Logik des magischen Denkens entwickelt wurden, ebenso auf den über Jahrhunderte vor der Entstehung des modernen Staates und des Gefängnisses verhängten Ausnahmezustand: die Quarantäne und das Lazarettlager. Beide Instanzen sollten für den Konstitutionsprozess der Moderne und den im 19. Jahrhundert eröffneten Hygienesdiskurs in seinem Zusammenspiel mit medikalisierten Klassifikationsprinzipien wegweisend werden.

Maßnahmen der Seuchenabwehr waren durch zwei Merkmale gekennzeichnet: Zum einen bot die Isolationspolitik der christlichen Gemeinschaft durch die im sozialen Leben physisch und mental errichteten Mauern das Gefühl kollektiver Sicherheit. Dieses wurde umso mehr gefestigt, als in Pestordnungen der seuchenverdächtige Personenkreis auf die jüdische Bevölkerung, Bettler:innen, vagabundierende Menschen sowie Sinti und Roma eingeeignet und deren Verfolgung im Sinne eines ‚Seuchenschutzes‘ instruiert wurde. Zum anderen verursachten die gewaltsam durchgesetzte, strikte Isolation von Kranken und Sterbenden in Pestlagern und das gegen alle Regeln der vormodernen Sterbeordnung verstoßende Verscharren der Toten in anonymen Massengräbern tiefgreifende Traumata.

Nach einem kurzen Streifzug durch die Geschichte der vormodernen Seuchenpolitik beleuchte ich die Frage, wie die transgenerationellen Traumatisierungen sowie die kollektive Todesangst in das Leitbild des *Homo Hygienicus* eingegangen und im kulturellen Gedächtnis<sup>2</sup> der Moderne virulent geblieben sind.

<sup>2</sup> Jan Assmann hat 1992 eine historische Theorie des kulturellen Gedächtnisses vorgelegt und sich dabei auf kulturwissenschaftliche Ansätze bezogen, die im beginnenden 20. Jahrhundert von Aby Warburg und Maurice Halbwachs unter dem Begriff „kollektives“ (Halbwachs: *mémoire collective*) bzw. „soziales Gedächtnis“ (Warburg) entwickelt worden waren. Vgl. Assmann 1992, 34ff., 133ff.

## 2 Die Sprengung des sozialen Lebens und Maßnahmen zur Verdrängung der Toten

Über das Jahr 1348 schrieb der italienische Humanist Francesco Petrarca (1304–1374) an seinen Bruder Gherardo:

*„wäre ich doch nie geboren worden oder früher gestorben! Was veranlaßt mich, diesen Wunsch zu äußern, der deiner Meinung nach nur im höchsten Greisenalter gerechtfertigt erscheint? O würde ich dieses niemals erreichen! Erlebe ich es aber, so fürchte ich, deshalb nicht längere Zeit zu leben, sondern [nur] länger zu sterben“.* (Zit. n. Bergmann 2015, 40)

Als prominenter Zeitzeuge der Natur- und Pestkatastrophen des 14. Jahrhunderts schilderte Petrarca aus der Sicht eines Überlebenden die damals zum Alltag gewordene Verzweiflung, Angst und Trauer. Unter dem Einfluss seiner Erfahrungen mit dem Massensterben entwickelte er einen regelrechten Einsamkeitskult. Damit prägte Petrarca den für den Humanismus des 14. Jahrhunderts kennzeichnenden endzeitbewussten Individualismus. „Die Pest schafft Einzelwesen, Individuen, ohne ihnen doch Einzigartigkeit zu verleihen“ (Gronemeyer 1993, 11), so skizziert Marianne Gronemeyer das Lebensgefühl in Zeiten der Pest.

### Ein endzeitbewusster Individualismus im 14. Jahrhundert

Die Pest versetzte die europäische Bevölkerung zwischen dem 14. und 18. Jahrhundert in einen Zustand der Angst und des Schreckens. Sie riss Menschen aus ihrer gewohnten Lebensweise, löste die Familienbande auf, Arbeitsbedingungen änderten sich von einem Tag auf den anderen, und die spätmittelalterliche Gesellschaft wurde aufgrund der Fluchtbewegungen aus Krisengebieten mobil.

Mit jedem Pestausbruch begann diese Krankheit alle sozialen Sphären der Überlebenden zu dominieren. Der Autor des Robinson-Crusoe-Romans Daniel Defoe (1660–1731) hinterließ ein Zeugnis seiner traumatischen Kindheitserfahrungen während der Pest in London (1665/66):

*„Menschen, die in der Hitze des Fiebers oder in der Pein ihrer Geschwülste [...] außer sich gerieten, [...] wahnsinnig wurden [...], sich zum Fenster hinausstürzten, sich erschossen [...]; Mütter, die im Irrsinn ihre Kinder mordeten [...], manche, die ohne jede Ansteckung, nur aus Schreck und*

*Bestürzung starben; andere, die das Entsetzen in den Schwachsinn [...] trieb [...]. Manche brachen auf die Straße auf, nackt, [...] und wenn sie nicht durch Wachmänner [...] aufgehalten wurden, stürzten sie sich ins Wasser“.* (Defoe 1996, 111–112)

Der übermächtig gewordene Tod sprengte das soziale Leben. Auch die Sorge um sterbende Menschen und die gängigen Bestattungspraktiken mussten abrupt aufgegeben werden. 1602 notierte ein Königsberger Chronist:

*„Totengräber‘ erlahmen bei ihrer Arbeit. Massengräber werden vor den Toren ausgehoben [...]. In den Stadthöfen zimmern die Tischler Särge im voraus [...]. Die Stadt gleicht einem weiten Krankenhaus, erfüllt von Toten und Sterbenden, von den jammernden Hinterbliebenen.“* (Zit. n. Sahn 1905, 22–23)

In der vormodernen Kultur hatten das Sterben und die Beerdigung wie die Geburt und Hochzeit den Rang eines öffentlichen Ereignisses und waren aufgrund ihrer hohen sozialen Bedeutung in aufwändige Zeremonien eingebettet. Sterberitualen und der gemeinschaftlich zelebrierten Vorbereitungsphase auf den Tod wurde ein genauso großer Stellenwert beigemessen wie den Bestattungsbräuchen selbst. Das Sterbezimmer verwandelte sich in einen öffentlichen Raum. Man zündete Kerzen an, die Familie, Nachbarn und der Priester versammelten sich um den todgeweihten Menschen (vgl. Ariès 1982, 181–189). Auch der Kontakt und die symbolische Kommunikation mit den Verstorbenen waren vertraute, integrale und unverzichtbare Bestandteile des Lebens. Die Verbundenheit mit den ‚eigenen Toten‘ spiegelte sich in der Bettung der Gräber auf dem Friedhof am Kirchplatz wider. Er bildete einen Mittelpunkt des gesellschaftlichen Lebens und diente als öffentliche Begegnungsstätte, wo auch gehandelt wurde und wo Tänze oder Turniere stattfanden.

### 3 Der ‚verwilderte Tod‘

Philippe Ariès (1914–1986) hat die vormoderne Sterbeordnung unter dem Begriff „der gezähmte Tod“ (Ariès 1982, 13–43) analysiert. Er beobachtet eine beginnende Erosion dieser Ordnung seit Ende des 16. Jahrhunderts, als Pestreglements die Verlagerung der Toten an die Peripherie von Dörfern und Städten verfügten. Bei jedem Seuchenausbruch wurden religiöse Rituale sowie symbolische Kommunikationsformen, die mit einem phy-

sischen Kontakt zu den Verstorbenen verbunden waren, strengstens verboten. Sämtliche Bestattungsbräuche wurden abrupt untersagt und durch anonyme Massenbegräbnisse ersetzt. So verlor der Leichnam in Pestzeiten seinen sakralen Status.

### In Pestzeiten verlor der Leichnam seinen sakralen Status.

Für die Beerdigung der Toten verpflichtete man sogenannte Pestknechte oder -kerle aus gesellschaftlichen Randgruppen. An sie wurde die heikle Aufgabe delegiert, die Verstorbenen von der Gemeinschaft zu trennen und jeglichen familiären Kontakt zu den Toten zu unterbinden. Diese Praxis und die meist nächtlich durchgeführte Bestattung im Massengrab erzeugten durchaus real begründete Ängste, aber auch Legendenbildungen über die Gefahr, noch lebendig unter die Leichen zu geraten. In den Annalen der Mark Brandenburg heißt es:

*„In den Pesten [...] wurden die Menschen [...] des Begrabens müde: man nahm nicht allein die Todten, sondern auch, um sich die vielen Fuhren [...] zu ersparen, selbst die mehr für Hunger als Pest entkräftete Lebendige, so noch hätten errettet werden können, mit, und warf sie nebst den Todten zusammen in [...] große Gruben, und ließ sie darin umkommen, oder verscharrete sie lebendig.“ (Zit. n. Bergmann 2015, 48)*

Auch geht das Lied *O Du lieber Augustin* auf den Wiener Bänkelsänger Augustin zurück, der während der Pest in Wien (1679) in einem Massengrab aus einem Alkoholrausch erwachte.

Die von der Obrigkeit über Jahrhunderte hinweg angeordnete Verbannung der Toten und nicht zuletzt die Furcht vor einem eigenen anonymen Begräbnis waren vermutlich ausschlaggebend für die im 18. Jahrhundert sich ausbreitende Taphephobie – die panische Angst, lebendig begraben zu werden. Aus der Furcht vor diesem bedrohlichen Irrtum gingen nicht nur neue Bestattungspraktiken mit ausgeklügelten Techniken, wie z. B. an Gräbern installierte Alarmklingeln zur Rettung bestatteter Scheintoter, hervor. Auch forcierten solche Ängste den Medikalisierungsprozess des Todes. So wurden seit Ende des 18. Jahrhunderts Mediziner für die Feststellung der Todeszeichen vor dem Begräbnis zuständig und eine Leichenschau obligatorisch. Auch die Architektur von Friedhöfen war nunmehr nach hygienischen, von Ärzten entwickelten Kriterien neu zu gestalten (vgl. Koch 1990, 48–68).

Diese Veränderungen markieren eine Zäsur in der kulturellen Beziehung zum Tod. Mit der Auslagerung der Friedhöfe setzte eine neue Ära im Umgang mit Sterbenden und Toten ein, die Ariès als ‚Verwilderung des Todes‘ kennzeichnet.

Ein Mensch, der in seinem Sterbebett einsam an Monitore, Schläuche und Apparate angeschlossen liegt, um den Todeszeitpunkt bis zur letzten Sekunde hinauszuschieben, bildet laut Ariès einen Höhepunkt des ‚ins Gegenteil verkehrten Todes‘ durch seine ‚totale Medikalisierung‘ (Ariès 1982, 747). Doch seit Ende des 20. Jahrhunderts haben die Hospizbewegung und die daraus hervorgegangene Palliativmedizin einen Richtungswechsel hin zu einer Sorge um sterbende Menschen auch auf Intensivstationen bewirkt (lat. *palliare*: ‚mit einem Mantel umhüllen‘). Die palliativ-hospizliche Kultur postuliert unter der Maxime einer ‚existenziellen Solidarität und Mitleidenschaft‘ (Heller/Kipping 2006, 42) die Bejahung des Lebens bis zuletzt. Sie umfasst einen fürsorglichen, schützenden Umgang mit Menschen am Ende ihres Lebens und konzentriert sich auf die besonderen sozialen, spirituellen, physischen Bedürfnisse und Nöte von Sterbenden sowie auch ihrer Angehörigen. Zudem verpflichten inzwischen Patientenverfügungsgesetze und Richtlinien für die Therapie von Menschen mit einer infausten Prognose zu einer palliativen, leid- und schmerzlindernden Behandlung, so dass die Unterdrückung des sich ankündigenden Sterbeprozesses durch eine maximalinvasive Intensivtherapie den Tatbestand einer Körperverletzung erfüllen kann.

Entgegen palliativen Leitlinien erfuhr 2020 das ‚verwilderte Sterben‘ eine neue Zuspitzung auf Intensivstationen und in Altenpflegeheimen in dem abgeschotteten, desinfizierten ‚Corona-Tod‘. Die palliativ-hospizliche Kultur musste zugunsten der hoch vergüteten und technisierten, invasiven Behandlungsform ECMO (extrakorporale Membranoxygenierung) weichen: Eine in Deutschland zwischen Februar und Dezember 2020 durchgeführte Studie ermittelte eine Sterberate der mit dieser Lungenmaschine behandelten Covid-Patient:innen in Höhe von 73 Prozent (vgl. Bein u. a. 2022, A 126). Intensivmediziner:innen forderten anlässlich der von ihnen beklagten markant hohen Mortalität ‚eine kritische Reflexion‘ und ‚Überprüfung [...] der ECMO-Therapie‘ (Bein u. a. 2022, A 126, 128), zumal ihre Anwendung für ‚die Betroffenen und Angehörigen [...] akutes und schweres Leid‘ (ebd.) bedeuten kann.

Doch im Corona-Diskurs gingen nicht nur palliative Grundsätze für die Therapie von schwerstkranken Covid-Patient:innen mit einer infausten Prognose schlagartig verloren. Vielmehr wurde er von Kriegsmetaphern im

Zuge des stellenweise so erklärten „Corona Blitzkrieges“ (Ahuja 2020) geprägt (vgl. Bein u. a. 2022; Kearns 2021). Entsprechend war die Debatte um überfüllte Intensivstationen von dem permanenten, angsteinflößenden Vorgriff auf die Triage beherrscht – ein aus der militärischen Medizinethik stammendes Selektionskonzept für die Therapie bzw. das unbehandelte Liegenlassen bei einem massenhaften Aufkommen von verletzten oder kranken Menschen.

Zudem isolierte man die Sterbenden von ihren Familien. Das in Astronautenuniform gegen jede Berührung gerüstete und vermummte intensivmedizinische Personal wurde für die letzte Abschiednahme zuständig. Unter Einhaltung der hygienischen Vorschriften packte man die Leichen in schwarze Plastiksäcke (vgl. Benner 2021), und im schlimmsten Fall verbrannte man sie ohne Bestattungszeremonie.

Für die Anfänge des ‚verwilderten Todes‘ war das Massensterben infolge der Pest zwischen dem 14. und 18. Jahrhundert impulsgebend. Die Allgegenwärtigkeit des Sterbens und des Todes wurde abgelöst von einer Allgegenwärtigkeit der Angst vor dem Tod.

#### 4 Magische Reinigungspraktiken der Seuchenabwehr

Die Häuser von Pestkranken und -toten wurden mit einem schwarzen oder weißen Kreuz in X-Form, einem weißen Laken oder mit Strohbindeln gekennzeichnet. Das Kreuz repräsentiert ein interkulturelles Schutzsymbol. In der von der magischen Vorstellungswelt geprägten vormodernen Kultur galten schwarze, weiße oder gelbe Kreuzformen sowie geflochtene Strohbinden als Warnzeichen für Krankheit und Tod. Sie signalisierten einerseits Unreinheit, andererseits wurde ihnen eine schützende Kraft zugesprochen.

#### Die Logik des magischen Denkens als Grundlage für Pestreglements

Dieser magischen Bedeutung entsprechend waren Kreuze und Strohbinden weit verbreitete Sperrzeichen gegen die Pest (vgl. Bergmann 2015, 52–54), und bis heute warnen gelbe Schilder mit schwarzen Kreuzen vor Radioaktivität. Ebenso bildete die Logik des magischen Denkens die Grundlage für die in Pestreglements angeordneten Verbrennungs- und Reinigungsaktionen: Zum Beispiel nutzten 1577 venezianische Behörden die aus seuchenpolitischen Gründen geschlossenen Webereien für die magische Be-

handlung sämtlicher Gegenstände aus Wohnungen, in denen Menschen verstorben waren. Ein ärztliches Gutachten schrieb die einzelnen Schritte zur Bannung der Seuchengefahr in Venedig vor: Zunächst in durch Asche geflossenes Wasser gekocht, waren die Kleidungsstücke in süßem Wasser einzuweichen und mussten anschließend drei Tage in Salzwasser liegen. Während Salz als Mittel der Zerstörung und zur Abwehr von Dämonen verwendet wurde, hat Wasser in Symbolhandlungen verschiedener Kulturen eine reinigende Bedeutung. Asche symbolisiert nicht nur Vergänglichkeit, in Durchgangsriten oder zum Aschermittwoch verwendet man sie auch als Element der Läuterung. Ihre vernichtende Kraft bezieht sich auf den Symbolwert des Feuers: Asche galt als Überrest der Dämonen zerstörenden Flammen und somit als frei von bösen Kräften. Aschenlauge wurde daher als schmutzbeseitigendes Mittel benutzt.

Interessanterweise entsprechen diese magischen Zuschreibungen im Ergebnis auch naturwissenschaftlichen Erkenntnissen. So besitzen Salzwasser sowie starke Hitze eine desinfizierende Wirkung, und Aschenlauge bildet neben Fett eine mögliche chemische Grundlage für die Herstellung von Seife.<sup>3</sup> Aber nicht eine bakteriologische Logik, sondern das Symbolsystem der magischen Vorstellungswelt bestimmte die Pestbekämpfung, bis die vormodernen Reinigungspraktiken bruchlos in die auf naturwissenschaftlichem Wissen fundierte Desinfektionspolitik unter nunmehr hygienischen Paradigmen eingingen.

## 5 Das ‚wilde Denken‘: Magische Erklärungen und volksmedizinische Praktiken der Pockenschutzimpfung

Auch die Ursache der Pest wurde mit den Gesetzen des magischen Denkens erklärt. Im Gegensatz zu unserer modernen Körpervorstellung galt der menschliche Leib nicht als ein nach außen hin geschlossenes System (vgl. Duden 1987, 24). Ausgehend von der kosmologischen Eingebundenheit des Menschen leitete sich diese Körperauffassung von den vier Elementen Wasser, Erde, Feuer und Luft ab, die im menschlichen Leib die Prinzipien des Lebens analogisch widerspiegeln. Krankheit wurde als Ausdruck einer aus der Balance geratenen Mischung der Körpersäfte gedeutet und nicht als Gegenprinzip von Gesundheit, denn das magische Denken schließt *per se* jede polarisierende Setzung aus.

Diese Leibvorstellung ging auch auf die Säftelehre, die Humoralpathologie (lat. *humores*: ‚Säfte‘) des Hippokrates (um 460–375 v. Chr.) sowie

<sup>3</sup> Pflanzenasche, auch als *Pottasche* bezeichnet: Kaliumcarbonat  $K_2CO_3$ .

des spätantiken Arztes Galen (2. Jh. n. Chr.) zurück. Sie bestimmte beinahe zweitausend Jahre lang die abendländische Heilkunde. Aus den auf Analogien beruhenden Zuordnungen wurde die Pest als ein feucht-heißes Phänomen mit überschüssig gebildetem Blut erklärt, das aus der eingeatmeten Luft in den Leib gelangte und dort Fäulnis auslöste. Die infolge von ungünstigen astrologischen Konstellationen und extremen Wetterverhältnissen giftig gewordene Luft – das Miasma (griech. ‚übler Dunst‘) – galt als das eigentlich Todbringende dieser Seuche.

Das magische Denken beinhaltet ein spezifisches Naturverständnis mit einem eigenen kulturellen Zugang zu unsichtbaren Mächten. Es geht von einer mit allem in Verbindung stehenden und alles durchdringenden Beseeltheit von Dingen und Wesen im lebendigen wie im toten Zustand aus. Die Wortableitung von Magie (ahd. *magan*: ‚können‘, ‚vermögen‘, ‚gern haben‘) schlüsselt das im magischen Denken verwurzelte Naturverhältnis präziser auf: Aus den Prämissen eines allumfassenden Verbundenseins und einer beseelten Welt resultiert ein universal von ein und denselben Lebensprinzipien sowie Elementen durchzogenes, sympathetisches (griech. *sympátheia*: ‚mitempfindend‘) Beziehungssystem zwischen Mensch, Natur und Kosmos.

## Ein sympathetisches Beziehungssystem zwischen Mensch, Natur und Kosmos

Zum einen verpflichtet es zu einer Ethik, die für den Umgang mit der Umwelt handlungsanweisend ist und nicht zuletzt auch in der Angst begründet liegt, die als beseelt geltende Natur verzeihe keine Verletzungen und könne Rache üben. Zum anderen leiten sich aus diesem sympathetischen Naturverhältnis Kausalitäten ab, die durch Analogiebildungen hergestellt werden.

*„Wie die Affekte eines Menschen ähnliche bei einem anderen bewirken können, so stellt man sich auch die Dinge der äußeren Welt in Verhältnissen der Ähnlichkeit ‚sympathetisch‘ (‚mitleidend‘) aufeinander einwirkend vor.“ (Harmening 1995, 47)*

Das magische Denken beruht somit auf dem Prinzip der Teilhabe, aus dem sich auch die Behandlungsmethoden in der vormodernen Heilkunde unter dem Gebot von ‚gleich zu gleich‘ erschließen. Auf das Analogiedenken gehen beispielsweise die Homöopathie oder die chinesische Medizin und ihre Fünf-Elemente-Lehre (Holz, Feuer, Metall, Wasser, Erde) zurück.

Claude Lévi-Strauss (1908–2009) hat das vormoderne Naturverhältnis unter dem Begriff „das wilde Denken“ (Lévi-Strauss 1973) analysiert und seinen komplex strukturierten Zugang zur Natur hervorgehoben. Ohne das magische Denken glorifizieren zu wollen, lautet seine Conclusio: Es arbeite „mit den Mitteln der Vernunft und nicht der Affektivität [...], mit Hilfe von Unterscheidungen und Gegensätzen, nicht durch Verschmelzung und Partizipation“ (Lévi-Strauss 1973, 308). Diese Perspektive macht das Phänomen plausibel, warum in der chinesischen Medizin oder der vorrangig weiblichen Heilkunde des vormodernen Europa, aber auch in Indien und im Osmanischen Reich die Pockeninokulation als erfolgreiche Schutzmaßnahme lange vor ihrer schulmedizinischen Anwendung praktiziert wurde.

## Traditionelle Inokulationspraktiken

So war die Ehefrau des britischen Botschafters im heutigen Istanbul Mary Wortley Montagu (1689–1762) von der Pockenprävention durch eine Gruppe „alter Frauen, die auf diesen Eingriff spezialisiert sind“ (zit. n. Foucault 2006, 122, Anm. 6), so überzeugt, dass sie im Osmanischen Reich ihre Kinder gegen die Pocken ‚inokulieren‘ ließ, wie sie 1717 in einem Brief an ihre Freundin Sarah Chiswell mitteilte. Ebenso beschrieb 1747 Voltaire (1684–1778) solche in England traditionellen Inokulationspraktiken und berichtete auch über kaukasische Frauen, die ihren sechs Monate alten Säuglingen einen Schnitt in den Arm ritzten, um in die Öffnung ein Sekret der Pockenpustel zu geben (vgl. Eckart 2016, 2–4; Boylston 2012; Jütte, 2020).<sup>4</sup> Michel Foucault (1926–1984) hebt hervor, dass die Rezeption der vormodernen Impfmethode durch die Schulmedizin zu einem Zeitpunkt erfolgte, als ihre Wirkung den anwendenden Ärzten noch große Rätsel aufgab, denn sie erschloss sich nicht aus der anatomischen Methodologie und dem Denkstil der damaligen medizinischen Theorie.

*„Die Praxis und der Erfolg von Variolation [Übertragung des Inhalts der Pockenpustel] und Vakzination waren in den Begriffen der zeitgenössischen medizinischen Rationalität undenkbar.“ (Foucault 2006, 91; vgl. auch 122, Anm. 5)*

<sup>4</sup> Vgl. Sammlung verschiedener Briefe des Herrn von Voltaire die Engländer und andere Sachen betreffend. Jena 1747, 11. Brief, 34–37: [http://www.welcker-online.de/Texte/Voltaire/Briefe\\_Engl/briefe\\_england.pdf](http://www.welcker-online.de/Texte/Voltaire/Briefe_Engl/briefe_england.pdf) [01.03.2022].

Vielmehr übernahm die moderne Medizin seit Ende des 18. Jahrhunderts das in der Volksheilkunde erfolgreich angewandte analogische Prinzip der Pockenbekämpfung und machte es zur Grundlage der weiteren Seuchenprävention.

Erst in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts begann die experimentelle Bakteriologie mit ethisch heiklen Infizierungs- und Immunisierungsversuchen an Tieren und auch an Menschen aus der Armutbevölkerung in Krankenhäusern, Gefängnissen, psychiatrischen Anstalten und Kolonialgebieten (vgl. Bergmann 2015, 223–256). So wurde in den 1890er Jahren, lange nachdem die Pest aus Europa verschwunden war, das Pestbakterium identifiziert und erste Impfxperimente von dem russischen Bakteriologen Waldemar Mordecai Wolff Haffkine (1860–1930) an Häftlingen eines Zuchthauses in Bombay durchgeführt (vgl. Bergmann 2015, 369, Anm. 76). Der bakteriologische und mikrobiologische Erkenntnisstil läutete eine neue Ära der Seuchenbekämpfung ein.

## 6 Trennungen: Die Quarantäne und das Pestlazarett

Seit den ersten Pestzügen im 14. Jahrhundert entwickelte die Obrigkeit ein seuchenpolitisches Schema der Einschließung von Seuchenkranken und -verdächtigen – eine zuvor nicht gekannte Art sozialer Ausstoßung, Enteignung und Gefangenschaft.<sup>5</sup> Wie man schon die Totengräber aus randständigen Gruppen rekrutierte, engagierte man für die Isolation und Versorgung sterbender Menschen vorwiegend Personen aus dem Milieu der ‚classe dangereuse‘. Während der Pest in Venedig 1575/1577 wurden z. B. alle Bordelle aufgelöst und die Frauen zur Zwangsarbeit im Pestlager verpflichtet. In gleicher Weise griff man auf Menschen aus dem fahrenden Volk zurück: Ausgerechnet Personen, die gesellschaftlich geächteten Randgruppen angehörten, hatten Pestkranke in Häftlinge zu verwandeln, abzutransportieren, zu bewachen und zu versorgen.

### Soziale Ausstoßung von Seuchenkranken und -verdächtigen

Die Quarantäne, die erst im 17. Jahrhundert unter diesem Namen kursierte und die Einschließung von genau vierzig Tagen (franz. *quarantaine*: ‚vierzig Tage‘) vorschrieb, verhängten erstmals 1384 Behörden der Hafenstadt Marseille. Sie hatte die Funktion, den Handel zu kontrollieren und eine magische Reinigung von Sachen und Menschen vorzunehmen. Auch die Frist von vierzig Tagen geht auf die magische Zuschreibung dieser Zahl zurück. Sie spielte in alten medizinischen sowie religiösen Vorstellungen über Reinheits-, Erneuerungs- und Wandlungsprozesse eine besondere Rolle, so in der jüdischen und islamischen Mystik oder im Alten und Neuen

<sup>5</sup> Zur Pestpolitik vgl. z. B. Sticker 1908; Rodenwaldt 1953; Bulst 1985; Bergdolt 1995; Vasold 2008; Wolff 2021.

Testament. Der vierzigste Tag markierte das Ende einer akuten Krankheit. Ebenso kommt der Zahl Vierzig eine magische Bedeutung zu, z. B. in der Wüstenwanderung der Israeliten (Num 32,13) oder bei der Dauer der Sintflut (Gen 7,17).

Seit etwa 1400 wurden Quarantänemaßnahmen auch in Italien üblich. Man lüftete, räucherte, wusch die Waren der Reisenden und setzte sie nach vorgeschriebenen Zeiten Regen, Wind und Sonne aus. Quarantänebestimmungen ordneten die Errichtung von Stadt- und Landesgrenzen an, wo der Handel überwacht, Reisende und mobile Gruppen mit Gesundheitspässen kontrolliert oder zurückgewiesen wurden. Eine Auflistung z. B. der Körperstatur, Augen- und Haarfarbe sowie die Beschreibung der Kleidung dienten der Identifizierung. Somit forcierte die Pest die Ausdifferenzierung moderner Staatlichkeit in Europa – und nicht zuletzt auch die Entstehung des Personalausweises (vgl. Bergmann 2015, 55ff.; Groebner 2004, 125ff.). Neben der Quarantäne entstand das Lazarett (älteres Italienisch: *lazzaro*, ‚aussätzig‘). Es hatte die Funktion, bereits erkrankte Menschen zu isolieren. In Mailand wurde 1488 das erste Lazarett aus Stein errichtet. Seine Architektur deutet den Gefängnischarakter an: Es war als rechteckiger Hof mit insgesamt 269 Einzelzellen angeordnet. Die Internierung kam einem Todesurteil gleich. Kranke und Pestverdächtige wurden diskret, möglichst vor Sonnenaufgang, abtransportiert und häufig bis zu ihrem Tode, teilweise ohne ausreichende Nahrung, in die außerhalb der Stadtmauern oder auf Flussinseln gelegenen Lazarette gepfercht. Daniel Defoe beschrieb die Gewalt gegen Kranke und Sterbende, z. B. wie

*„Pfleger und Pflegerinnen die Seuchenkranken [...] barbarisch behandelten, sie verhungern, ersticken ließen oder mit anderen bössartigen Mitteln ihr Ende beschleunigten, das heißt, sie ermordeten“.* (Defoe 1996, 113)

In Pestzeiten wurden Kirchen, Schulen, Universitäten geschlossen, Zusammenkünfte, Kindstaufen, Hochzeiten verboten und Handelsbeziehungen abgebrochen. Alltagspraktiken standen abrupt im Verdacht der Pestverbreitung und wurden immer konsequenter mit harten Disziplinarstrafen oder gar mit Hinrichtung belegt. 1577 hatte man in Venedig bei Überschreitung des Ausgehverbots mit ewiger Verbannung aus der gesamten venezianischen Region zu rechnen. Auf frischer Tat ertappt, waren Gesetzesbrecher aufzuhängen. In einem Stadtteil Venedigs drohte Frauen und Kindern die Prügelstrafe, wenn sie das Haus verließen. Außerdem wur-

den ‚Schnüffler‘ eingesetzt, um Pestkranke über Nachbarn und Verwandte ausfindig zu machen. So ordneten 1540 Wiener Behörden auf Empfehlung eines Gutachtens der medizinischen Fakultät an, alle Häuser der Stadt nach Pestkranken zu durchsuchen.

Gerichtsprozesse, in denen Menschen wegen der Überschreitung solcher Verbote angeklagt waren, belegen den Widerstand gegen die Isolationspolitik. Pestkranke wurden von Verwandten im familiären Kreis versteckt und gepflegt. Über Bestechungen versuchten Angehörige, Begräbnisse in geweihter Erde auf dem Kirchplatz zu ermöglichen. Samuel Pepys (1633–1703) berichtete über einen Mann, der während der Pest in London (1665) verklagt wurde, denn er hatte sein einziges noch lebendes Kind aus einem

*„verseuchten Hause in London weggeholt [...]. Es ist das Kind eines Sattlers, der alle anderen Kinder schon begraben mußte; so nahm es ein Freund splitternackt in Empfang, wickelte es gleich in neue frische Tücher und brachte es nach Greenwich.“ (Pepys 1931, 284)*

Gegen den Schrecken der Pest formierte sich ein System, das selbst wiederum Angst einflößte. Die Politik der Absonderung, Überwachung und Gefangennahme von potenziellen Seuchenverbreiter:innen konnte soweit eskalieren, dass Menschen während der Pest in Mailand 1630 sich nur mit einer Pistole bewaffnet auf die Straße trauten, um sich vor drohenden Pestverdächtigungen zu schützen. Ausgehverbote erzeugten neue Ängste vor drakonischen Strafen, aber gleichzeitig auch das Gefühl, gegen die Pest effektiv zu handeln.

Die Politik der Absperrung nach innen und außen erwies sich als Teufelskreis, denn die Grenzen zwischen Prävention und Isolation von Pestverdächtigen, schon angesteckten Menschen, Höfen, Dörfern, Städten und Regionen waren fließend, zumal über Jahrhunderte Pestreglements die Bevölkerung auch zum Ortswechsel animierten. ‚Fliehe bald, fliehe fern, komme spät wieder‘ wurde sprichwörtlich und verweist auf die Paradoxie der Pestpolitik.

## 7 Die Militarisierung der Pestbekämpfung

Pestausbrüche, Hungersnöte und damit einhergehende ökonomische Krisen bewirkten eine Mobilität von neuem Ausmaß. Die wachsende Zahl von ‚Fremden‘ wurde für die chaotisierenden Veränderungen zu einem Be-

gleitphänomen und war verbunden mit einem allgemeinen Einstellungswandel gegenüber umherziehenden bettelnden Menschen. Die behauptete Kausalbeziehung von Armut, Bettelei und Pest schlug sich in Pestreglements nieder und wurde somit auch im öffentlichen Bewusstsein verankert. So schrieb die Preußische Pestordnung von 1602 vor, die Armen sollten „gantzlich von der Stadt abgeschaffet werden“ (Ermländische Pestordnung 1602, 121). Mit derselben Begründung wurden auch Einlassverbote für Roma und Sinti verhängt (vgl. z. B. Pestreglement 1709, 139). 1680 war in Berlin auf Bettler:innen und ‚Zigeuner‘<sup>6</sup>, die sich der Stadt näherten, kurzerhand zu schießen (vgl. Bergmann 2015, 63–64).

Wie man nicht sesshaften Menschen, vermeintlichen Hexen, Sinti und Roma einen exponierten Part in der Seuchenverbreitung zuschrieb, finden sich in Pestordnungen des 17. und 18. Jahrhunderts ebensolche Zuschreibungen gegenüber der jüdischen Bevölkerung. Nachdem sie schon im 14. Jahrhundert für die Pest verantwortlich gemacht und die größten Judenpogrome vor dem Holocaust organisiert worden waren, blieb der christliche Antijudaismus ein fester Bestandteil der Pestpolitik in Europa.

## Der Versuch, den Tod als Mord zu bekämpfen

Dass man sich nur gegen bestimmte Menschen verschwor, entsprach vermutlich dem Bedürfnis, dem Rätsel des Todes auf die Spur kommen zu wollen. Thomas Macho erklärt dieses Phänomen: „Gegen Mörder kann man sich schützen, gegen ein dunkles und fremdes Verhängnis nicht. Die Deutung des Todes als Mord verdrängt Schlimmeres“ (Macho 1987, 50). Die Mordlogik, die der Pest zugrunde gelegt wurde, verwandelte Ohnmacht in eine gesellschaftliche Handlungsfähigkeit. Die Personalisierung des Unheils versprach das Ende der Seuche durch die verhängnisvolle Verfolgung und Exekution seiner vermeintlichen Verursacher:innen (vgl. Delumeau 1985; Kittsteiner 2006, 103–128).

Seit Mitte des 17. Jahrhunderts setzte ein Militarisierungsprozess der Seuchenpolitik ein. Die Pest wurde zunehmend als Kriegsgegnerin bekämpft, und man errichtete in Nord- und Südeuropa temporäre Militärkordons (z. B. 1647 in Spanien, 1668 rund um Paris, 1680/1682 entlang der Elbe in Niedersachsen). Die schon im 16. Jahrhundert entstandene Grenze der Habsburgischen Regionen zur Abwehr von Raubzügen aus dem Osmanischen Reich (vgl. Pöll 2013) wurde im 18. Jahrhundert zu einem über 1900 Kilometer langen Militärkordon für die militärische Absperrung gegen die

<sup>6</sup> Hier als historischer Quellenbezug verwendet.

Pest ausgebaut. Er bestand aus Bauernsoldaten, Quarantänebeamten und Ärzten (vgl. Lesky 1957, 82–83; Briese 2003, 245).

Dieser Kordon repräsentierte die größte Landquarantäne Europas. In Semlin, das einen Knotenpunkt der Warenzirkulation von Konstantinopel nach Wien bildete, wurde 1754 eine Quarantänestation als Musteranstalt etabliert. ‚Reinigungsknechte‘ räucherten Reisende, Tiere und Handelsgüter. Ärzte untersuchten täglich die in Quarantäne genommenen Menschen, die man teilweise bis zu drei Monate isolierte. Architektonisch stellte diese Institution eine Mischung aus einer militärischen Anlage, einem Zuchthaus und einem Konzentrationslager dar.

*„Eine vier Meter hohe Mauer umgab das Anwesen [...], die Passanten [wurden] entkleidet, geräuchert und in Klausur gebracht, sechs bis zehn Frauen und Männer in einem Raum, zusammen mit einem Diener.“*  
(Köster-Lösche 1995, 26)

Semlin sollte zum Vorbild aller zukünftigen Quarantäneeinrichtungen werden – im Habsburger Reich auch als ‚Kontumazstationen‘<sup>7</sup> bezeichnet. Die Medizinhistorikerin Eva Lesky beschreibt die Ordnung dieses Isolationsystems:

*„Der Reisende [...] betrat die Station durch das Tor im exponierten Bezirk und verließ sie gereinigt durch das gegenüberliegende Tor im nicht-exponierten Bezirk. Dazwischen lag als erstes Erlebnis jenes der Befragung durch den Kontumazdirektor und der [...] Visitation durch den Kontumazarzt. [...] Waren die Ankommenden frei von Pestmerkmalen befunden worden, dann wurden sie auf eine bestimmte Frist [...] in einer kleinen Wohnung, Kolybe genannt, mit einem exponierten Reinigungsdienstler eingeschlossen. Eine solche Kolybe [...] war wieder durch eine [...] Mauer von der Nachbarkolybe getrennt. [...] [H]itzeunempfindliche Gewebe ebenso wie Briefe kamen in die Erhitzungs- und Räucherungskammer, in der man sie je nach Art des Gewebes entweder durch Erhitzung [...] oder durch Räucherung mit Schwefel-, Chlor- oder salpetersauren Dämpfen desinfizierte.“* (Lesky 1957, 94–95)

Die Internierten wurden täglich ärztlich untersucht und durften nur zu bestimmten Zeiten in den Hof treten.

Seit dem 18. Jahrhundert begann eine Ausdifferenzierung der Desinfektionspolitik (vgl. Sarasin u. a. 2007). So setzte man in Preußen hierarchisch organisierte Hygienetrupps ein. ‚Reiniger‘ – in Österreich auch ‚Aussäuberer‘ oder ‚Ausreiber‘ genannt (vgl. Schretter 1982, 343) – wurden nach

<sup>7</sup> Lat. *contumacia*: ‚Trotz‘, ‚Unbeugsamkeit‘; österr.: ‚Quarantäne‘ im Sinne ‚der Ausbreitung von Seuchen Trotz bieten‘.

jedem Pestzug aktiv. Die ‚Putztruppe‘ hatte zugenagelte Häuser und Wohnungen aufzubrechen, zu säubern, auszuräuchern, zu lüften, das überlebende Vieh ins Freie zu treiben und es in fließenden Gewässern zu waschen. Wurden noch in der Ära der Aufklärungsmedizin vormoderne Lehren und Praktiken weiter tradiert, so blieben auch in der Pestbekämpfung dieser Zeit die Symbole und Rituale der magischen Vorstellungswelt gebräuchlich. Zum eigenen Schutz sollten alle ‚Reiniger‘ solche Arbeiten mit einem mit Butter oder Wacholdermus bestrichenen Brot im Mund verrichten. Denn Butter, Brot, Wacholderbeeren und fließendem Wasser wurden apotropäische Kräfte zugesprochen. Wegen der pestanalogen blauschwarzen Färbung der Beere sowie des weißen Kreuzes der Wacholderblüte kam diese Pflanze als Schutzmittel gegen die Pest in Betracht (vgl. Bergmann 2015, 69).

## Ein über Jahrhunderte eingeübtes System der Seuchenabwehr

Bis zum frühen 20. Jahrhundert war ein Quarantänensystem zur Seuchenabwehr etabliert worden, das den Ausnahmezustand organisierte. Drohte die Seuchengefahr, wurde im Landesinneren, an Grenzen und in Häfen die über Jahrhunderte eingeübte Seuchenpolitik abrupt aktiv: Anzeigepflicht bei medizinischen, polizeilichen und militärischen Behörden; Markierung und Absperrung von Häusern und Wohnungen Seuchenkranker; Absonderung von seuchenverdächtigen und kranken Menschen; Inspektion und Säuberung der Wohnstätten durch Desinfektionskolonnen; Beschränkungen der Schifffahrt, des Handels, Schulbesuchs und öffentlichen Lebens; reglementierte Bestattungsweisen von Seuchentoten; Verkündung von Strafvorschriften und Verfolgung von Vergehen gegen Desinfektionsordnungen.

## 8 Die Geburt des ‚Homo Hygienicus‘

Das über Jahrhunderte staatlich organisierte Überwachungs- und Isolationsystem schuf wesentliche Voraussetzungen für den in der entstehenden Moderne auf vielen gesellschaftlichen Ebenen erfolgten Militarisierungsprozess, in dem die Kooperation von Medizin und Hygienepolizei eine zentrale Rolle spielen sollte (vgl. Dinges 1995, 74ff.; Briese 2003, 242ff.). Pestreglements hatten einen Raum erzeugt, der „zu einem Netz von undurchlässigen Zellen“ (Foucault 1977, 251) erstarrte, so Foucault: „Jeder

ist an seinen Platz gebunden. Wer sich rührt, riskiert sein Leben: Ansteckung oder Bestrafung.“(Ebd.) Die Seuchenpolitik brachte schließlich „das kompakte Modell einer Disziplinierungsanlage“ (Foucault 1977, 253) hervor, die „Erfindung der positiven Machttechnologien“ (Foucault 2003, 69) und, wie Foucault analysiert, den „Traum von einer disziplinierten Gesellschaft“ (Foucault 1977, 255).

Für die rigorose Durchsetzung dieses neuartigen Machttypus hatten die im kollektiven Gedächtnis verankerten Pestordnungen allen Vorschub geleistet: Nach dem autoritären Vorbild des soldatischen Drills kamen Methoden für das Produktivmachen eines „gelehrigen Körpers“ (Foucault 1977, 173–292) durch seine massenhafte Umwandlung in einen homogenisierten, gehorsamen Maschinenkörper in Schulen, Fabriken, Gefängnissen, Zuchthäusern und schon seit dem 17. Jahrhundert im Militär zur Anwendung – jene Institution, die mit der Einführung der Allgemeinen Wehrpflicht seit Anfang des 19. Jahrhunderts die Funktion einer schichtübergreifenden Sozialisationsinstanz zur Einübung ‚soldatischer, heroischer Männlichkeit‘ übernehmen sollte.

### Traumatisierungen durch kollektive Erfahrungen mit dem Massensterben

Eine der zentralen Triebfedern für die Herausbildung der autoritären, militarisierten Gesellschaftsform westlicher Industrieländer dürften die tiefgreifenden Traumatisierungen durch die kollektiven Erfahrungen mit dem Massensterben sowie der Isolation von Kranken in Pestlagern und dem Massengrab gewesen sein. Bei jedem Seuchenzug wurden sie immer wieder von Neuem belebt und in das kulturelle Gedächtnis eingebrannt. Sie waren schließlich auch impulsgebend für die im 18. Jahrhundert entstandene *Medizinische Policey* (vgl. Frank 1779–1821; Frevert 1984; Labisch 1992, 87–88; Sarasin 2001) und die Geburt des von Alfons Labisch so gekennzeichneten „Homo Hygienicus“ (Labisch 1992): das neue Leitbild des modernen Menschen, der die Todesangsterfahrungen der vergangenen Jahrhunderte verinnerlicht hatte und umso mehr für die kommenden epochalen Krisenentwicklungen der Industrialisierung gewappnet sein sollte. Dieses Idol war in die fortschrittsorientierte, naturbeherrschende, auf endloses Wachstum ausgerichtete industriekapitalistische Arbeitsgesellschaft eingebettet, die auf einem christlich-patriarchal normierten ‚Sicherheits- und Ordnungssystem‘ beruhte. Dabei kam der *Medizinischen Polizey* die Rolle zu, ein umfassendes Instrumentarium für die Handlungsfähigkeit gegen Naturkatas-

tropfen und zur Herstellung sozialer Sicherheit bereitzustellen. Sie wurde zuständig für die naturwissenschaftliche Erforschung z. B. der Hydraulik oder Architektur, um den Wohnungs- und Städtebau zu organisieren. Schließlich hatte die *Medizinische Policey* den Übergang von der Agrargesellschaft zur industriellen Fortschrittsmoderne mit neu hinzukommenden Krankheitsanfälligkeiten infolge der massiv veränderten urbanisierten Arbeits- und Wohnbedingungen zu strukturieren und die hygienische Verhaltensregulierung der Bevölkerung in die Hand zu nehmen. So zählen zu den Begleiterscheinungen dieses Transformationsprozesses: eine unvergleichbar hohe Säuglingssterblichkeit in breiten Armutsschichten; die enorme Massenverelendung in industriellen Ballungszentren; Seuchen, wie z. B. Typhus, Tuberkulose oder Cholera. Die mit dem Professionalisierungsprozess der Medizin verknüpften hygienischen Bestrebungen mündeten in den Ausbau des öffentlichen Gesundheitswesens (z. B. gesetzliche Krankenkasse; Fabrik-, Schul-, Familienhygiene). Das neue Ideal, der ‚Homo Hygienicus‘, war durch einen ‚züchtigen‘, ‚sittlichen‘, ‚sauberen‘ und ‚gesunden‘ Lebenswandel gegen Hunger, Epidemien, Krankheit und Tod gerüstet. Ärzte entwickelten Verhaltensvorschriften für alle nur denkbaren Bereiche des sozialen Lebens und, wie Philipp Sarasin hervorhebt: Hygiene avancierte zu einem „der Zauberworte der Moderne“ (Sarasin 2001, 17).

## 9 Medizinische ‚Reinigungsrituale‘ des ‚Volkskörpers‘: Die ‚Fortpflanzungshygiene‘

Die Hygiene wurde bis zum beginnenden 20. Jahrhundert als Teildisziplin der Schulmedizin unter Titeln wie ‚Soziale Medizin‘, ‚Hygiene‘ oder ‚Sozialhygiene‘ in medizinischen Fachbereichen an Universitäten etabliert. Das Besondere an dem internationalen Hygienesdiskurs dieser Ära war die Verknüpfung der universitären Medizin und Bakteriologie mit einer medikalisierten Perspektive auf sämtliche sozialen Sphären. Zu den im Laufe des 19. Jahrhunderts zugewonnenen Aufgabenfeldern der Hygiene zählte die medizinisch allumfassende Normierung von z. B. Kriminalität, Armut, Arbeitsfähigkeit, ‚Vagabundieren‘, ‚Männlichkeit‘, ‚Militärtauglichkeit‘, ‚Weiblichkeit‘, Prostitution, Mutterschaft, Säuglingspflege, Hausarbeit, Kindererziehung, Geburtenkontrolle, Sexualität.

Im Zuge dieses Medikalierungsprozesses formierte sich seit Ende des 19. Jahrhunderts die rassenhygienische und eugenische Bewegung und

legte einen geschlossenen biologistischen Gesellschaftsentwurf vor.<sup>8</sup> Noch am Vorabend des Ersten Weltkrieges begannen Rassenhygieniker und Eugeniker als Repräsentanten der naturwissenschaftlichen Medizin Einfluss auf die staatliche Debatte um den Geburtenrückgang und die Entwicklung bevölkerungspolitischer Konzepte unter Begriffen wie ‚sexuelle Hygiene‘, ‚Zeugungshygiene‘, ‚Vererbungshygiene‘ oder ‚Fortpflanzungshygiene‘ zu nehmen. Auch hatte die selbst sich zur Avantgarde zählende Eugenik eine große Anziehungskraft auf gesellschaftlich progressive Kräfte – etwa auf die Sexualreformbewegung, sozialistische Ärztebewegung, Reformpädagogik oder die bürgerliche Frauenbewegung (vgl. Bergmann 1992, 85–88).

### Eine erbbiologische Gesellschaftsutopie

Die ‚Fortpflanzungshygiene‘ beinhaltete nichts weniger als eine erbbiologische Gesellschaftsutopie: die Schaffung eines Neuen Menschen in einer von Krankheit und Leid befreiten, homogenisierten Gesellschaft. Über den Weg der medizinischen Selektion waren Menschen, die den physischen und sozialen Normen der Arbeitsgesellschaft oder der christlich-bürgerlichen Sexualordnung nicht entsprachen, in ihrem Patient:innenstatus als ärztlich diagnostizierte ‚Minderwertige‘ aus dem ‚Fortpflanzungsprozess‘ des ‚Volkskörpers‘ zu eliminieren. Zu diesem Zweck erstellten Rassenhygieniker einen Indikationskatalog für Heiratsverbote, Abtreibungen, Sterilisationen, Kastrationen und Internierungen in Lagern durch die sogenannte Asylisierung von z. B. unehelichen Müttern, Bettler:innen, Prostituierten, Kriminellen, genauso wie von Homosexuellen oder Menschen mit psychischen und körperlichen Behinderungen. Exemplarisch für die Verschmelzung von Wissenschaft, Eugenik und medizinischen Normalisierungsstrategien ist das von dem Ordinarius für Sozialhygiene Alfred Grotjahn (1869–1931) und späteren Dekan der Berliner Charité verfasste Standardwerk *Soziale Pathologie* von 1915. Darin schätzt Grotjahn die von ihm so charakterisierte „Armee von Minderwertigen“ auf „ein volles Drittel unserer Gesamtbevölkerung“ (Grotjahn 1915, 486; 487).

Auf Grundlage des Vererbungsparadigmas wurde, so Foucault, ein „Körper der Eltern“, ein „Körper der Vorfahren“, ein „Familienkörper“, das heißt „ein Körper der Vererbung“ (Foucault 2003, 413) konstruiert, um die von Entartungstheoretikern so bezeichnete „Rasse der Degenerierten“ (zit. n. Bergmann 2008, 529) aus der Gesellschaft herauszufiltrieren und sie durch eine unter ärztlicher Direktive angeleitete ‚Rationalisierung der Fortpflanzung‘ zum Aussterben zu bringen. Schließlich ging es in der biopolitischen

<sup>8</sup> 1923 besetzte in Deutschland Fritz Lenz (1887–1976) den ersten Lehrstuhl für Rassenhygiene (München).

Logik um den ‚Schutz des Lebens‘ und die ‚Verteidigung der Gesellschaft‘ (Foucault 1999, 282–311) gegen die als ‚erbkrank‘ klassifizierten ‚Entarteten‘, denen einer der einflussreichsten deutschen Psychiater Emil Kraepelin (1856–1926) unter dem Titel ‚Die Gesellschaftsfeinde (Antisozialen)‘ (zit. n. Bergmann 1992, 135) ein ganzes Kapitel in seinem Lehrbuch (1915) widmete.

Die Vorstellung von einem ‚Volkkörper‘, der sich aus von Eugenikern so charakterisierten ‚gesunden, leistungsfähigen und glücklichen Menschen‘ (zit. n. Bergmann 1992, 118) zusammensetzen sollte, entsprach dem Fortschrittsglauben an das Machbarkeitsphantasma einer von Krankheit befreiten Gesellschaft:

*„Nur wenn [...] soziale Hygiene und Eugenik gleichmäßig in Theorie und Praxis gepflegt werden, dürfen wir hoffen, der Krankheiten einst völlig Herr zu werden. Durch ihre eigene Entwicklung wird sich dann die Pathologie überflüssig gemacht haben.“ (Grotjahn 1915, 528)*

## **10 Die biologische ‚Reinigungsfunktion‘ des Todes: Darwinismus und Rassenhygiene**

Die Rassenhygiene beruhte auf zwei theoretischen Standbeinen: zum einen auf der oben erwähnten psychiatrischen Degenerationslehre, die im Laufe des 19. Jahrhunderts ihre hohe Bedeutung mit der Kernthese gewonnen hatte, Vererbung sei ein Wesensmerkmal beinahe aller Geisteskrankheiten und Wahnsinn wiederum das Ergebnis eines progressiven, die Gesellschaft bedrohenden ‚Entartungsprozesses‘. Mit diesem psychiatrischen Erklärungsmodell schienen soziale Krisenherde erbbiologisch deutbar und entsprechend medizintechnisch bekämpfbar.

Zum anderen bildete die von Charles Darwin (1809–1882) vorgelegte Evolutionstheorie ein zentrales Fundament der Rassenhygiene und Eugenik. Denn Darwin hatte Vererbung und Selektion zu wesentlichen Faktoren des Evolutionsprozesses erklärt und 1859 sein Theoriegebäude vom Daseinskampf, der ‚natürlichen‘ und ‚geschlechtlichen Selektion‘, als Gesetze der Tierwelt vorgestellt: „Aus dem Kampf der Natur, aus Hunger und Tod geht daher das Höchste, was wir zu erfassen vermögen, die Produktion der höheren Tiere, direkt hervor.“ (Zit. n. Bergmann 1992, 98) Diese Prinzipien verallgemeinerte Darwin in seinem zweiten Hauptwerk *The Descent of Man, and Selection in Relation to Sex* (1871). Er resümierte seine biologistische

Perspektive auf die Zivilisationsgeschichte: „Wäre er [der Mensch] nicht der natürlichen Zuchtwahl unterlegen, so würde er zuversichtlich niemals den hohen Rang der Menschlichkeit erreicht haben.“ (Zit. n. Bergmann 1992, 104)

Darwin hatte die ‚geschlechtliche Selektion‘ als einen in erster Linie männlich geführten ‚Zeugungskampf‘ herausgestellt und sie zum entscheidenden Movers der Evolution erklärt. Frauen schrieb er einen passiven Part aufgrund ihrer Gebärpotenz und der Mutterschaft zu, woraus er eine weibliche Evolutionsfähigkeit und Gehirnentwicklung auf nur niedrigstem Niveau ableitete (vgl. Bergmann 1992, 94–113). Dieses zugunsten des Selektions- und Kampfprinzips sich rigoros von der Welt des Sozialen verabschiedende, lebensfeindliche Theoriegebäude machten Rassenhygieniker zur Grundlage ihrer gesellschaftsbiologischen Sexualordnung: „Der Mann ist berufen zu kämpfen [...], zu erzeugen; die Frau zu empfangen [...], zu erhalten.“ (Zit. n. Bergmann 1992, 284)

### Eine auf Kampf und Selektion fixierte Gesellschaftsbiologie

Wurden solche Merkmale im Rahmen der Gesellschaftsordnung westlicher Industrieländer dem männlichen und weiblichen ‚Geschlechtscharakter‘ bis Ende der 1970er Jahre zugeschrieben, so bildete die auf (maskulinen) Kampf und Selektion fixierte Gesellschaftsbiologie den Kern der eugenischen Heilslehre. Rassenhygieniker betonten die hohe Bedeutung der Evolutionstheorie für ihre Erkenntnis, dass der „Tod als Züchter“ sowie „das Sterben der in ihrer Organisation benachteiligten Geschöpfe für die Entwicklung des Lebens“ (Plate 1910, 101) eine enorme Rolle spielten, und würdigten diese Hypothese als eine „geniale Idee“ (ebd.).

Das Sterben von einzig biologisch dazu verdammteten Lebewesen wurde nunmehr in ein Nützlichkeitsprinzip für die Höherentwicklung des Lebens verkehrt und mit seiner ‚reinigenden‘ Rollenzuschreibung als Naturgesetz universalisiert. Dieses im 19. Jahrhundert entwickelte und bis heute dominante Erklärungsmodell könnte wiederum als ein Zeitdokument für die spezifische, in die moderne Gesellschaft eingeschriebene traumatische Beziehung zur menschlichen Sterblichkeit gedeutet werden. Die Eugenik radikalisierte seine immanente Todeslogik durch die Funktionsbestimmung der Medizin als biopolitische Instanz der ‚Ausmerze‘ und ‚Fortpflanzungshygiene‘.

Wie Zygmunt Bauman (1925–2017) erklärt, handelt es sich um eine durchaus rationale Strategie, Todesangst auf medizinisch erklärte furchterre-

gende Pathologien und ‚ihre Träger:innen‘ zu lenken, um „Ersatzventile für den großen metaphysischen Schrecken der Sterblichkeit“ (Bauman 1994, 231) verfügbar zu haben. Und so verfolgten Rassenhygieniker die Idee von einer säkularisierten, nunmehr auf die ‚Rasse‘ übertragenen Sterblichkeitsüberwindung, die durch eine ‚Reinigung‘ des ‚Volkskörpers‘ von ‚erbkranken Minderwertigen‘ erreichbar zu sein schien. Die Grundlage einer solchen medikalisierten und in letzter Konsequenz mörderischen Heilsvorstellung lieferte die Evolutionstheorie.

In diesen Deutungszusammenhang stellt auch Günther Anders (1902–1992) den Darwinismus: Der Tod werde nicht nur „zur Hilfskraft des aufsteigenden Lebens“ ernannt, vielmehr betrachte der Darwinismus den Tod „sogar ganzer Gattungen als das ‚Sieb des Lebens‘“. Ihm werde das Amt übertragen,

*„dem stärkeren (und deshalb ‚legitimeren‘) Leben zu einem Alleinrecht zu verhelfen, und zwar dadurch, daß er das schwächere (und ‚deshalb‘ lebens-unwertere) Leben durch seine Sieblöcher fallen ließ. [...] der Darwinismus [münzte] das Negativum ‚Tod‘ in einen Beitrag zu dem Positivum ‚Aufstieg des Lebens‘ um“ (Anders 1956, 281).<sup>9</sup>*

Anders entdeckt bereits im Fortschrittsglauben der Moderne die Illusion oder eine „ganz spezielle Idee von ‚Ewigkeit‘, nämlich die Vorstellung des niemals abbrechenden Besser-werdens der Welt“ (Anders 1956, 279).

Der rassenhygienischen Heilsvorhersage lag eine Teilung der Gesellschaft in ein schwächliches Kollektiv, auf das die Sterblichkeit auf Basis seiner ihm zugeschriebenen ‚minderwertigen‘ Konstitution projiziert wurde, und in eine kraftvolle, heroische Volksgemeinschaft zugrunde (vgl. Kittsteiner 2006, 44–53, 149). Sie stand unter männlicher Führung und bewegte sich auf der Fortschrittsschiene zur Ewigkeit, oder mit den Worten Grotjahns ausgedrückt: „Nur das Volk, dem diese Regelung [Fortpflanzungshygiene] gelingt, wird seine Kultur mit der Sicherheit generativer Unsterblichkeit krönen können“ (zit. n. Bergmann 1992, 286).

## 11 Das Desinfektionsparadigma der nationalsozialistischen Vernichtungspolitik

Seit Ende des 19. Jahrhunderts hatte sich die Rassenhygiene als eine biopolitische Bewegung gegen einen vermeintlich drohenden ‚Rassentod‘ formiert. Der nationalsozialistische Staat machte die eugenische ‚Rassen‘-

<sup>9</sup> Wie Günther Anders spricht auch der Politikwissenschaftler Dolf Sternberger (1907–1989) von einer naturalistischen Theodizee, die Darwin mit seiner Theorie der ‚natürlichen Selektion‘ geliefert habe, wobei entscheidend sei, „daß der Naturforscher Darwin und alle, die ihm nachfolgten [...] für die Sieger Partei ergriffen haben – was um so leichter war, als die Besiegten sich ja der Beobachtung und wissenschaftlichen Kenntnis durch Nichtexistenz entzogen“ (Sternberger 1946, 93).

und Sexualpolitik zur Leitlinie seiner Programmatik und verknüpfte zudem die Eugenik mit dem rassistischen Antisemitismus und Antiziganismus. Der ‚Volkskörper‘ war von der ‚Rasse der Degenerierten‘ durch ‚Fortpflanzungshygiene‘ zu ‚reinigen‘ (z. B. durch Sterilisation, Heiratsverbote), und seit 1939 wurde die Selektionspolitik um die Tötung von Patientinnen und Patienten (‚Euthanasie‘) auf Grundlage der Entartungsdiagnostik erweitert. Rangierten in der psychiatrischen Degenerationslehre nicht sesshafte Menschen, Prostituierte und Bettler:innen mit an erster Stelle (vgl. Bergmann 1992, 91–162), also Personen aus genau jenen Gruppen, die jahrhundertlang für die schuldbeladenen Arbeiten der Pestabwehr herangezogen und gleichsam der Todesverbreitung bezichtigt worden waren, so erfolgten jetzt die in Krankenhäusern vorgenommenen medizinischen Tötungen unter dem Begriff ‚Desinfektion‘ (vgl. Friedlander 1997, 170; Weindling 2000, 292ff.).

### Die Inszenierung einer medizinischen Aura war auch ein Merkmal der Massentötungen in Vernichtungslagern.

Ebenso stand der Genozid der jüdischen Bevölkerung sowie der Sinti und Roma nicht nur rhetorisch im Zeichen einer als ‚Hygiene‘ verstandenen Politik. Die Inszenierung einer medizinischen Aura, in der verbrannt, ‚desinfiziert‘ und ‚gereinigt‘ wurde, war auch ein Wesensmerkmal der Massentötungen in Vernichtungslagern. Selbst die Methode der Vergasung durch Kohlenmonoxid stammte originär aus der Pestbekämpfung. Neuartige chemische Techniken zur Rattenvertilgung waren von Tropenhygienikern seit Ende des 19. Jahrhunderts erprobt worden. 1904 hatte der Marinestabsarzt Bernhard Nocht (1857–1945) gemeinsam mit dem Chemiker und Pharmakologen Gustav Giemsa (1867–1948) die Gasvergiftung durch Kohlenmonoxid als ein neuartiges Desinfektionsverfahren (Giemsa-Desinfektor) „zum Zwecke der Abwehr der Pest“ (Nocht/Giemsa 1904, 97) entwickelt. Blausäure, ein hochgiftiges Cyangas, das unter dem Handelsnamen *Zyklon* in Deutschland von der Frankfurter Firma Degesch (Deutsche Gesellschaft für Schädlingsbekämpfung) hergestellt wurde, löste schließlich den Giemsa-Desinfektor zur Pestbekämpfung durch Rattenvergasung ab. Als *Pestizid* wurde es für den Genozid unmittelbar übernommen und erstmals 1941 im Lager Auschwitz I zur Massenvernichtung von Menschen eingesetzt, die man in der antisemitischen Propaganda im Sinne der Desinfektionslogik mit todbringenden Ratten und Ungeziefer gleichgesetzt hatte. Die Struktur der Konzentrationslager ähnelte frappierend den Qua-

Quarantänestationen des 18. Jahrhunderts. Selbst die für die Organisation der frühneuzeitlichen Quarantäne charakteristische Übertragung bestimmter Arbeiten an stigmatisierte Gruppen wurde in den Vernichtungslagern wiederholt. Denn Häftlinge hatten Massengräber selbst auszuheben und wurden zu ‚Desinfektoren‘ zwangsverpflichtet.

Die im nationalsozialistischen Rassismus reinszenierte Quarantänepolitik manifestierte sich zudem in den Seuchenmetaphern, die für die Zuschreibung der jüdischen Bevölkerung als ‚Infektionsherd‘ gebräuchlich wurden. ‚Der Jude‘ tauchte in der antisemitischen Propaganda als die Personifizierung des Todes in Gestalt von Ungeziefer, Ratten oder Läusen auf. Ein Plakat von 1944 zeigte eine Schar von aus dem Dunkel kommenden Ratten. Sie waren in einen gelben Lichtstrahl getaucht (vgl. Bernatzky 1991, 394). Die Übernahme dieser aus der vierhundertjährigen Seuchenpolitik stammenden Elemente und Symbole verweist auf den pestpolitischen Ursprung des Desinfektionsparadigmas.

Auch das 1940 errichtete Warschauer Ghetto entsprach der Struktur der neuzeitlichen Isolations- und Quarantänepolitik gegen die Pest. Schon 1939 wurden von den deutschen Besatzern in den Straßen der jüdischen Wohnviertel Warschaus Seuchenwarnschilder mit der Aufschrift ‚Achtung Seuchengefahr, Eintritt verboten‘ aufgestellt. Zum ‚Seuchengebiet‘ erklärt, war es mit einer Mauer und einem Stacheldraht unter dem Namen „hygienischer Schutzwall“ (zit. n. Hansen 1993, 101) abgeriegelt. Als ‚Dauerquarantäne‘ konzipiert, ähnelten diese Isolationsmaßnahmen den frühneuzeitlichen Pestreglements.

Der Präsident der Gesundheitsverwaltung des Generalgouvernements und Obermedizinalrat Jost Walbaum hatte noch vor Errichtung des Warschauer Ghettos im Mai 1940 in dem medizinischen Fachjournal *Münchener Medizinische Wochenschrift* erklärt, die Gefahr des Fleckfiebers sei gebannt, „wenn man die Juden entfernt“ hätte. Walbaum schloss seine ‚seuchenpolitische‘ Abhandlung mit der Behauptung, „daß das Judentum als Infektionsquelle für Krankheiten aller Art eine Gefahr für seine Umgebung ist. [...] Das Problem des Judentums [...] drängt auf eine grundlegende Lösung.“ (Walbaum 1940, 568)

Waren die Pestreglements über Jahrhunderte auf das engste mit antisemitischen, antiziganistischen Maßnahmen und der Verfolgung von Bettler:innen verknüpft, so lieferte schließlich die Quarantänepolitik das Muster für die Durchführung der nationalsozialistischen Vernichtungspolitik. Auf das Seuchenparadigma der nationalsozialistischen Rassenideologie ist häufiger hingewiesen worden (vgl. Gilman 1992, 281–305; Hansen 1993;

Ebbinghaus 1998; Weindling 2000). Zygmunt Bauman geht einen Schritt weiter und analysiert das medizinische Wesensmerkmal der nationalsozialistischen Vernichtungspolitik als einen Höhepunkt des im 19. Jahrhundert einsetzenden hygienischen Mentalitätenwandels. Unter der Überschrift „Das Töten des Todes“ (Bauman 1994, 227–237) greift er den Hygienenediskurs auf und stellt ihn bis hin zum nationalsozialistischen Massenmord – dem von ihm so charakterisierten „symbolische[n] Tod des Todes“ (Bauman 1994, 232) – in den Zusammenhang der Illusion der Moderne, unsere Sterblichkeit überwindbar machen zu können:

*„Der Rassendiskurs und die rassistische Politik der Moderne [...] lassen sich als Beispiele für die allgemeine Beschäftigung der Moderne mit Hygiene verstehen, diesem realistischen Ersatz für den unrealistischen Traum, dem Tode entgehen zu können. Das Vokabular der Hygiene und die rhetorischen, den Rassendiskurs durchziehenden Figuren sind weder grundlos noch zufällig. Auch sind sie mehr als bloße Metaphern: der Rassendiskurs ist, wie alle anderen zahlreichen Diskurse der Differenzierung und Trennung, tatsächlich ein integraler Bestandteil des Hygienedenkens und der von der Hygiene bestimmten Verhaltensweisen der Moderne.“* (Bauman 1994, 230–231)

## 12 Ausblick

Die von dem magischen Denken hergeleiteten Reinigungsrituale gegen die Pest bildeten die Grundlage der Hygiene- und Desinfektionspolitik in der Moderne. Auch der seit Ende des 14. Jahrhunderts organisierte Ausnahmezustand durch das Lazarett und die Quarantäne ging als ein biopolitisches Grundelement in die moderne Staatlichkeit ein. Nicht aufgrund eines Gesetzverstoßes, sondern weil Menschen an der Pest erkrankt waren, wurden sie bis zu ihrem Tode in Lagern interniert. Im Zuge der Militarisierung der Seuchenbekämpfung ordneten Pestreglements zunehmend auch die Jagd auf gesellschaftliche Randgruppen an, die einer bestimmten Ethnie, nicht der christlichen Religionsgemeinschaft, dem fahrenden Volk angehörten oder bettelarm waren.

## Das Projekt des ‚besiegbaren‘ Todes

Die Erfahrungen mit dem Massensterben im Zusammenspiel mit der angsteinflößenden und gleichsam furchtreduzierenden paradoxen Pest-

politik haben sich von Generation zu Generation, epochenübergreifend in das kulturelle Gedächtnis der Moderne eingepägt, so dass Todesangst in ein medizinisches Projekt der Sterblichkeitsüberwindung umgewandelt und die Präsenz des ‚besiegbaren‘ Todes zu einer Triebkraft in der Entstehung der Moderne wurden.

Die Liaison von Desinfektionspolitik und militarisierter Pestabwehr ist nicht nur in unsere Computerterminologie eingegangen, die eine biologische Kriegsarena mit ‚Virenschannern‘ eröffnet, welche ‚Schädlinge‘ und Trojanerangriffe ‚aufspüren‘, ‚Viren‘ in ‚Quarantäne packen‘ und Betriebssysteme zu ‚säubern‘ vermögen. Auch beruht das Wissen über das Innere unseres Leibes auf der Leichenzergliederung, die bis heute als Schlüssel für die Erkenntnis des Lebendigen dient. Dieser auf den Leichnam im Status von toter Materie fokussierte Wissensstil brachte im 17. Jahrhundert unser mechanistisches Körpermodell<sup>10</sup> hervor, das heute den menschlichen Leib in einen virologischen Kriegsschauplatz zu verwandeln erlaubt, auf dem wiederum ‚der Tod‘ als Hauptakteur die ‚Verteidigung des Lebens‘ zu übernehmen scheint. Und so wiederholt sich in unserer Körpervorstellung der für die Moderne charakteristische „symbolische Todestötungsdrang“ (Bauman 1994, 234) – etwa wenn „natürliche Killerzellen“ als „überaktive Soldaten“ (Streeck 2021, 51) in „Armeen“ gegen „Delinquenten“ (Streeck 2021, 24) zur Säuberungsaktion anrücken, die, wie Hendrik Streeck unser Immunsystem erklärt, „zum Töten geboren“ (Streeck 2021, 49) seien. Die virologische Kriegssprache suggeriert, es würden in uns „Schlachten gewonnen“ oder der „Freitod gewählt“ (Streeck 2021, 54). Einzig in der Schwangerschaft herrsche, so Streeck, „Waffenstillstand zwischen dem Immunsystem der Mutter und dem des Embryos“ (Streeck 2021, 68).

Eine solch phantasmatisch erzeugte, alles durchdringende Anwesenheit des Krieges und des Todes scheint jedoch nur dann geboten, wenn der Feldzug gegen die Sterblichkeit gewonnen werden kann. Daher hat sich der Seuchendiskurs für den Kampf gegen den Tod ebenso bewährt wie die Suche nach speziellen Feinden, die als eigene ‚Infektionsherde‘ hervorragend bekämpfbar wurden. Die Projektion der Pestverbreitung auf gesellschaftlich stigmatisierte Randgruppen legte das Fundament für die seit dem 19. Jahrhundert unter dem Hygieneparadigma unternommenen Rationalisierungsversuche des Todes. So verdeutlicht Zygmunt Bauman:

*„Die Angst, die sich aus der Sterblichkeit nährt, auf die angeblichen Urheber des Verfalls und der Zerstörung zu richten, ist eine vollkommen rationale Neigung“ (Bauman 1994, 229).*

<sup>10</sup> Das deutsche Wort *Körper* stammt vom lateinischen *corpus* im Sinne von ‚Leichnam‘. Es tauchte erst im 13. Jahrhundert im Mittelhochdeutschen auf und verdrängte schließlich den damals gebräuchlichen althochdeutschen Begriff *Leib*, der wiederum abgeleitet ist von *lib* (‚Leben‘).

Bauman hat die Unterdrückung des Wissens um die Sterblichkeit und die sich damit verbindenden Strategien zur Dekonstruktion des Todes als ein herausragendes Merkmal der Moderne analysiert. So können das evolutionsbiologische Gesellschaftsmodell und der politische Aufstieg der Rassenhygiene in diesen Deutungszusammenhang gestellt werden, denn das schulmedizinisch begründete Konzept der Selektion qua ‚Fortpflanzungshygiene‘ sollte alle Türen zur ‚generativen Unsterblichkeit‘ und zu einer neuen Welt ohne Krankheit öffnen. Dabei handelte es sich um ein säkulares Heilsversprechen: Es beruhte auf dem in die Evolutionstheorie eingebetteten Fortschrittsglauben sowie dem definitionsmächtigen wissenschaftlichen Tatsachenarsenal des im 19. Jahrhundert von Psychiatern entwickelten rassisierenden Vererbungsdiskurs.

Die moderne Medizin gilt bis heute als jene Instanz, die im Zeichen des wissenschaftlichen Erkenntnisfortschritts uns in eine Welt führen kann, in der Krankheit, Leid und die menschliche Sterblichkeit in ihre Schranken verwiesen sind und wir uns vor dem Tod bestens geschützt wähnen. Und so haben Projekte, wie etwa das *Human Enhancement* oder der Transhumanismus – zwei für das 21. Jahrhundert charakteristische Varianten des Todesüberwindungsversuchs – Eingang in unseren Alltag gefunden. Auch der Aufschwung der Gentechnik markiert eine Ära, in der es um neue, invasive Methoden der medizinischen Machbarkeit und Optimierung am Objekt des tierischen und menschlichen Leibes durch seine Zergliederung und Neuzusammensetzung geht.

Exemplarisch dafür steht das im Herbst 2021 durchgeführte Humanexperiment am *Transplant Institute* der New Yorker Universität (vgl. Cooper/Hara 2021). Für diesen Versuch wurde eine ‚hirntote‘ Patientin 54 Stunden intensivmedizinisch am Leben erhalten, um die Funktionsfähigkeit der an ihrem Bein befestigten, aus einem mit menschlichen Genen manipulierten Schwein der Firma *Revivicor* stammenden Niere zu erproben. So zielt die Züchtung von Schweinen als Organspender in ihrem Status von „ideale[n] Opfertiere[n]“ (Macho 2015, 100) darauf ab, verpflanzbare Organe grenzenlos verfügbar zu machen. Außerdem geht es in der Xenotransplantationsforschung (gr. *xénos*: ‚fremd‘) darum, Barrieren, die unser angeborenes Immunsystem durch seine Abstoßungsreaktion auf fremde Körper dieser Medizin in den Weg stellt, durch Genmanipulation zu überwinden. Wurden genetisch veränderte Organe bisher vorwiegend im ‚Tiermodell‘ auf Paviane übertragen, so diente der experimentellen Transplantationsmedizin in York kein Affe als Versuchsobjekt, sondern eine ‚hirntote‘ Frau. Pressemeldungen verkündeten diesen für die Rettung von todkranken Menschen

durchgeführten Humanversuch als Meilenstein in der Entwicklung der Verpflanzungsmedizin.<sup>11</sup>

Ähnlich wie einstige Erlösungsbotschaften der Eugenik klingen die Optimierungsversprechen der gentechnologischen Forschung in medizinischen und agrarischen Bereichen. Denn in unserer fortschrittsgläubigen Kultur ist die Gentechnik-Industrie darauf konzentriert, patentierbare Erbgutveränderungen für eine billige, schnelle und die Naturgesetze austricksende Effektivierung von Pflanzen und Tieren zu vermarkten. Oder eben die Züchtung von transgenen Schweinen für Transplantationszwecke verheißt, der säkularen Todesüberwindung einen Schritt näher gekommen zu sein.

Auch die von der westlichen Pharmaindustrie im Nu hergestellten mRNA-Vakzine werden momentan als eine Revolution in der Menschheitsgeschichte euphorisch gefeiert, zumal gentechnologische Impfstoffverfahren eine sehr viel schnellere Produktion in großen Mengen erlauben. Diese nur bedingt zugelassenen Präparate, die auf Grundlage verkürzter Testphasen mit entsprechenden Datenlücken für die Vermarktung freigegeben wurden, haben wenig gemeinsam mit den seit Langem bewährten Impfstoffen.<sup>12</sup> Denn das Immunsystem *reagiert* nicht wie bei einer klassischen Immunisierung auf eine künstlich herbeigeführte Infektion mit einem inaktivierten, kompletten Virus. Vielmehr beruht dieses erstmals zur Seuchenprävention eingesetzte mechanistische, gentechnische Impfkonzepth darauf, dass die mit Hilfe von Nanopartikeln in den menschlichen Zellstoffwechsel eingeschleuste mRNA die Information für den genetischen ‚Bauplan‘ des Spikeproteins von SARS-CoV-2 überträgt. Auf diese Weise werden die umprogrammierten Körperzellen selbst zu Produktionsstätten für das Oberflächenprotein.

Fälschlicherweise stellen die Politik, Medien und Medizin solche Gen-Vakzine in die Tradition der Pockenschutzimpfung seit Ende des 18. Jahrhunderts. Schließlich handelt es sich vor allem bei der Pocken- und Polioprävention um eine der größten Erfolgsgeschichten der modernen Medizin. Doch auch die Entwicklung der herkömmlichen Impfstoffe war von gefährlichen, teilweise tödlichen Humanexperimenten begleitet. Die seit dem 19. Jahrhundert immer wieder an die Öffentlichkeit gelangten Skandale führten zu den mittlerweile international geltenden, strengen Richtlinien für die Erprobung von Vakzinen (vgl. Eckart 2021).

Seit den 1950er Jahren schreiben Arzneimittelgesetzgebungen langfristig angelegte Studien mit einer ausdifferenzierten Phaseneinteilung vor. Speziell für die schwer errungene Impfstoffsicherheit gilt die Maxime der

<sup>11</sup> Vgl. <https://publichealth.nyu.edu/events-news/news/2021/11/05/breakthrough-xenotransplantation> [01.03.2022].

<sup>12</sup> Der Professor für Mikrobiologie Alexander Kekulé erklärt, dass die toxikologischen und pharmazeutischen Eigenschaften der in den mRNA-Vakzinen enthaltenen neuartigen Nanopartikel nicht hinreichend untersucht worden sind. So verzichtete man auf Studien über das Ausscheidungsprofil, die Verteilung sowie den biochemischen Um- und Abbau einzelner Stoffe in den menschlichen Zellen und Organen (vgl. Kekulé 2022, 18f.; vgl. auch <https://www.berliner-zeitung.de/news/chemiker-richten-weitere-fragen-an-das-paul-ehrlich-institut-li.216247> [23.03.2022]).

Langzeitbeobachtung. Eine Standardzulassung für die massenhafte Immunisierung gesunder Menschen setzt daher in der Regel Studienzeiträume von etwa acht bis fünfzehn Jahren voraus, um Schritt für Schritt das notwendige Wissen über das ‚Nutzen-Risiko-Verhältnis‘ generieren und das Nebenwirkungsprofil in seiner Komplexität erfassen zu können (vgl. Fischer 2021, 86–119).

Zudem ging es bei der Entwicklung von Vakzinen, wie der ehemalige Direktor des Instituts für Geschichte und Ethik der Medizin an der Heidelberger Universität Wolfgang U. Eckart (1952–2021) in Erinnerung ruft, oftmals auch um „Skrupellosigkeit, Macht und Geld“ (Eckart 2021, 2). Doch die Schattenseiten in der Erprobung von Vakzinen bleiben in den Corona-Immunisierungskampagnen verschwiegen. „Das Dickicht der Erfolgsversprechen ist derzeit fast undurchdringlich“, so Eckart im Oktober 2020: „Schwer zu sagen, wem man derzeit Glauben schenken soll, wo seriöse Wissenschaft aufhört und politische Propaganda beginnt.“ (Eckart 2021, 9) Siegesicher hingegen scheint sich Andrian Kreye zu sein: „Denkt Euch die Spritze als Eiffelturm“, betitelte er in der *Süddeutschen Zeitung* seine Darbietung der mRNA-Impfstoffe:

*„Sicher war es ein Weltwunder, dass es nicht einmal ein Jahr nach dem Ausbruch der Seuche schon ein taugliches Gegenmittel gab. [...] Es ist eben nicht nur eine Verbesserung des bisher Dagewesenen, sondern es ist das Tor in einen ganzen Kosmos der neuen Möglichkeiten. [...] Die Liste der Krankheiten, die mit mRNA bekämpft werden könnten, liest sich auf einen einzigen Zeitungsabsatz zusammengedampft wie Science-Fiction. [...] Medikamente gegen Krebstumore, die personalisiert und dadurch so wirksam würden, dass diese Krankheit besiegt werden könnte. [...] Und selbst das Zeitalter der Pandemie verliert seinen Stachel.“ (Kreye 2021)*

Diese Lobrede auf jene gentechnisch erzeugte ‚Eiffelturm-Spritze‘ und der aus der Geschichte der Fortschrittsgläubigkeit allbekannte Duktus muten eher wie eine Heilsverkündung an. Sie entspricht dem modernen Machbarkeitsmythos einer bloß (medizin-)technischen Lösbarkeit hochkomplexer Probleme, die das in unserer konsumistischen Lebensweise und „Kultur der Nebenwirkung“ (Bergmann 2015, 316) fest verankerte Prinzip des ‚Kollateralschadens‘ gleichsam einkalkuliert.

## Literatur

- Ahuja, Vineet (2020), The Corona Blitzkrieg. The Developed World on its Knees, *Journal of Digestive Endoscopy* 11, 1, 19–20. DOI: 10.1055/s-0040-1712338.
- Anders, Günther (1956), *Die Antiquiertheit des Menschen. Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution*. Bd. 1, München.
- Ariès, Philippe (1982), *Geschichte des Todes*. Aus dem Französischen von Hans-Horst Henschen und Una Pfau, München (Original: Paris 1978).
- Assmann, Jan (1992), *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, München.
- Bauman, Zygmunt (1994), *Tod, Unsterblichkeit und andere Lebensstrategien*, Frankfurt a. M. (Original: Oxford 1992).
- Bein, Thomas u. a. (2022), ECMO-Einsatz bei Covid-19. Hohe Sterblichkeit in der Klinik, *Deutsches Ärzteblatt* 119, 4, A 125–128.
- Benner, Vera (2021), So traurig beerdigen wir Covid-Tote, *Ludwigsburger Kreiszeitung*, 15. Januar 2021. [https://www.lkz.de/lokales/stadt-ludwigsburg\\_\\_artikel,-so-traurig-beerdigen-wir-covid-tote-\\_arid,621480.html](https://www.lkz.de/lokales/stadt-ludwigsburg__artikel,-so-traurig-beerdigen-wir-covid-tote-_arid,621480.html) [28.02.2022].
- Bergdolt, Klaus (1995), *Der Schwarze Tod in Europa. Die Große Pest und das Ende des Mittelalters*. München, 3. durchgesehene Aufl.
- Bergmann, Anna (1992), *Die verhütete Sexualität. Die Anfänge der modernen Geburtenkontrolle*. Mit einem Vorwort von Barbara Duden, Hamburg.
- Bergmann, Anna (2008), Bénédicte Augustin Morel (1809–1873), in: Sigusch, Volker / Grau, Günter (Hg.), *Personenlexikon der Sexualforschung*, Frankfurt a. M./New York, 527–533.
- Bergmann, Anna (2015), *Der entseelte Patient. Die moderne Medizin und der Tod*. Stuttgart (1. Aufl. 2004; TB Stuttgart 2019).
- Bernatzky, Jürgen (1991), „Juden – Läuse – Flecktyphus“. Der nationalsozialistische Antisemitismus im Spiegel des politischen Plakats, in: Ginzel, Günther B. (Hg.), *Antisemitismus. Erscheinungsformen der Judenfeindschaft gestern und heute*, Bielefeld, 389–417.
- Boylston, Arthur (2012), The Origins of Inoculation, *Journal of the Royal Society of Medicine* 105, 7, 309–313.
- Briese, Olaf (2003), *Angst in den Zeiten der Cholera. Über kulturelle Ursprünge des Bakteriums*. Seuchen-Cordon I, Berlin. DOI: 10.1524/9783050081557.
- Bulst, Neidhart (1985), Vier Jahrhunderte Pest in niedersächsischen Städten. Vom Schwarzen Tod (1349–1351) bis in die erste Hälfte des 18. Jahrhunderts, in: Meckseper, Cord (Hg.), *Stadt im Wandel*. Bd. 4, Stuttgart-Bad Cannstatt, 251–285.
- Canetti, Elias (1980), *Masse und Macht*, Frankfurt a. M.
- Carpentier, Élisabeth (1962), Famines et épidémies dans l'histoire du XIVe siècle, *Annales. Économies – Sociétés – Civilisations* 17, 6, 1062–1092.
- Cooper, David K. C. / Hara, Hidetaka (2021), “You cannot stay in the laboratory forever”. Taking pig kidney xenotransplantation from the laboratory to the clinic, *eBioMedicine* 71. DOI: 10.1016/j.ebiom.2021.103562.

- Defoe, Daniel (1996), *Die Pest zu London*, Frankfurt a. M./Berlin (Original: *A Journal of the Plague Year*, London 1722).
- Delumeau, Jean (1985), *Angst im Abendland. Die Geschichte kollektiver Ängste im Europa des 14. bis 18. Jahrhunderts*. Aus dem Französischen von Monika Hübner, Reinbek bei Hamburg (Original: Paris 1978).
- Dinges, Martin (1995), *Pest und Staat. Von der Institutionengeschichte zur sozialen Konstruktion*, in: ders. / Schlich, Thomas (Hg.), *Neue Wege in der Seuchengeschichte*, Stuttgart, 71–103.
- Duden, Barbara (1987), *Geschichte unter der Haut. Ein Eisenacher Arzt und seine Patientinnen um 1730*, Stuttgart.
- Ebbinghaus, Angelika (1998), *Der Prozeß gegen Tesch & Stabenow. Von der Schädlingsbekämpfung zum Holocaust, 1999*. *Zeitschrift für Sozialgeschichte des 20. und 21. Jahrhunderts* 13, 2, 16–71.
- Eckart, Wolfgang U. (Hg.) (2016), *Jenner. Untersuchungen über die Ursachen und Wirkungen der Kuhpocken*, Berlin.
- Eckart, Wolfgang U. (2021), *Gefährliche Wege zur Immunität. Impfstoffe und ihre Erprobung*, in: *SWR 2 Wissen vom 4. April 2021*. <https://www.swr.de/swr2/wissen/gefaehrliche-wege-zur-immunitaet-wolfgang-u-eckart-ueber-das-politikum-der-impfstoffentwicklung-100.html> [06.12.2021].
- Ermländische Pestordnung vom 14. Juni 1602, abgedruckt in: Sahn, Wilhelm, *Geschichte der Pest in Ostpreußen*, Leipzig 1905, 120–125.
- Fagan, Brian (2001), *Die Macht des Wetters. Wie das Klima die Geschichte verändert*. Aus dem Amerikanischen von Hubert Pfau, Düsseldorf (Original: New York 1999).
- Fischer, David O. (2021), *Corona. Gen-Impfstoffe*, Norderstedt 2021.
- Foucault, Michel (1977), *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses*. Aus dem Französischen von Walter Seitter, Frankfurt a. M. (Original: 1975).
- Foucault, Michel (2003), *Die Anormalen. Vorlesungen am Collège de France (1974–75)*. Aus dem Französischen von Michaela Ott, Frankfurt a. M. (Original: Paris 1999).
- Foucault, Michel (1999), *In Verteidigung der Gesellschaft. Vorlesungen am Collège de France (1975–76)*. Aus dem Französischen von Michaela Ott, Frankfurt a. M. (Original: Paris 1996).
- Foucault, Michel (2006), *Sicherheit, Territorium, Bevölkerung. Geschichte der Gouvernementalität I. Vorlesung am Collège des France (1977–1978)*. Aus dem Französischen von Claudia Brede-Konersmann und Jürgen Schröder, Frankfurt a. M. (Original: 2004).
- Frank, Johann Peter (1779–1819), *System einer vollständigen medicinischen Polizey*. 6 Bde., Mannheim.
- Frevert, Ute (1984), *Krankheit als politisches Problem 1770–1880. Soziale Unterschichten in Preußen zwischen medizinischer Polizei und staatlicher Sozialversicherung*, Göttingen.
- Friedell, Egon (1989), *Kulturgeschichte der Neuzeit. Die Krisis der europäischen Seele von der Schwarzen Pest bis zum Ersten Weltkrieg*, München (Original: 3 Bde., 1927–1931).
- Friedlander, Henry (1997), *Der Weg zum NS-Genozid. Von der Euthanasie zur Endlösung*. Aus dem Amerikanischen von Johanna Friedmann, Martin Richter und Barbara Schaden, Berlin (Original: London 1995).

- Gilman, Sander S. (1992), *Rasse, Sexualität und Seuche. Stereotype aus der Innenwelt der westlichen Kultur*. Aus dem Englischen von Helmut Rohlfing u. a., Reinbek bei Hamburg.
- Groeber, Valentin (2004), *Der Schein der Person. Steckbrief, Ausweis und Kontrolle im Europa des Mittelalters*, München.
- Gronemeyer, Marianne (1993), *Das Leben als letzte Gelegenheit. Sicherheitsbedürfnisse und Zeitknappheit*, Darmstadt.
- Grotjahn, Alfred (1915), *Soziale Pathologie. Versuch einer Lehre von den sozialen Beziehungen der Krankheiten als Grundlage der sozialen Medizin und der sozialen Hygiene*, Berlin, 2. überarb. Aufl.
- Hansen, Friedrich (1993), *Biologische Kriegsführung im Dritten Reich*, Frankfurt a. M./New York.
- Harmening, Dieter (1995), *Dämonologie und Anthropologie der christlichen Hexe*, in: Lorenz, Sönke / Bauer, Dieter L. (Hg.), *Hexenverfolgung. Beiträge zur Forschung*, Würzburg, 45–63.
- Heller, Andreas / Knipping, Cornelia (2006), *Palliative Care – Haltungen und Orientierungen*, in: Knipping, Cornelia (Hg.), *Lehrbuch Palliative Care*, Bern, 39–47.
- Jütte, Robert (2020), *Zur Geschichte der Schutzimpfung*, Aus Politik und Zeitgeschichte, 6. November 2020. <https://www.bpb.de/shop/zeitschriften/apuz/weltgesundheit-2020/318298/zur-geschichte-der-schutzimpfung/> [01.03.2022].
- Kearns, Alan J. (2021), *The principle of salvage in the context of covid-19*, *Nursing Inquiry* 28, 1, e12389. DOI: 10.1111/nin.12389.
- Kekulé, Alexander, *Kekulé's Corona-Kompass #261*, 6. Januar 2022. <https://www.mdr.de/nachrichten/podcast/kekule-corona/kekule-corona-kompass-zweihundertundsechzig-100.html> [01.03.2022].
- Kittsteiner, Heinz-Dieter (2006), *Wir werden gelebt. Formprobleme der Moderne*, Hamburg.
- Koch, Tankred (1990), *Lebendig Begraben. Geschichte und Geschichten vom Scheintod*, Leipzig.
- Köster-Lösche, Kari (1995), *Die großen Seuchen. Von der Pest bis Aids*, Frankfurt a. M./Leipzig.
- Kreye, Andrian (2021), *Denkt Euch die Spritze als Eiffelturm. Die mRNA-Impfstoffe markieren eine technologische Revolution, die am Ende Millionen Menschenleben retten kann. Doch Deutschland steht an der Spitze der Fortschrittsfeindlichkeit*, *Süddeutsche Zeitung* Nr. 270, 22. November 2021, 9.
- Labisch, Alfons (1992), *Homo Hygienicus. Gesundheit und Medizin in der Neuzeit*, Frankfurt a. M./New York.
- Le Goff, Jacques (1965), *Das Hochmittelalter*. Aus dem Französischen von Sigrid Metken, Frankfurt a. M. (Original: Paris 1962).
- Lesky, Erna (1957), *Die österreichische Pestfront an der k. k. Militärgrenze*, *Saeculum* 8, 82–106.
- Lévi-Strauss, Claude (1973), *Das wilde Denken*, Frankfurt a. M. (Original: Paris 1962).
- Macho, Thomas (1987), *Todesmetaphern. Zur Logik der Grenzerfahrung*, Frankfurt a. M.
- Macho, Thomas (2015), *Schweine. Ein Portrait*, Berlin.

- Nocht, Bernhard / Giemsa, Gustav (1904), Über die Vernichtung von Ratten an Bord von Schiffen als Massregel gegen die Einschleppung der Pest, Arbeiten aus dem Kaiserlichen Gesundheitsamte 20, 91–113.
- Pepys, Samuel (1931), Das Geheimtagebuch des Sir Samuel Pepys 1660–1969. Übers. und bearb. von Maja Schwartzkopff-Winter, München (Erstauflage: 1829).
- Pestreglement vom 4. September 1709, abgedruckt in: Sahn, Wilhelm, Geschichte der Pest in Ostpreußen, Leipzig 1905, 135–142.
- Plate, Ludwig (1910), Rezension des Buches von Richard Goldscheid: Darwin als Lebens-element unserer modernen Kultur, Wien/Leipzig 1909, Archiv für Rassen- und Gesellschaftsbiologie. Einschliesslich Rassen- und Gesellschafts-Hygiene 7, 100–101.
- Pöll, Christoph (2013), Die österreichische Militärgrenze, *historia.scribere* 5, 427–444. [https://webapp.uibk.ac.at/ojs2/index.php/historia\\_scribere/article/view/2241/1793](https://webapp.uibk.ac.at/ojs2/index.php/historia_scribere/article/view/2241/1793) [01.03.2022].
- Rodenwaldt, Ernst (1953), Pest in Venedig 1575–1577. Ein Beitrag zur Frage der Infektkette bei den Pestepidemien West-Europas, Heidelberg.
- Sahn, Wilhelm (1905), Geschichte der Pest in Ostpreußen, Leipzig.
- Sarasin, Philipp (2001), Reizbare Maschinen. Eine Geschichte des Körpers 1765–1914, Frankfurt a. M.
- Sarasin, Philipp u. a. (Hg.) (2007), Bakteriologie und Moderne. Studien zur Biopolitik des Unsichtbaren 1870–1920, Frankfurt a. M.
- Schretter, Bernhard (1982), Die Pest in Tirol 1611–1612. Ein Beitrag zur Medizin-, Kultur- und Wirtschaftsgeschichte der Stadt Innsbruck und der übrigen Gerichte Tirols, Innsbruck.
- Sternberger, Dolf (1946), Panorama oder Ansichten vom 19. Jahrhundert, Hamburg, 2. Aufl.
- Sticker, Georg (1908), Abhandlungen aus der Seuchengeschichte und Seuchenlehre. Bd. 1, 1: Die Pest. Die Geschichte der Pest, Gießen.
- Streck, Hendrik (2021), Unser Immunsystem. Wie es Bakterien, Viren & Co. abwehrt und wie wir es stärken, München.
- Vasold, Manfred (2008), Grippe, Pest und Cholera. Eine Geschichte der Seuchen, Stuttgart.
- Walbaum, Jost (1940), Fleckfieber und Volkszugehörigkeit in Polen, Münchener Medizinische Wochenschrift 87, 567–568.
- Weindling, Paul (2000), Epidemics and Genocide in Eastern Europe, 1890–1945, Oxford.
- Wolff, Katharina (2021), Die Theorie der Seuche. Krankheitskonzepte und Pestbewältigung im Mittelalter, Stuttgart.
- Zinn, Karl Georg (1989), Kanonen und Pest. Über die Ursprünge der Neuzeit im 14. und 15. Jahrhundert, Opladen.

Massimo Recalcati

# Freiheit und Solidarität in Zeiten der Pandemie

ABSTRACT 

Die Coronakrise hat in den vergangenen Jahren ein erbittertes Ringen um Freiheit hervorgerufen. Dabei wird Freiheit von den Impf-, Masken- und Lockdown-Gegner:innen vor allem als Freiheit im individuellen Sinn verstanden. Der vorliegende Beitrag dekonstruiert eine solche Idee der Freiheit und setzt ihr ein Paradigma der Solidarität entgegen. Mithilfe von Charles Darwin und Karl Marx entlarvt er das Freiheitsverständnis der No-Vax- und No-Green-Pass-Bewegung als narzisstisch-adoleszente Haltung, die zu keiner echten Verantwortungsübernahme für das eigene Handeln fähig ist. Analysiert werden die Rhetoriken der freiheitspredigenden Demagog:innen ebenso wie die verschiedenen Formen von Ängsten, die seit Ausbruch der Pandemie die einzelnen Subjekte und die Gesellschaften als Ganze in ihrem Vermögen und ihren Zukunftsperspektiven in Frage stellen. Was wir morgen sein werden, ist angesichts der gegenwärtigen Krise noch nicht ausgemacht, dass ein Wiedergewinnen der Freiheit nur im Übernehmen der Grenze gelingt, jedoch sicher.

## *Liberty and solidarity during the pandemic*

*The Covid-19 outbreak has given rise to a heated debate about liberty and freedom over the last two years. Those opposing vaccines, mask-wearing and lockdown measures argue that freedom is a personal right. This article sets out to deconstruct this individualistic concept of freedom, instead holding up a paradigmatic mirror of solidarity. Drawing on Charles Darwin and Karl Marx, it will reveal that the understanding of freedom as purported by anti-vax and anti-green-pass proponents is a narcissistic-adolescent approach that does not allow for individuals to take full responsibility for their behaviour. An analysis will*

*investigate the rhetoric of demagogues declaring themselves the defenders of freedom. Further analysis will examine the various anxieties that have challenged our abilities, capabilities and visions of a future as individuals and as a society since the beginning of the pandemic. We might not know what tomorrow will bring, who we will be in the face of ongoing developments, but what is certain is that we can only regain our freedom and liberty if we accept certain limitations.*

| BIOGRAPHY

**Massimo Recalcati** ist praktizierender Psychoanalytiker in Mailand und lehrt an verschiedenen italienischen und europäischen Universitäten.

| KEY WORDS

Angst; Lin Piao; Marx; Populismus

## 1 Entzug der Freiheit?

Die Nazis haben uns die Freiheit gelehrt, hat einmal Jean-Paul Sartre nach der Befreiung Europas vom Nationalsozialismus geschrieben. Muss man so etwas wie die Freiheit zuerst verlieren und dann wiedergewinnen, um es wirklich zu schätzen? Geschieht in der schrecklichen Coronavirus-Pandemie nicht gerade etwas Ähnliches? Erbarmungslos demontiert sie auf höchst traumatisierende Weise die banalste und allgemeinste Vorstellung von Freiheit. Freiheit ist im Gegensatz zu unseren narzisstischen Vorstellungen nicht eine Art „Eigentum“, ein Attribut unserer Individualität, unseres Ichs. Sie ist keineswegs mit der Unbeständigkeit unserer Launen verbunden. Wäre dem so, wären wir heute all unserer Freiheit beraubt und würden in unseren verlassenen und vom Virus gezeichneten Städten dieselbe Agonie sehen, der sie, die Freiheit, ausgeliefert ist. Was wäre, wenn die Verbreitung des Virus uns dazu nötigte, die eigene Perspektive zu ändern, indem wir die Grenzen dieser pervers „besitzhaften“ Vorstellung von Freiheit erkennen? Ist es nicht vielleicht an diesem Punkt, an dem uns Covid-19 etwas ungeheuer Wahres lehrt?

Dieses Virus ist ein systemisches Abbild der Globalisierung. Es kennt keine Grenzen, Staaten, Sprachen, keine Souveränität. Es infiziert ohne Rücksicht auf Rollen oder Hierarchien. Seine Ausbreitung ist grenzenlos, pandemisch eben. Von daher rührt die Notwendigkeit, schützende Grenzen und Barrieren zu errichten. Allerdings nicht solche, an die uns der identitäre Souveränismus gewöhnt hat, sondern mehr in Gestalt einer notwendigen Geste der Solidarität und Geschwisterlichkeit. Die durch die Pandemie erzwungene Distanzierung hat eine andere Bedeutung als jene, die vom Sicherheitstrieb eingefordert wird. Es handelt sich dabei um zwei verschiedene Vorgänge: Im ersten Fall schafft die Distanzierung eine Gemeinschaft, im zweiten Fall zersplittert sie die Gemeinschaft und schafft Segregation. Wenn die Nationalsozialisten uns beigebracht haben, frei zu sein, indem sie uns die Freiheit nahmen und uns zwangen, sie wiederzuerlangen, so lehrt uns das Virus, dass Freiheit nicht ohne Solidarität gelebt werden kann, dass Freiheit ohne Solidarität reine Willkür ist. Paradoxerweise bringt es uns dies bei, indem es uns in unsere Häuser einsperrt, indem es uns zwingt, uns zu verbarrikadieren, uns nicht gegenseitig zu berühren, uns zu isolieren, uns in geschlossene Räume zurückzuziehen. Auf diese Weise nötigt es uns dazu, unsere allgemein narzisstische Vorstellung von Freiheit umzukehren, indem es uns zeigt, dass diese keine Eigenschaft des Ichs ist, dass sie Zwang keineswegs ausschließt, sondern ihn voraussetzt. Freiheit ist nicht

die Befreiung vom Anderen, sondern die Einschreibung in den Anderen. Ist nicht vielleicht dies die große Lektion von Covid-19? Niemand rettet sich selbst. Meine Rettung hängt nicht nur von meinen eigenen Taten ab, sondern auch von denen des Anderen. Der Andere zieht nicht nur die äußere Grenze für mein Leben, sondern wird notwendigerweise zum Ort seiner möglichen Erlösung.

Es geht um die Figur des Helfers, den Freud in *Massenpsychologie und Ich-Analyse* (vgl. Freud 1987 [1921], 427) beschwört. Ist das nicht immer der Fall? Bedurfte es tatsächlich der traumatisierenden Lektion, damit wir uns daran erinnern? Wenn uns die Nazis die Freiheit beigebracht haben, indem sie sie uns raubten, so lehrt uns das Coronavirus den Wert von Solidarität, indem es uns der wehrlosen Machtlosigkeit unserer individuellen Existenz ausliefert. Niemand kann als in sich geschlossenes Ego existieren, insofern die eigene Freiheit ohne den Anderen hohl ist. Dass diese Lehre ausgerechnet durch den notwendigen Akt des Rückzuges aus der Welt und aus den Beziehungen, aus unserem Zuhause-eingesperrt-Sein, aus dem Auf-Distanz-Gehen zu ziehen ist, ist das Paradoxe daran. Es geht darum, das hoch zivilisierte und tief soziale – und von daher absolut solidarische – Wesen dieser scheinbaren „Isolation“ hervorzuheben: einer Isolation, die bei näherer Betrachtung gar keine ist. Nicht nur weil der Andere auch im Mangel oder in der Abwesenheit immer präsent ist, sondern auch weil der notwendige Charakter der Distanzierung ein Akt tiefer Nähe ist und nicht nur einfach ein phobischer Rückzug aus der Welt und somit Ausdruck des Sicherheitstriebes. Die Distanzierung ist vielmehr eine Bewegung der Öffnung zur Welt. Anders gesagt handelt es sich dabei vordergründig nicht um ein Opfer unserer Freiheit, sondern um die volle Ausübung der Freiheit in ihrer ethisch höchsten Form.

### Radikal frei ist eine Handlung, die ihre Konsequenzen verantwortungsvoll trägt.

Frei sein in der absoluten Verantwortung, die jede Freiheit mit sich bringt, bedeutet tatsächlich, die Konsequenzen unseres Handelns niemals zu vergessen. Die Handlung, die ihre Konsequenzen nicht mitbedenkt, ist eine Handlung, die keine Verantwortung berücksichtigt und die daher eine zu tiefst perverse Handlung ist, verstrickt in den absoluten Charakter ihres eigenen Trugbildes. Die radikal freie Handlung ist diejenige, die es versteht, alle ihre Konsequenzen verantwortungsvoll zu tragen. Die gewaltige Lektion des Virus führt uns gezwungenermaßen durch das enge Tor

der Geschwisterlichkeit, ohne die Freiheit und Gleichheit nur verstümmelte Begriffe wären. In dieser seltsamen und surrealen Isolation stellen wir eine bisher unbekannte Verbindung zum Leben des fremden Bruders und der fremden Schwester und im weiteren Sinn zum Leben der Polis her. Auf diese Weise sind wir wirklich und vollumfänglich sozial, wir sind wirklich vollumfänglich frei.

## 2 Die Angstkurve

Die erste Angst war eine lauende: die Angst vor Ansteckung, vor der Krankheit und ihren Risiken. Als die Gefahr der Ansteckung potenziell überall bestand, war soziale Distanzierung notwendig, um ihr aufdringliches Vorkommen einzudämmen. Mein Mitmensch entpuppte sich nicht mehr aus ideologischen, sondern aus wissenschaftlichen Gründen als eine Gefahr, welche die archaische Angst vor dem Unbekannten und Fremden reaktiviert. Die Verhängung von Distanzierung und Abgrenzung hat diese originäre Angst nur vorübergehend gelöst. Statt uns im Schmerz zu trennen hat das kollektive Trauma unsere Existenzen zusammengeschweißt. Wir fühlten uns vereint in einer Gemeinschaft von Einsamen. Es entwickelte sich eine Art „Mannschafts-Narzissmus“, um der Verzweiflung zu begegnen; der Verzweiflung über eine Krankheit, die sich als weitaus aggressiver und furchterregender herausstellte, als sie zunächst dargestellt worden war, und der Verzweiflung über die Todesfälle, die sich im Laufe der Zeit angehäuft hatten. Das „Wir“ siegte über das „Ich“, das individualistische Wesen der Freiheit wich der kollektiven Idee der Freiheit als Solidarität.

Doch hinter der Tür lauerte eine andere Angst: nicht mehr die Gefahr der Ansteckung oder der Freiheitsberaubung, sondern die viel heimtückischere und katastrophalere Gefahr des Verlustes der Welt. Diese neue Angst manifestiert sich nicht mehr in einem Verfolgungserlebnis – dem Infiziertsein mit dem Virus –, sondern nimmt den Charakter einer kollektiven Trauer an. Wir haben unsere Welt verloren, unsere Gewohnheiten, die Möglichkeit, wie früher zusammenzuleben. Es ist die – offen gesagt – depressive Stimmung, in die wir alle geraten sind, als wir das Bild unserer Städte sahen, die sich in Wüsten verwandelt haben. Die Konfiguration dieser zweiten Angst hat die apokalyptische Erfahrung des Welt-Endes bestätigt. Das verlorene Objekt fällt mit dem Ereignis der Welt selbst zusammen. Die Veränderungen, die uns durch die Pandemie auferlegt werden, sind also nicht nur vorübergehende Maßnahmen, sondern werden unser Zusammenleben un-

weigerlich verändern, insofern die Welt, wie wir sie kannten, verschwindet. Die dritte Form der Angst betrifft weder das Trauma des Eindringens noch jenes des depressiven Welt-Verlustes. Es tut sich eine neue Angst auf, die viel aktueller ist: Der wirkliche Zwang ist nicht mehr der des Eingesperrt-Seins, sondern jener *des notwendigen Zusammenlebens mit dem Virus*. Gesellschaftlich führt das dazu, dass die am meisten vulnerablen Subjekte in einen Zustand völliger Abhängigkeit gedrängt und jene mit einem höheren Regenerationspotential in Ohnmacht und Verzagttheit geworfen werden. Für die einen ist es eine Angst vor dem Verlassenwerden, für die anderen eine Angst vor der Erstarrung. Für die einen ist es eine Überlebensangst, für die anderen ist die Angst eine vor dem beruflichen und wirtschaftlichen Tod.

### Die Angst vor der unvermeidlichen kollektiven Koexistenz mit dem Bösen

Es geht darum, dass wir uns nur schwer an den Gedanken gewöhnen können, dass der Neubeginn nicht einen Wiederaufbau nach „Kriegsende“ bedeutet. Dies ist ein beruhigendes Bild regressiver Art. Es projiziert uns in eine nahe Zukunft, die endlich frei von den Qualen des Virus ist. Aber jedes Trauma hinterlässt immer Spuren, die nie ganz beseitigt werden können. Wir müssten uns an das Leben mit dem Eindringling gewöhnen, an eine Beherrschung, die ob der Bedrohlichkeit immer nur provisorisch sein kann. Unsere Fantasie wäre stattdessen die eines echten Anfangs, frei vom lästigen Da-Sein des Virus. Es ist eine kindliche Fantasie: das Gute vom Bösen zu trennen, um unser Leben von der Angst zu befreien, welche die gleichzeitige Anwesenheit beider mit sich bringt. Die neue Angst ist die vor der Wiedereröffnung des Lebens in einer Zeit der unvermeidlichen kollektiven Koexistenz mit dem Bösen. Es ist die Offenheit für ein ebenso notwendiges wie ungewisses Leben, das auf fatale Weise dem Risiko ausgesetzt ist.

Die Aufgabe einer Gemeinschaft besteht sicherlich darin, das Leben zu schützen, vor allem jenes der am meisten vulnerablen Personen, aber sie besteht auch darin, wie in der biblischen Erzählung des Propheten Noah, der die Flutkatastrophe überlebte, den Weinberg zu pflanzen (Genesis 9,20). Unsere besten Teile sind jene, die Noah ähneln: der „Rest“, der vor der Zerstörung gerettet wurde, die positiven Kräfte, die der Verwüstung des Bösen widerstehen. Aber in unserem Fall verlangt der Weinberg danach, selbst dann gepflanzt zu werden, wenn es um ihn herum noch Tod und Zerstörung gibt. Das wird nicht am Ende der Überflutung geschehen können,

sondern in einer Zone des Übergangs, die verhängnisvoll unsicher ist. Es ist ein äußerst harter Realitätstest, den dieses kollektive Trauma verlangt und der nicht aufgeschoben werden kann. Es ist die Angst, die uns in einer Zeit überkommt, welche es uns nicht erlaubt, die traumatische Vergangenheit von der Zukunft des Neubeginns zu trennen, weshalb wir nicht darzustellen vermögen, wie und was wir sein werden. Es ist ein instabiler Zwischenraum, den wir durchschreiten: nicht Licht oder Dunkelheit, sondern Licht, das in die Dunkelheit hineinragt; nicht Angst oder Mut, sondern Mut in der Angst. Die wir einmal waren, werden wir nicht mehr sein können. Aber wir wissen auch noch nicht sicher, was wir werden könnten. Sicher ist, dass das, was wir werden, noch nicht gewesen ist, und dass das nicht mehr sein wird können, was wir schon gewesen sind.

### 3 Zwei Gesichter der Pandemie: Darwin und Marx

Das Antlitz zweier Persönlichkeiten hilft uns heute mehr als andere, die Gewalt von Covid zu entschlüsseln: Darwin und Marx. Warum Darwin? Diese Pandemie hat die Schwächsten und die am meisten vulnerablen Menschen getroffen: jene Menschen, die bereits durch andere Krankheiten geschwächt sind, vor allem aber unsere älteren Menschen. Das Virus scheint auf zynische Weise die Darwin'sche Regel der natürlichen Selektion der Arten angewendet zu haben. Es hat die weniger widerstandsfähigen Leben unterdrückt, die weniger wehrhaften, die am wenigsten mit Antikörpern ausgestatteten Leben. Wie wir wissen, wurde eine ganze Generation dezimiert. Aber zynisch war nicht nur das Virus, sondern auch und noch viel mehr die Überlegung, die viele implizit gemacht und bewusst oder unbewusst geteilt haben: Wenn schon jemand von uns sterben muss, dann besser diese, die Alten, jene, die im Grunde ihr Leben schon gelebt haben. Besser also die Anderen als wir. Dies ist auch der Fall, wenn das wissenschaftliche Experimentieren ein neues Medikament hervorbringt, z. B. bei Krebserkrankungen: Es sind die Jüngeren, die mit den besseren Lebensaussichten, die bevorzugt werden. Und wer kann es ihnen verdenken? Wir sollten jedoch immer daran denken, dass es keinen natürlichen Tod des Menschen gibt, dass der Tod eines Menschen immer in gewisser Weise unerträglich verfrüht ist. In der schwierigsten Phase der Pandemie hat jemand ein unerträgliches Schreckgespenst heraufbeschworen: Was wäre, wenn sich das Virus statt unserer Alten die Jüngsten, unsere Kinder, als Opfer ausgesucht

hätte? Wäre dann alles beim Alten geblieben? Hätten wir auf dieselbe Weise reagiert?

Das zweite Antlitz, das die Pandemie wiederentdeckt hat, ist das von Marx. Warum Marx? Viele haben Covid als ein demokratisches Virus beschrieben, das sich nicht um soziale Ungleichheiten und Wohlstand schert. Ein Virus, das wie die Justiz mit verbundenen Augen handelt, ohne seine Opfer zu diskriminieren. In Wirklichkeit hat Covid eine grundlegende, unumstößliche Wahrheit des marxistischen Denkens aufgezeigt: Im kapitalistischen System sind die Menschen unterschiedlich und haben je nach ihrem Einkommen unterschiedliche Rechte. Nicht nur dass die durch das Virus ausgelöste wirtschaftliche Zerrüttung zur Ausbreitung der Armut geführt hat, sondern es ist auch so, dass die Krankheit selbst die meisten Opfer unter den bescheidensten, ärmsten und am meisten ausgegrenzten Menschen gefordert hat. Es ist klar bewiesen, dass das Virus keineswegs demokratisch war, sondern die Bedingungen der sozialen Ungleichheit noch verstärkt hat. Es versteht sich von selbst, dass die Abgrenzung, zu der wir gezwungen wurden, keineswegs für alle gleich war. Es war etwas anderes, die Quarantäne in einem privilegierten Umfeld und in relativer Sicherheit zu verbringen als in Armut und in quälender Sorge um die Zukunft. Auch die weit verbreitete Behauptung, die Krise sei an sich eine Chance zur Erneuerung, kann sich angesichts dieser Überlegungen nur als schlechte Rhetorik erweisen. Auch in diesem Punkt hat Marx schwer zu widerlegende Wahrheiten geäußert: Für diejenigen, denen das Wasser bis zum Hals steht, ist eine Krisensituation niemals eine Gelegenheit zur Erneuerung, sondern eine tragische Komplikation, die zum Ertrinken führen kann.

### Natürliche Selektion und gesellschaftliche Verurteilung der Armen

Darwin und Marx sind zwei Gesichter, die Covid uns gnadenlos wiederentdecken hat lassen. Die natürliche Selektion und die gesellschaftliche Verurteilung der Armen bilden seit langem die Grundlage eines Menschenbildes, das auf dem Kampf des Einzelnen um Bestätigung beruht. Einerseits hat die Grausamkeit des Virus die anstößig archaische und in gewisser Weise zeitlose Wahrheit dieser doppelten These über den Menschen offenbart: Die Starken überleben, die Armen sterben und werden kränker als die Reichen. Andererseits hat sie den ganzen Schwindel offenbart, der ihr innewohnt: Die Vernachlässigung der Anderen, die Aufhebung der Dimension der Solidarität, die Bejahung des individuellen Erfolgs als einziges Kriterium der

persönlichen Erfüllung haben sich als kurzatmig erwiesen; das Heil – so lehrt uns das strenge und trostlose Lehramt von Covid – kann nur gemeinschaftlich sein. Die einzige Voraussetzung, um miteinander aus dem Tunnel des Traumas herauszukommen, ist deswegen, den Schwächsten nahe zu sein und sie nicht fallen zu lassen.

#### 4 Die Rhetorik der Freiheit

In verschiedenen Teilen der Welt finden negationistische Anti-Covid-Märsche statt, während die Pandemie weiterhin Krankheit und Tod verbreitet. Der Ruf nach der Freiheit, die von der Biomacht mit Füßen getreten wird, hallt wie ein Mantra nicht nur unter den Massen, sondern auch unter angesehenen Intellektuellen wider. Bei den Anti-Covid-Versammlungen wird das mehr oder weniger wahnhaft mit ideologischen Motiven garniert, darunter dem Vorwurf des freiheitsfeindlichen Staates, des Machtmissbrauchs, der Gefahr einer Rückkehr des Totalitarismus, die durch die unnötige, aber nur strategisch-instrumentelle politische Ausweitung des Ausnahmezustands ermöglicht wird. In solcher Symptomatik berühren sich die politischen Extremismen, und zwar nicht ohne eine beunruhigende Auswirkung: Es ist auffallend, dass die Irritation angesichts der Maßnahmen zur Gesundheitssicherung Diskurse aufgreift, die sich aus zutiefst antagonistischen Ideologien speisen. Und doch scheint die libertäre Rhetorik genau dieselbe zu sein: Der Verweis auf die Covid-Gefahr verwandelt unsere Demokratien in beunruhigende Gestalten eines totalitären Staates. Die Maske noch zu tragen, weiterhin Abstandhalten einzufordern, das Virus noch immer nicht als vollständig besiegt zu betrachten, bedeute, eine autoritäre Machtausübung zu billigen, die unsere unveräußerlichen Rechte beschneidet. Es bedeute, eine eindeutig freiheitsfeindliche politische Praxis zuzulassen.

#### Verzweifelte pathologische Adoleszenz

In der Tat handelt es sich bei solchen Äußerungen um eine Kritik, die sich auf eine blind individualistische Version von Freiheit stützt, die keinerlei Kriterien der Solidarität und des Teilens berücksichtigt und die ihre höchsten und unglücklichsten internationalen Vertreter in Donald Trump und Jair Bolsonaro gefunden hat. Das unverantwortliche und politische Rowdytum dieser beiden tragischen Leader hat eine phantasmatische Matrix, die

man *grosso modo* als pubertär-adoleszent bezeichnen könnte: „Tod und Krankheit existieren nicht, und wenn doch, würden sie mich nicht berühren; die Allmacht meines Images ist immun gegen jedes Risiko; wenn jemand anderes betroffen ist, gehört das zum Spiel, aber diese Tatsache wird das Spiel nicht beenden, dessen Patron ich bleibe.“ Nicht zufällig gehört die negationistische Haltung klinisch in die Phase der pathologischen Adoleszenz, in der der absolute Anspruch auf die eigene Freiheit losgelöst von jeglichem ethischen Bezug zu Verantwortung erscheint. Verantwortung wird nur als ein Vorwand betrachtet, um die in sich unbezwingbare Kraft einer Freiheit zu bändigen, die sich nichts außer sich selbst unterwerfen will und die sich vor allem weigert, die Konsequenzen ihrer eigenen Handlungen zu tragen. Hier stechen die Paradigmen von Trump und Bolsonaro hervor. Ihre unüberlegten politischen Entscheidungen haben zu tödlichen und zerstörerischen Konsequenzen geführt, die ihre Völker dezimiert haben. Also unterscheidet sich ihr politisches Rowdytum psychologisch nicht von der Neigung zur Prügelei, alles zu zerstören, die Aggression als Selbstzweck zu entfesseln und das Gesetz abzulehnen, was seit jeher die ebenso verzweifelte wie allmächtige Dimension der pathologischen Adoleszenz ausmacht. Die Zeit der Freiheitsbeschränkungen, welche die Solidarität auferlegt, kann von denjenigen nicht toleriert werden, die ihre eigene Freiheit als ein absolutes Recht betrachten, das über allen anderen Rechten steht. Von denjenigen nämlich, die vergessen, dass ein erwachsenes Leben ein Leben ist, das in erster Linie danach strebt, die Konsequenzen seiner eigenen Handlungen auf sich zu nehmen.

## 5 Wo ist der Leichnam von Lin Piao?

Im Herbst 2021 häuften sich mehr oder weniger edle intellektuelle Stimmen von rechts und links, die nicht so sehr wegen der dritten Welle des Virus alarmiert waren, sondern wegen der Art und Weise, in der die gesundheitliche Bewältigung der Pandemie die Gefahr einer wahrhaft totalitären Wende in unserem Land mit sich bringe.<sup>1</sup> Die Beschneidung der individuellen Freiheiten, die Aushöhlung der parlamentarischen Demokratie, die durch die übermäßige Zahl von Dekreten beeinträchtigt werde, und die Gesetzgebung, die sich immer mehr der Notlage unterordne, ließen um das Schicksal unserer Demokratie fürchten. Die freiheitsfeindliche Wende müsste für alle sichtbar sein: Eine Gesundheitsdiktatur wäre dabei, an die Stelle unserer Demokratie zu treten.

<sup>1</sup> Unter anderen etwa die Philosophen Giorgio Agamben und Massimo Cacciari.

Meines Erachtens ist diese Lesart in doppelter Hinsicht zu verurteilen. Der erste Fehler besteht darin, die Unterschätzung der klinisch-epidemischen Auswirkung von Covid-19 zu bestätigen. Das ist der schwerwiegende Fehler derjenigen, die den Tod, die Krankheit und das Leid, die uns in diesen Monaten überrollt haben, verdrängen wollen. Dieser Fehler allein sollte Grund genug sein, den Tonfall zu mäßigen, bescheidener und respektvoller gegenüber den Menschen und Familien zu sein, die auf tragische Weise von dieser Krankheit getroffen wurden. Sich auf eine allgemeine Lesart der Bewegungen in ihrer Gesamtheit zu berufen – z. B. auf den Drang zu einer Gesetzgebung, die sich auf den Ausnahmezustand stützt, der das politische Leben des Westens seit dem 11. September 2001 zu beherrschen scheint – und dabei die Dimension des Einzelnen von Verlust und Schmerz zu vernachlässigen, birgt die Gefahr, Ausdruck eines schrecklichen Grundübels von Politik zu werden: die allgemein-universellen Diskurse über die Berücksichtigung der singulären Dimension des Lebens und dessen Zerbrechlichkeit zu stellen.

Aus diesem Grund insistierte ein großer italienischer Psychoanalytiker wie Elvio Fachinelli angesichts des mysteriösen Verschwindens der Leiche des chinesischen Kommunistenführers Lin Piao, der bei Maos Getreuen in der eigenen Partei in Ungnade gefallen war, darauf, nach dessen Verbleib zu fragen (vgl. Fachinelli 1972). Wo ist der Leichnam von Lin Piao? Während die gelehrten linken Kommentatoren sein Verschwinden für eine Lappalie hielten, eine völlig nebensächliche Widerspiegelung eines viel umfassenderen Spiels – des parteiinternen Kampfes um die Führung –, scheut sich der Psychoanalytiker nicht, seine lästige und emblematische Frage zu stellen, die den abstrakten Universalismus des politischen Diskurses an die Unbezwingbarkeit der singulären Dimension des Daseins erinnert: Wo ist der Körper von Lin Piao? Das Gleiche gilt heute, wenn man so will, für diejenigen, die die Notstandsgesetze angesichts des Leidens der von dem Virus betroffenen Einzelpersonen und Familien als Gesundheitsdiktatur anprangern.

### Eine traumatische Realität, die nicht geleugnet werden kann

Der zweite schwerwiegende Fehler betrifft die Intoleranz gegenüber der Grenzerfahrung, die die Verwaltung des gesundheitlichen Notstands in unserem individuellen und kollektiven Leben notwendigerweise noch einmal bekräftigen musste. Diese Intoleranz ergibt sich direkt aus einem rein neoliberalen Freiheitsbegriff, der die aufgezwungene Grenzerfahrung als

freiheitstötende Folge ihres diktatorischen Missbrauchs ansieht. Maske zu tragen, auf das Nachtleben zu verzichten, auf die Bewegungsfreiheit, auf die Partys mit Freund:innen, kurz gesagt, die vom Gesetz auferlegten Begrenzungen der tatsächlichen Ausübung unserer Freiheit einzuhalten, wird als autoritärer Angriff auf unsere unveräußerlichen Rechte angesehen. Die Gesundheitsdiktatur trifft das Herz unserer individuellen Freiheit. Wir wären alle Gefangene eines Regimes, das eine ebenso missbräuchliche wie unbegrenzte Kontrollmacht ausübe. Die biopolitische Diagnose von Foucault würde sich voll bestätigen. Was wir dabei jedoch übersehen, ist, wie sehr das Bedürfnis nach Sicherheit und Schutz des Lebens nicht zwingend den hygienischen Fanatismus der Biomacht gutheißen muss; wie sehr die Solidarität nicht notwendigerweise zu einer totalitären Geschlossenheit des sozialen Körpers führen muss; wie sehr die Erfahrung der Grenze nicht nur ein repressiver Zwang ist. Es bedeutet andererseits eine abstrakte Freiheit zu bejahen, die nicht in der Lage ist, die Erfahrung der Grenze zu durchqueren und den illusorischen Charakter des Ideals angesichts einer traumatischen Realität, die nicht geleugnet werden kann, zu unterstützen. Wir sollten uns tatsächlich daran erinnern, dass jeder Negationismus eine Umgehung der grausamen, aber notwendigen Trauerarbeit um unsere Allmacht ist. Wie Fachinelli nicht müde wurde, so sollten auch wir uns immer fragen, wo Lin Piaos Leiche ist, und dabei nie die Einzigartigkeit des Lebens und seine hoffnungslose Zerbrechlichkeit vergessen.

## 6 Diktatur der Gesundheit?

Kürzlich hatte ich die Gelegenheit, mit einigen guten Freund:innen argentinischer Herkunft aus Triest zu Abend zu essen, die mir erzählten, wie die Militärdiktatur in der zweiten Hälfte der 1970er Jahre in ihrem Land ausgesehen hat. Das makabre Vorhaben der Militärs lässt sich mit den Worten des Gouverneurs der Provinz Buenos Aries, Iberico Manuel Saint-Jean, treffend zusammenfassen: „Zuerst werden wir alle Subversiven töten, dann ihre Kollaborateure, dann ihre Sympathisanten, dann diejenigen, die gleichgültig bleiben, und schließlich werden wir die Ängstlichen töten.“ Kein Erbarmen also für die Stimmen außerhalb des Chors, für die Gegner:innen, für diejenigen, welche die von den Militärs durchgesetzte autoritäre Wende nicht teilten. Jeder Bürger und jede Bürgerin und jede Organisation, der/die potentiell gegen das neue Regime opponierte, wurde als gefährlicher Feind betrachtet, der unterdrückt werden sollte. Auch in je-

nem Regime wurde – wie in allen diktatorischen Regimen – eine Rückverfolgbarkeit der Bewegungen des Einzelnen vorgeschrieben. Es war ein System, das darauf abzielte, die Verfolgung von Gegner:innen allgegenwärtig zu machen und einen echten Staatsterrorismus zu etablieren. General Videla erklärte 1975, dass „in Argentinien alle Menschen sterben müssen, die für die Sicherheit des Landes notwendig sind“. Durch rücksichtslose Gewaltanwendung wurden Oppositionelle einfach unterdrückt. Folter und politische Morde waren an der Tagesordnung. Militärlastwagen schleppten die Dissident:innen massenweise in ihr dramatisches Schicksal. Die Rückverfolgbarkeit diente damals der physischen Ausschaltung des Dissenses; sie wurde benutzt, um „schwarze Listen“ zu erstellen, auf denen Regimegegner:innen identifiziert wurden, die es zu unterdrücken galt. Allein der Gedanke, auf einem Platz „Freiheit! Freiheit! Freiheit!“ rufen zu können oder im Fernsehen seine kritische Meinung zu äußern, war undenkbar und wurde mit dem Leben bezahlt.

## Die Kreuzung von Anarchismus und Totalitarismus

Auch in der Krise, die durch die Pandemie verursacht wurde, mussten wir auf die Rückverfolgbarkeit unserer individuellen Bewegungen zurückgreifen. Aber diese „Traceability“ steht nicht im Dienst des Todes, wie in jeder Diktatur, sondern des Lebens. Ist es so schwer, das zu verstehen? Dennoch haben sich in unserem Land die extreme Rechte und die extreme Linke in einer radikalen Kritik an der Bewältigung der Pandemie geübt und an den damit verbundenen Vorsorge- und Gesundheitsschutzmaßnahmen (u. a. Impfung und Grüner Pass), die von unserer Regierung beschlossen wurden. Diese wütende Kritik findet im Namen der Freiheit statt. Wir kennen den Kehrtvers: Die Bewältigung der Pandemie habe den Weg für eine repressive Entwicklung in unseren Institutionen geebnet, die zu einem permanenten Ausnahmezustand führen könne, der am Ende eine antidemokratische Gesetzgebung rechtfertige. Tatsächlich prangert unter dem Ruf „Freiheit! Freiheit!“ eine extreme Minderheit in unserem Land die autoritäre Wende des demokratischen Staates an und bedroht die große Mehrheit. Es ist nicht das erste Mal in der jüngeren Geschichte des Westens, dass der ideologisch illiberale Charakter der extremen Linken mit dem der extremen Rechten konvergiert. Die paradoxe Wesensart dieser Konvergenz ergibt sich aus der Tatsache, dass sich im No-Vax- und No-Green-Pass-Protest nur eine elitäre Idee von Freiheit offenbart, welche die Auflage, die soziale Bindung und Solidarität ausschließen möchte. Dies ist der Punkt, an dem sich auf

beunruhigende Art Anarchismus und totalitäre Bestimmung kreuzen. Nicht zufällig ist gerade die Freiheit ein ethisches Prinzip, welches sowohl in der extremen Rechten als auch in der extremen Linken keine Daseinsberechtigung hat. Die anarchische Gewalt einiger weniger möchte der Mehrheit der Bevölkerung das Gesetz diktieren. Es ist eine alte und schreckliche Geschichte, die im 20. Jahrhundert sowohl den Faschismus als auch den Kommunismus durchzogen hat. Die Auffassung, dass eine gesundheitspolitische Diktatur die demokratische Ordnung unseres Landes gefährden oder sogar schon umstürzen würde, wird nicht zufällig sowohl von der extremen Linken als auch der extremen Rechten geteilt. Dies ist dasselbe Urteil, das von maßgeblichen Intellektuellen geäußert wird, die es zwar aristokratisch vermeiden, sich an Volksaufständen zu beteiligen, die aber in Wirklichkeit deren unfreiwillige und unverantwortliche *maitres à penser* sind. Von der philosophischen Tüftelei bis zur Entfesselung des Zorns auf der Straße ist der Schritt kürzer, als man denkt. Das elitäre Denken und die Aufmärsche, die den Staat herausfordern, verkennen, dass die Rückverfolgbarkeit heute, anders als in Argentinien, nicht im Dienste der Diktatur, sondern der Freiheit steht, dass der Grüne Pass unser Leben nicht einschränkt, sondern ein grundlegendes Mittel ist, um es zurückzugewinnen. Wer die Ideen in diesem grundsätzlichen Punkt durcheinander bringt, fördert de facto einen Protest gegen die Institutionen in dem Moment, in dem bedingungslose Solidarität herrschen sollte. Hoffen wir, dass dies der dramatische Krampf einer trostlosen Zeit des Populismus ist, die den Westen überrollt hat.

*Übersetzung aus dem Italienischen  
von Moritz Windegger*

## Literatur

Fachinelli, Elvio (1972), *Dov'è Lin Piao?*, *L'erba voglio* II, n. 7 (settembre/ottobre 1972), 1–6.

Freud, Sigmund (1987), *Massenpsychologie und Ich-Analyse* [1921], in: ders., *Werkausgabe in zwei Bänden*. Bd. 2: *Anwendungen der Psychoanalyse*. Hrsg. u. m. Komm. versehen v. Anna Freud u. Ilse Grubrich-Simitis, Frankfurt a. M.: Fischer, 427–482.

Isabella Bruckner

# Wider die einlinige Biopolitik

Kreative Taktiken der Konvivialität in Zeiten pandemischer Krise

ABSTRACT 

Die Corona-Pandemie hat nicht nur in religiös fundamentalistischen Kreisen Weltuntergangsstimmung heraufbeschworen – so etwa bei einem der bekanntesten Philosophen Italiens, Giorgio Agamben, der in mehreren kurzen Beiträgen dieser Zeit einen Abgesang auf den liberal-demokratischen Geist Europas anstimmt. Während in einem ersten Teil des Beitrags Agambens Kritiken (inklusive der dahinterliegenden Konzepte) sowie darauf erfolgte Reaktionen kurz präsentiert werden, zielt der zweite Teil des Beitrags darauf ab, über die Motive der Konvivialität und der Freundschaft von Ivan Illich sowie mit Hilfe Michel de Certeaus Kategorie der Taktik, einige konkrete, öffentlichkeitswirksam gewordene Praktiken in den Blick zu nehmen, die im Kontext der Einschränkungen zur Stiftung, zum Erhalt und zur Neuerfindung gemeinschaftlicher Lebensmöglichkeiten beigetragen haben. Was anhand der besprochenen Praktiken offenbar werden soll, ist die ingenüose Kreativität des „Jedermann“, welche sich einer Reduktion der menschlichen Existenz auf das von Agamben beschworene „nackte Leben“ auf je eigene Weise widersetzt.

*Countering unilinear biopolitics. Creative tactics of conviviality in times of a pandemic crisis*

*The pandemic caused by Covid-19 has conjured an apocalyptic spectre that is felt beyond religious fundamentalist movements. Giorgio Agamben, one of the most renowned Italian philosophers, for example, has heralded the doom of the European liberal-democratic spirit in a series of brief messages. Agamben's criticism (including underlying concepts) as well as reactions thereto are presented in the first part of this article. The second part offers a reflection on*

*Ivan Illich's notions of conviviality and friendship and uses Michel de Certeau's category of tactics with the aim of identifying a number of concrete practices that have proven to be popular and effective in fostering, maintaining and reinventing communal life despite the many restrictions at the time. This discussion should reveal the ingenious creativity inherent in anyone and everyone, refuting Agamben's claims that reduce human existence to "bare life".*

| BIOGRAPHY

Dr.<sup>in</sup> **Isabella Bruckner** ist Assistenz-Professorin am Institut für Fundamentaltheologie und Dogmatik der Katholischen Privat-Universität Linz. Sie studierte Katholische Theologie in Wien, Graz und Linz und entwarf in ihrer Dissertation eine Theologie des Gebets ausgehend von Michel de Certeau SJ (1925–1968).

E-Mail: [i.bruckner\(at\)ku-linz.at](mailto:i.bruckner@ku-linz.at)

| KEY WORDS

Agamben; Certeau; Corona; Foucault; Illich; Jerusalema; Pandemie; Taktik

## 1 Einleitendes

Die Corona-Pandemie hat nicht nur in religiös fundamentalistischen Kreisen Weltuntergangsstimmung heraufbeschworen. Auch einer der meistzitierten Philosophen weltweit, Giorgio Agamben, stimmt in seinen Kommentaren zu den Geschehnissen der vergangenen Monate einen Abgesang auf den liberal-demokratischen Geist Europas an. Am 26. 2. 2020 veröffentlichte Agamben einen kurzen Beitrag in der Zeitschrift *Quodlibet* (Agamben 2020), in welchem er die Reaktionen des italienischen Staates auf den Ausbruch der SARS-CoV-2-Pandemie zutiefst in Frage stellte. In dem s. E. überzogenen Vorgehen der politischen Entscheidungsträger gegen eine „saisonale Grippe“ erblickte er die ungebremsste Normalisierung und Ausdehnung des rechtlichen und politischen „Ausnahmestands“, was dazu führe, die Bevölkerung, die sich – wie er im Vorwort seines später veröffentlichten Büchleins zu dieser Zeit schreibt – den Prozessen widerstandslos gefügt hätte (vgl. Agamben 2021, 10), auf „nacktes Leben“ (Agamben 2021, 58–64) zu reduzieren. Skandalös sei in dieser Hinsicht nicht nur die Aufgabe wesentlicher Freiheitsrechte, sondern insbesondere, dass zugelassen worden sei, dass die Menschen in ihrer Not alleine sterben mussten, z. T. sogar ohne anschließend in würdiger Form begraben zu werden. Nicht einmal die Kirchen hätten sich dem herrschenden Sog der Biopolitik widersetzt, sondern ihren Glauben dem bloßen Überleben geopfert (Agamben 2021, 55).

### Die ingeniöse Kreativität des „Jedermann“

Agambens Diagnosen blieben in linken Intellektuellenkreisen nicht unwidersprochen. Es soll im Folgenden jedoch zuvorderst nicht darum gehen, Agambens Beiträge zu befürworten, zu kritisieren oder auf sonstige Weise zu bewerten. Vermittels der kurzen Rekonstruktion einzelner Reaktionen auf Agambens Kommentar soll es vielmehr gelingen, noch einmal eine andere Perspektive auf die Pandemie-Situation zu gewinnen. Durch die Aufnahme der Motive der Konvivialität und der Freundschaft seitens Ivan Illich sowie mit Hilfe der Kategorie der Taktik Michel de Certeaus intendiert der Beitrag, einige konkrete, öffentlichkeitswirksam gewordene Praktiken in den Blick zu nehmen, die *im* Kontext der Einschränkungen zur Stiftung, zum Erhalt und zur Neuerfindung gemeinschaftlicher Lebensmöglichkeiten beigetragen haben. Was anhand der besprochenen Praktiken offenbar wird, ist die ingeniöse Kreativität des „Jedermann“, welche sich einer Re-

duktion der menschlichen Existenz auf das „nackte Leben“ auf je eigene Weise widersetzt. Dafür gilt es zunächst, in einem ersten Abschnitt den zugrundeliegenden Diskurs mit den beiden von Agamben in Anspruch genommenen Konzepten des Ausnahmezustands sowie des nackten Lebens ein wenig näher zu erläutern.

## 2 Die Produktion „nackten Lebens“

### 2.1 Agambens Theorie des biopolitischen Ausnahmezustands

Mit dem „Ausnahmezustand“ rekurriert Agamben auf ein Konzept, das er bereits im ersten Band seines umfassenden *Homo sacer*-Projektes entwickelte (vgl. Agamben 2015). Er bezieht sich dabei auf einen zentralen Terminus der politischen Theorie, der generell eine Situation bezeichnet, in welcher das geltende Recht der politischen Norm außer Kraft gesetzt ist. Im 20. Jahrhundert fand der Begriff insbesondere durch die Schriften des höchst umstrittenen Staats- und Völkerrechtlers Carl Schmitt (1888–1985) eine prominente Ausprägung. In seinem 1922 erstmals erschienenen Werk *Politische Theologie* bringt Schmitt den Ausnahmezustand zuvorderst mit der Instanz des Souveräns in Verbindung. Seine Perspektive basiert auf der Formel: „Souverän ist, wer über den Ausnahmezustand entscheidet.“ (Schmitt 2015, 13) Der Souverän stellt bei Schmitt somit eine Figur dar, die in gewisser Weise zugleich innerhalb wie außerhalb der Rechtsordnung steht (vgl. Schmitt 2015, 14), denn seine Macht bestünde im Eigentlichen darin, die Rechtsordnung in ihrer Gültigkeit zu konstituieren bzw. den Ausnahmezustand zu bestimmen, in welchem jene außer Kraft gesetzt ist. Dieses Moment der Entscheidung ist zwar als solches als juristisches Element der Rechtsordnung inhärent und insofern ist die Ausrufung des Ausnahmezustandes legal, doch gestalten sich der Zeitpunkt und die Umstände des In-Kraft-Tretens selbst als durch die Rechtsordnung nicht mehr normierbar. Die Suspendierung des geltenden Rechts beruht damit allein auf der Dezision des Souveräns, der insofern jenseits des Gesetzes steht (vgl. Geulen 2009, 67–68).

Agamben knüpft in seinem *Homo sacer*-Projekt zwar an die beiden zentralen Begriffe der Souveränität und des Ausnahmezustandes an, bringt gegenüber der Schmitt'schen Konzeption jedoch einige signifikante Verschiebungen ein. Anders als Schmitt orientiert Agamben seine politische Theorie nicht an der Freund-Feind-Dichotomie (vgl. Schmitt 1979), son-

dern betrachtet die Produktion „nackten Lebens“ bzw. „heiligen Lebens“ als den eigentlichen Kern der politischen Sphäre. Agambens Abwandlung der Schmitt'schen Konzeption speist sich – nebst seinem Rekurs auf Walter Benjamins Aufsatz „Zur Kritik der Gewalt“ (1921), in welchem dieser sich mit dem modernen Mythos von der „Heiligkeit des Lebens“, d. h. des bloßen Daseins, auseinandersetzt (vgl. Geulen 2009, 97–98; 138–142) – insbesondere aus seiner Adaption des Konzepts der Biopolitik Michel Foucaults.

## Die Produktion „nackten Lebens“ als Kern der politischen Sphäre

In Foucaults erstem Band zur Geschichte der Sexualität – *Der Wille zum Wissen* (Foucault 2017) – nimmt die Politisierung des biologischen Lebens als signifikante Transformation des rechtlichen und politischen Systems einen zentralen Stellenwert ein. Diese beginnt sich in Korrelation mit dem Neoliberalismus seit dem 17. Jahrhundert in zweifacher Weise herauszubilden, nämlich in Form der Anatomico-Politik und in Form der „Biopolitik“:

*„Konkret hat sich die Macht zum Leben seit dem 17. Jahrhundert in zwei Hauptformen entwickelt, die keine Gegensätze bilden, sondern eher zwei durch ein Bündel von Zwischenbeziehungen verbundene Pole. Zuerst scheint sich der Pol gebildet zu haben, der um den Körper als Maschine zentriert ist. Seine Dressur, die Steigerung seiner Fähigkeiten, die Ausnutzung seiner Kräfte, das parallele Anwachsen seiner Nützlichkeit und seiner Gelehrigkeit, seine Integration in wirksame und ökonomische Kontrollsysteme – geleistet haben all das die Machtprozeduren der Disziplinen: politische Anatomie des menschlichen Körpers. Der zweite Pol, der sich etwas später – um die Mitte des 18. Jahrhunderts – gebildet hat, hat sich um den Gattungskörper zentriert, der von der Mechanik des Lebenden durchkreuzt wird und den biologischen Prozessen zugrunde liegt. Die Fortpflanzung, die Geburten- und Sterblichkeitsrate, das Gesundheitsniveau, die Lebensdauer, die Langlebigkeit mit allen ihren Variationsbedingungen wurden zum Gegenstand eingreifender Maßnahmen und regulierender Kontrollen: Biopolitik der Bevölkerung.“ (Foucault 2017, 134–135)*

Die Biopolitik kümmert sich – anders als die „Anatomico-Politik“ – nicht um das Individuum, sondern hat die Beförderung des Lebens der menschlichen Gattung als Ganzer im Blick. Hierzu bedient sie sich vor allem stochastischer Methoden in Kombination mit einem an Wahrscheinlichkeiten orientierten Risikomanagement.

Ebenso grenzt Foucault in seinen Vorlesungen von 1975/76 die „Biomacht“ als neue Form der Macht von jener des Souveräns ab (vgl. Foucault 2020, 51–52). Während dem Souverän nach Foucault vor allem die Macht zukam, „sterben zu machen oder leben zu lassen“ (Foucault 2020, 284), wird die souveräne Macht vom 19. Jahrhundert an von einer dieser genau entgegengesetzten Macht durchsetzt, nämlich der Biomacht, der es obliegt, „leben zu ‚machen‘ und sterben zu ‚lassen‘“ (ebd.). Anstatt die Sexualität rückt Foucault diesbezüglich den Rassismus und die sich im Zuge der Moderne im Rassediskurs abzeichnenden diskursiven Verschiebungen ins Zentrum der Aufmerksamkeit. Die Biologisierung des Rassebegriffs und seine Integration in die Mechanismen des Staates erlaubte es, „Zäsuren innerhalb des biologischen *Kontinuums*, an das sich die Bio-Macht wendet“ (Foucault 2020, 301), einzuführen und damit Grenzen zu markieren, die ein Sterben-Lassen oder Töten bestimmter Menschen erlaubten bzw. im Sinne des Überlebens der eigenen Rasse sogar ‚verlangten‘.

## Biomacht und Biopolitik

Diese beiden unterschiedlichen Kontextualisierungen, ebenso wie seine nur wenige Jahre später, in den Vorlesungen am *Collège de France* von 1978/79 (vgl. Foucault 2004), vorgenommene Verortung der Biopolitik im Rahmen seiner Untersuchung der Regierungskünste (*Gouvernementalität*), verweist bereits auf die Bedeutungsvielfalt des Begriffs in Foucaults Werk. Auch das Verhältnis von Biopolitik und Biomacht wird in seinen Arbeiten nicht eindeutig geklärt, sofern er sie in manchen Schriften fast synonym, in anderen einander entgegengesetzt verwendet (vgl. Gorgoglione 2016, 11–12). Nicht zuletzt aufgrund dieser Pluriformität der Begriffspragmatik blieben hinsichtlich des Konzeptes der Biopolitik bei Foucault viele Fragen offen – z. B. hinsichtlich des Absolutheitscharakters der biopolitischen Machtausübung oder des möglichen Emanzipationspotentials gegenüber einer solchen (vgl. Foucault 2020, 16). Im italienischen Sprachraum fanden Foucaults Arbeiten bereits in den 1990er-Jahren breitere Rezeption, sodass in der Forschung sogar von einer *Italian Theory* (vgl. Esposito 2010, 3–13) bzw. vom *Italian Thought* die Rede ist (vgl. Gorgoglione 2016, 28–62). Die vielen offenen Fragen gerade hinsichtlich seines Begriffs der Biopolitik führten jedoch zu durchaus diversen Entwürfen der Weiterentwicklung seiner Kategorien, von denen Agamben mit seinem *Homo sacer*-Projekt einen der bekanntesten, wenngleich stark umstrittenen Versuch vorlegte.

Während Foucault durchaus die Tendenz zeigt, die Biopolitik zu historisieren, betrachtet Agamben den Zugriff auf das Leben als den verborgenen Kern von Politik generell (vgl. Agamben 2015, 118–119). Biopolitik bedeutet in seinem Verständnis vor allem dies: die Produktion „nackten Lebens“, die letztlich in der Figur des *homo sacer* ihre emblematische Ausformung findet. Mit dem *homo sacer* rekurriert Agamben auf eine Figur des römischen Rechts, die ein durch den Bann (eine Idee, die er von Jean-Luc Nancy her aufnimmt) aus der rechtlichen sowie sozialen Sphäre ausgeschlossenes Leben bezeichnete, das „getötet werden kann, aber nicht geopfert werden darf“ (Agamben 2015, 18; 81–84). Der *homo sacer* stellt in diesem Sinn eine Schwellenfigur dar, die zwischen der sozialpolitisch bestimmten Lebensform des *bíos* und dem unqualifizierten bloßen Lebendig-Sein der *zoé* oszilliert. Auf diese Weise zeigt der *homo sacer* die letztliche „Ununterscheidbarkeit“ (Gorgoglione 2016, 80) der beiden Sphären auf bzw. die politisch-diskursive Produziertheit ihrer jeweiligen Grenzen.<sup>1</sup>

### Der Ausnahmezustand als entsubjektivierende „Maschine“

Anders als Foucault betrachtet Agamben die Macht des Souveräns (den Ausnahmezustand zu verfügen) und die Biomacht folglich aber auch nicht als zwei unterschiedliche Paradigmen, sondern lässt sie in ihrem eigentlichen Funktionieren konvergieren (vgl. Gorgoglione 2016, 86). In einer umgekehrten Analogie zum Schmitt'schen Souverän präsentiert der *homo sacer* eine Form des „nackten“ Lebens, die *als vom Recht Verlassenes* (Agamben spielt hier mit dem italienischen Wort *abbandonare*) bzw. *als von ihm Ausgeschlossenes* in der rechtlichen Sphäre eingeschlossen bleibt. Als solches ist das „nackte“ Leben jedoch nicht einfach die unqualifizierte *zoé*, die ebenso Pflanzen und Tiere belebt; Eva Geulen bezeichnet es vielmehr als einen „Rest, der erst durch Abstraktionen, Definitionen, Unterscheidungen und Ausschließungen produziert wird“ (Geulen 2009, 60).

Anders als bei Schmitt bezeichnet der Souverän, der den Ausnahmezustand verfügt, für Agamben nicht mehr notwendig eine Person (z. B. den *princeps*). Agamben konturiert den Ausnahmezustand vielmehr gegenteilig als eine zutiefst entsubjektivierende „Maschine“ (Agamben 2004, 102–103), sofern dieser die Subjekte von all ihren symbolischen, soziopolitischen und ästhetischen Einbettungen trennt und sie der Nacktheit ihrer bloßen Existenz aussetzt (vgl. Appel 2016, 87–88). Im gegenwärtigen Kontext erblickt Agamben insbesondere in den *medizinischen Strukturen* den zentralen biopolitischen, entsubjektivierenden Machtapparat, der sich sowohl in der

<sup>1</sup> Diesen Aspekt thematisiert Agamben noch einmal expliziter anhand der Unterscheidung von Mensch und Tier in seinem Werk *Das Offene. Der Mensch und das Tier* (Agamben 2003a), welches zwar nicht dezidiert als Teil des *Homo sacer*-Projekts deklariert ist, jedoch wichtige Hinweise zu den darin entwickelten Perspektiven liefert.

Planung, Herstellung und Manipulation des zukünftigen Lebens betätigt als auch dessen Fortleben determiniert. Unter den politischen Umständen der Moderne bewegen sich „der Arzt und der Wissenschaftler [...] in einem Niemandsland [...], in das einst nur der Souverän vorstoßen konnte“ (Agamben 2015, 168).

Genau in diesem Kontext lässt sich nach Agambens Konzeption noch einmal ein Unterschied zwischen der antiken und der modernen Biopolitik konstatieren: Während die antike Biopolitik darauf abzielte, ein heiliges Leben zu produzieren, das „getötet werden kann, aber nicht geopfert werden darf“ (Agamben 2015, 18), zeichnet sich die moderne Form der Biopolitik dadurch aus, „das Leben in einer Zone festzuhalten, in der man nicht mehr lebt, aber gleichzeitig noch nicht gestorben ist“ (Gorgoglione 2016, 107). Wenn Foucault, wie oben festgehalten, die Biomacht als eine kennzeichnet, die vor allem darin besteht, „leben zu ‚machen‘ und sterben zu ‚lassen‘“ (Foucault 2020, 284), so spitzt Agamben dies noch insofern zu, als für ihn die moderne Biopolitik dahin tendiert, das „nackte“ Leben als bloßes „Überleben“ (Agamben 2003b, 136) zu produzieren, das aber eben keine qualifizierte Form des Lebens (*bíos*) mehr darstellt, sondern unbestimmbar auf der Schwelle zwischen Leben und Tod, menschlichem und nicht-menschlichem Leben oszilliert.

Von daher ist Kurt Appel zuzustimmen, der mit der um sich greifenden Biopolitik der Moderne nicht zuletzt Konsequenzen für die (Un-)Möglichkeit zu sterben verbindet:

„Der gegenwärtige Homo sacer als Schwellengestalt zwischen (sozialem) Leben und Tod verschiebt sich von der Ausgeschlossenheit aus der Sphäre des Lebens in die Ausgeschlossenheit aus der Sphäre des Todes.“ (Appel 2016, 88)

Der Wachkoma-Patient, der maschinell im Bann des Lebens gehalten wird, hat in gewisser Weise den „eigenen Tod überlebt“ (Appel 2016, 80) und ist damit ebenso unfähig zu leben wie zu sterben, d. h. sowohl aus der Sphäre der Lebenden wie der Toten ausgenommen. Das Herausfordernde an Agambens Konzept des biopolitischen Ausnahmezustandes ist folglich, dass er die Produktion nackten Lebens nicht auf die römisch-antike Figur des *homo sacer* einschränkt. Vielmehr droht für Agamben gerade in den gegenwärtigen Gesellschaften – wie in der Coronapandemie s. E. klar ersichtlich wird – der Ausnahmezustand „letztlich zur Regel zu werden“ (Agamben 2015, 30).<sup>2</sup>

<sup>2</sup> Die These von der Normalisierung des Ausnahmezustands und der damit verbundenen Suspendierung des Rechts arbeitet Agamben vor allem in seinem gleichnamigen Werk *Ausnahmezustand* (Agamben 2004) aus. Der Ausnahmezustand war, wie sein Name schon sagt, ursprünglich auf die Kriegssituation bezogen. In seinem Buch charakterisiert Agamben die Integration des Ausnahmezustands in die Rechtsordnung (im Sinne einer gewöhnlichen politischen Handlung) als eine zutiefst problematische Tendenz der Moderne. Pate hierfür stünden etwa Strukturen wie das Lager sowie insbesondere Orte wie Guantanamo, welche mit der Idee verbunden seien, „dass die Gesellschaft nicht nur vor externen, sondern auch vor internen Feinden verteidigt werden müsse“ (Gorgoglione 2016, 94) und ebenjene in einen dauerhaften fiktiven Kriegszustand versetze.

## 2.2 Antworten auf Agambens Intervention

Agambens Beitrag in *Quodlibet* rief in linkspolitischen Philosoph\*innenkreisen teils heftige Reaktionen hervor – u. a. bei Agambens langjährigem Freund, dem erst im August 2021 verstorbenen Jean-Luc Nancy, der prompt mit einer kurzen Replik in der italienischen Zeitschrift *Antinomie* auf Agambens Text antwortete. Zunächst war es schlichtweg Agambens Verharmlosung des Coronavirus als einfacher Grippe, die Nancy kritisierte. Im Weiteren hinterfragte er jedoch, inwieweit Agambens Anwendung seines an sich sehr komplexen Konzepts des Ausnahmezustandes auf die faktische Corona-Politik in der Tat der aktuellen Lage gerecht werde, zumal es hierbei zu bedenken gälte, dass Agamben den Ausnahmezustand als eine generelle Struktur von Recht und Politik herausgearbeitet hatte. Außerdem rief Nancy den eminent globalen Charakter – der in seinen Augen zunächst einmal „virale[n] Ausnahmesituation“ (Nancy 2020) – in Erinnerung, der wesentlich mit der weltweiten ökonomischen, technologischen und mobilen Vernetzung in Verbindung steht. Es reiche von daher nicht, wie Agamben dies in erster Linie tat, die italienische Regierung für ihr Agieren zu kritisieren; vielmehr wäre die Krise in ihren transnationalen Verflechtungen zu erfassen.

Nur einen Tag später meldete sich Roberto Esposito in selbiger Zeitschrift zu Wort (vgl. Esposito 2020).<sup>3</sup> Ein zentraler Aspekt, den dieser in die Debatte einbrachte, war die Pluralität – nämlich sowohl der Formen der Biopolitik als auch der je verschiedenen Arten und Konstellationen von Ausnahmezuständen. Kurz gesagt: Weder gibt es die *eine* Biopolitik, noch den *einen* Ausnahmezustand. Gleichsam wie Agambens Konzept des Ausnahmezustands nicht mit der faktischen politischen Praxis äquivalent gesetzt werden kann, sondern auf eine Grundstruktur von Politik generell verweist, so erinnert Esposito mit einem Rückgriff auf Foucault daran, dass mit dessen Konzept der Biopolitik nicht allein eine die Moderne kennzeichnende Langzeitentwicklung des politischen Kalküls gemeint sei, sondern genauso konkrete und auch kurzfristig gesetzte lebensproduzierende Praxen in den Blick geraten. Diese gestalten sich dann jedoch historisch different und kulturell wie gesellschaftlich kontextspezifisch. Mit seinem Hinweis auf die je kontextspezifisch konturierten Biopolitiken öffnet Esposito somit den Raum für die differenziertere Wahrnehmung einer Pluralität von lebensbefördernden Praktiken.

In vergleichbare Fahrwasser begab sich alsdann der griechische Journalist Panagiotis Sotiris mit seiner Frage nach der Möglichkeit einer „demokra-

<sup>3</sup> In der Tat replizierte Esposito jedoch weniger auf Agamben als auf Nancys Beitrag und lieferte dabei eine Kritik an der Kritik. Was Nancys Arbeiten schwächte, so Esposito, sei Nancys Ausblendung der modernen Politik in ihrer biopolitischen Dimension (egal ob Foucault'scher, Agamben'scher oder sonstiger Couleur), welche für Esposito selbst jedoch das zentrale Konzept darstellte, mittels welchem die komplexen Verstrickungen von Politik, Gesellschaft, Ökonomie, Gesundheitswesen und diversen anderen Sphären unter dem Blickpunkt der Erhaltung und Beförderung des Lebens des Bevölkerungskollektivs analysiert werden könne. Unter den aktuellen pandemischen Bedingungen zeige sich diese Relevanz der biopolitischen Perspektive – insbesondere zugespitzt auf seine immunologische Komponente – noch einmal umso deutlicher. Denn gerade sie mache deutlich, dass die Pandemie nicht einfachhin auf eine „virale“, d. h. „natürliche“, Ausnahmeerscheinung reduziert werden könne, ebenso wenig wie Sterben, Gebären, Krankheit und Gesundheit nie nur rein organische Phänomene darstellten, sondern in ihrer noetischen wie praktischen Erfassung und Gestaltung je schon als Momente kultureller sowie soziopolitischer Konstellationen und Entscheidungen fungierten.

tischen Biopolitik“ (Sotiris 2020a; 2020b). Dank Foucaults „nominalistischen“ Zugangs zum Phänomen der Macht könne im Ausgang von Foucaults Werken von der Biopolitik nur im Plural der Biopolitiken gesprochen werden. In dieser Hinsicht dürfe man Foucaults Spätwerk nicht vergessen.<sup>4</sup> In diesem Sinn denkt Sotiris die Möglichkeit an, eine andere Form von Biopolitik zu entwickeln, die sowohl dem Paradigma der Souveränität als auch dem Paradigma der ökonomisch-liberalen Politik des Marktes entgegensteht und stattdessen „von der Kraft der Kämpfe der Subalternen bestimmt wird“ (Sotiris 2020b). Gerade Foucaults Praktiken der asketischen „Sorge um sich“ (Foucault 2019, 17 u. a.) würden Beispiele einer Biopolitik darstellen, in denen sich „die individuelle und kollektive Fürsorge ohne Zwang miteinander verbinde[n]“ (Sotiris 2020a).

Sotiris' Vorschläge für eine demokratische Biomacht erinnern über weite Strecken an die Idee einer *konvivial* organisierten Gesellschaft, wie Ivan Illich dies in den 1970er-Jahren mit seinem vielfach rezipierten Werk *Selbstbegrenzung* vorlegte. Illich, der schon damals die naive Übernahme der biopolitischen Perspektive in den kirchlich-pastoralen Jargon und die dementsprechende Rede vom „Leben“ als einer plan- und kontrollierbaren Ressource scharf kritisierte (vgl. Illich 1992), verstand eine Gesellschaft als konvivial, deren Idee von Fortschritt sich nicht in einer wachsenden Waren- und Dienstleistungsproduktion, sondern in der zunehmenden Fähigkeit zur Selbstsorge ihrer Mitglieder verwirklichte (vgl. Illich 2014, 60). Die folgenden Abschnitte gestalten sich dementsprechend von Sotiris angeregt als Versuch, eine alternative Biopolitik auf Basis von Illichs Perspektive zu entwerfen. Im Zuge dessen soll jedoch auch Agambens Denken auf breiterer Textbasis erneut aufgegriffen werden, um gleichsam die fundamentalen Ressourcen aufzuzeigen, die sein Denken für die Entwicklung eines alternativen Blicks auf das Leben in der Tat anbietet.

### 3 Grundkonstanten einer konvivialen Biopolitik

#### 3.1 Die Freundschaft als Inbegriff konvivialen Lebens

Wenn Ivan Illich dies auch nicht immer explizit macht, formuliert der Theologe und Historiker seine Kritiken und Analysen der westlichen Moderne aus einer dezidiert christlichen Perspektive. Den Dreh- und Angelpunkt seines Denkens bildet dabei das Ereignis der Inkarnation. Die Fleischwerdung des *logos* habe, so Illich, „einige ganz neuartige Möglichkeiten des sinnlichen

<sup>4</sup> In *Hermeneutik des Subjekts* (Foucault 2019) geht es Foucault angesichts der Schwächung der symbolischen Institutionen und des Verlustes sinnvermittelnder Narrative nicht mehr um die archäologische Dekonstruktion der leitenden Institutionen der modernen Disziplinalgesellschaft wie z. B. noch in *Überwachen und Strafen* (1976); vielmehr sucht er – insbesondere in Anknüpfung an späthellenistische Autoren der römischen Stoa, der Kyniker und der Epikureer (vgl. Foucault 2019, 30) – nach asketischen Techniken des Selbst, die im Kontext der (spät-)modernen Individualisierung Formen der Subjektivierung, des Umgangs mit dem Tod und der neuerlichen Instanzierung eines Wahrheitsregimes ermöglichen könnten.

Empfindungsvermögens – also nicht nur des Begriffsvermögens, sondern auch der sinnlichen Empfindung –“ (Illich 2006, 132) eröffnet. Sie habe zu einer unendlichen Aufwertung der körperlich-sensitiven Wahrnehmungsweisen ebenso geführt wie zu einer Aufwertung des menschlichen Fleisches in seiner lebendigen Saftigkeit und Verwundbarkeit generell, da im Endlichen bereits das verherrlichte Fleisch des Gottessohnes aufstrahle. Die biopolitische Perspektive auf das Leben erachtet Illich dahingegen als eine völlige Korruption jener Idee des Lebens, wie es den Menschen von Christus her verheißen sei. Leben, so wie das Evangelium es meint, lasse sich nicht mittels Statistiken errechnen oder durch gesundheitspolitische Maßnahmenpakete fördern und kontrollieren, sondern verwirkliche sich grundlegend in Form der Beziehung, die jener Mann aus Nazareth, der über sich sagte: „Ich bin der Weg und die Wahrheit und das Leben“ (Joh 14,6), in seinem Leben aufzeigte: der Freundschaft.

### Freundschaft als eine sich im Fleisch regende Betroffenheit

Wie Illich in der Einleitung seines Buches *Selbstbegrenzung* festhält, entwickelte er seine Idee der konvivialen Gesellschaft deshalb auch im Dienste jener umfassenden Tugend der Freundschaft, die in der Antike wie im Mittelalter die Höchstform der menschlichen Beziehungsformen darstellte (Illich 2014, 14). Als paradigmatisch für die Freundschaftsbeziehung führt Illich immer wieder Jesu Parabel vom barmherzigen Samariter an (Lk 10,30–35). Diesen zitiert Illich deshalb im Kontext der Freundschaft, da der Samariter in seinem Verhalten gegenüber dem verletzten Juden nicht aufgrund einer verallgemeinerbaren Norm agiert, oder weil ihn das Ethos seines Volkes auf ein barmherziges Handeln gegenüber dem Juden verpflichtet hätte. Der Samariter antwortet allein aus der sich in seinem Fleisch regenden Betroffenheit, die der Anblick des zusammengeschlagenen Juden am Wegesrand in ihm auslöst. Er handelt aus derselben tiefgehenden körperlichen Berührbarkeit, die Jesus als der fleisch-gewordene Gottesname selbst an den Tag legte.<sup>5</sup> Die christliche Freundschaft lebt zutiefst aus ebendieser Disposition der sinnlichen Empfänglichkeit und Sensibilität, die der Fleischwerdung des Gotteswortes zu entsprechen vermag. Dass in Bezug auf den Samariter *überhaupt* von Freundschaft und nicht allein von Barmherzigkeit gesprochen werden kann, zeigt sich in einer Bemerkung, die Illich in Bezug auf das sehr hohe Freundschaftsethos des mittelalterlichen Mönches Aelred von Rievaulx tätigte:

<sup>5</sup> Die Evangelien verwenden hierfür in Bezug auf Jesus ebenso wie für den Samariter die griechische Verbform ἐσπλαγγίσθη (vgl. z. B. Mk 6,34), was wörtlich auf das *splanchna*, die „Eingeweide“, verweist und damit auf eine bis ins Innerste, Organische reichende Erschütterbarkeit.

„Was zwischen dem Juden und dem Samariter geschieht, ist wie ein Samenkorn. Wenn es heranwächst, wird es gerüttelt und vielleicht wird sein Stengel sogar gebrochen, und es wird nie zur Blüte kommen. Woran wir uns festhalten, ist das Samenkorn. Nicht alle Freundschaften sind schön oder herrlich oder voll entwickelt.“ (Illich 2006, 209–210)

Die zufällige Begegnung, die sich zwischen dem Juden und dem Samariter als ein völlig unvorhersehbares Geschehen ereignet, bietet die Chance, dass durch stets neue Zuwendung eine langanhaltende persönliche Beziehung entsteht, die sich als „gewachsene *philia*“ bezeichnen ließe. Leben im wahrhaft menschlichen Sinn ereignet sich für Illich genau in Form eines solch persönlichen Beziehungsgeschehens, das sich als Geschenk in offener Gemeinschaft gestaltet.

### In die Sprache und Welt des anderen gerufen sein

Auch in Agambens Werk kommt der Freundschaft keine unwesentliche Rolle zu. Sie ist, wie Daniel Kazmaier festhält, eine jener „Modi, in denen Agamben einen Ausweg aus der Logik der Souveränität bzw. des Banns sucht“ (Kazmaier 2020, 44) und steht in dieser Hinsicht für eine „Praxis der Lebensform, die die Logik des nackten Lebens deaktiviert“ (ebd.). In Agambens kurzer Abhandlung über die Figur des Freundes rückt er das Wort „Freund“ in den Rang einer Transzendentalie (vgl. Agamben 2018, 78), die nicht mehr ein Seiendes charakterisiert, sondern das Sein als solches bezeichnet. Agamben setzt die Freundesbezeichnung in Relation zu den philosophischen Transzendentalien, da sie – gleichsam wie diese – einer Person nicht als Prädikat beigelegt werden kann und insofern auf keine Eigenschaft derselben referiert. Realität gewinnt die Bezeichnung „Freund“ in der Anrede selbst, durch die Art und Weise, als „Freund“ in die Sprache und Welt des anderen gerufen zu sein, und in der Beziehung, die sich von daher entspinnt.

Bei Illich wie bei Agamben entsprechen der Freundschaft jedoch – gemäß der Idee der antiken *philia* bzw. der mittelalterlichen *amicitia* – vor allem Tätigkeiten, die keiner äußerlichen Zweckhaftigkeit und keinem biopolitischen Kalkül mehr unterliegen. Die Freundschaft verwirklicht sich, wie Illich dies formuliert,

„durch die Feier gemeinsamer Erfahrung: Dialog, Streitgespräch, Spiel und Poesie – kurzum, Selbstverwirklichung in schöpferischer Muße“ (Illich 1996, 43).

Dies entspricht Agambens Anliegen,

„gegen die naive Emphase, die die Moderne auf Produktivität und Arbeit legt, [...] der Politik ihre zentrale Untätigkeit wieder[zu]geben – die Tätigkeit, die darin besteht, alle menschlichen und göttlichen Werke unwirksam zu machen“ (Agamben 2010, 13).

Für ihn ist der Mensch „seinem Wesen nach gänzlich werklos“, das „sabbatische Tier par excellence“ (Agamben 2010, 293), der „im letzten keiner Funktionalität und äußeren Bestimmung untergeordnet“ (Appel 2016, 90) ist. Für Illich wie für Agamben bietet sich demnach dort ein Ausweg aus dem biopolitischen Paradigma, wo das kapitalistische und medizinisch sowie sicherheitspolitisch aufgeladene Kalkül der Reduktion der Bevölkerung auf „nacktes Leben“ außer Kraft gesetzt wird und sich Sprache, Zeit, Körper, Beziehungen und nicht zuletzt auch die Dinge auf den Überschuss eines unverzweckten und auch unverzweckbaren Gebrauchs hin öffnen.

### 3.2 Eine taktische Kunst des Handels

Die Idee wird im Folgenden sein, Praktiken und Aktionen aufzuzeigen, die sich den Rahmenbedingungen der biopolitisch induzierten Maßnahmen während der Pandemiesituation zwar eingliederten, die in ihrem Umgang mit den Einschränkungen jedoch deutlich machten, dass sich „Leben“ nicht auf ein biologisches, plan- und kontrollierbares Abstraktum reduzieren lässt. Vielmehr versuchten sie, *innerhalb* der faktischen Bedingungen des pandemischen Ausnahmezustands die Zeit in ihrem festlichen Überschuss offen zu halten sowie der Barmherzigkeit und Freundschaft des Samariters treu zu bleiben.

### Nicht-souveräne Praktiken, die die Zeit in ihrem festlichen Überschuss offen halten

Diese kontingenten Aktionen, die genau in jener Zeit, in denen der öffentliche Raum und die sozialen Beziehungen starken Einschränkungen unterliegen, die verfügbaren Mittel kreativ zu nutzen verstanden, sind demgemäß nicht als das Handeln eines Souveräns zu verstehen, sondern präsentieren sich als eine politische Praxis „von unten“. Um die spezielle Art dieser nicht-souveränen Praktiken adäquat in den Blick zu bekommen, bietet sich insbesondere die Perspektive Michel de Certeaus an, der in seinem kultur-

wissenschaftlichen Hauptwerk *Kunst des Handelns* die Alltagspraktiken des „Jedermann“ (Certeau 1988, 36) zu analysieren versucht.

Auf Foucaults Arbeit über die Disziplinargesellschaft *Überwachen und Strafen* antwortend, konzentriert sich Certeau in seinem eigenen Ansatz weniger auf die Macht der Institutionen als auf die subversive „Antidisziplin“ (Certeau 1988, 16) des Konsumenten, die sich weder vom pantokratischen Souverän noch vom alles durchsetzenden Kapitalismus vollkommen determinieren lässt. Insofern zeichnet Certeau die Figur des Konsumenten nicht als rein passives und den Mächten unterworfenen Subjekt, sondern erblickt in ihm eine kämpferische Widerständigkeit, die sich gerade *in* der öffentlichen und häuslichen Rezeption bzw. Konsumation vollzieht. Diese äußert sich in einer listenreichen Kombinatorik der diversen kulturellen Praktiken sowie in der unsachgemäßen Verwendung (und der dadurch erwirkten Verfremdung) von Orten und Dingen. Bei aller Bestätigung der korrumpierenden Dynamiken der kapitalistischen Logik des Marktes geht es Certeau demnach darum, die Freiheitsräume *innerhalb* der herrschenden Systeme aufzuzeigen. Entgegen einer Politik ‚von oben‘ verweist Certeau auf ‚Mikropraktiken des Widerstands‘ und interessiert sich für die alltägliche Kreativität einer gegenüber den institutionellen Logiken alternativen Mikrophysik der Macht, die sich insbesondere durch polyseme Nutzungen von Konsumprodukten und öffentlichen Plattformen vollzieht. Dominierende Kräfteverhältnisse werden damit zwar nicht aufgehoben, jedoch situativ erschüttert und zeitweise durchbrochen.

### Die alltägliche Kreativität einer gegenüber den institutionellen Logiken alternativen Mikrophysik der Macht

Certeau unterscheidet insofern zwei unterschiedliche Arten von Handlungskalkülen, deren Charakterisierung er der Kriegstheorie von Carl von Clausewitz entnimmt: das „strategische“ und das „taktische Handeln“. Die Strategie bestimmt er folgendermaßen:

*„Als ‚Strategie‘ bezeichne ich eine Berechnung von Kräfteverhältnissen, die in dem Augenblick möglich wird, wo ein mit Macht und Willenskraft ausgestattetes Subjekt (ein Eigentümer, ein Unternehmen, eine Stadt, eine wissenschaftliche Institution) von einer ‚Umgebung‘ abgelöst werden kann. Sie setzt einen Ort voraus, der als etwas Eigenes umschrieben werden kann und der somit als Basis für die Organisation seiner Beziehungen zu einer bestimmten Außenwelt (Konkurrenten, Gegner in*

*Klientel, Forschungs-, Ziel' oder ,-Gegenstand') dienen kann. Die politische, ökonomische oder wissenschaftliche Rationalität hat sich auf der Grundlage dieses strategischen Modells gebildet.“ (Certeau 1988, 23)*

Während also die Strategie eine Berechnung oder Planung bezeichnet, die über Macht, Territorium und entsprechende materielle Ressourcen verfügt und die insofern von einem definierbaren „Eigenen“ auszugehen vermag, meint die Taktik ein Kalkül, das sich situationsoffen auf dem Feld des Anderen vollzieht und zwar mit jenen Mitteln, die von diesem her bereitstehen:

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

Die oben genannten kreativen Umgangsweisen des Konsumenten fallen gemäß der getroffenen Unterscheidung in den Bereich des „taktischen Handelns“. Und auch die nun nachfolgend besprochenen Praktiken sind, da sie sich in einem Raum- und Strukturgefüge abspielen, das sich durch die strategischen Maßnahmen zur Pandemiebekämpfung noch stärker als sonst restringiert gestaltet, gemäß der Certeau'schen Klassifizierung als taktische zu verstehen.

#### **4 Konviviale Praktiken**

In diesem Kapitel werden nun zwei konkrete taktische Aktionen beleuchtet, die die einschränkenden Gegebenheiten der Pandemiezeit aktiv aufzugreifen und auf kreative Weise zu gestalten wussten. Die eine stellt eine weltweite virtuelle Vernetzung von konkreten Lokalitäten und Institutionen im Medium der konvivialen Geste des Tanzes dar. Bei der zweiten Aktion handelt es sich um die örtlich begrenzte Praxis einer christlichen Gemeinschaft, die in der Not des Versammlungsverbotens zur (auch biblisch) alt-bewährten Form des Briefes zurückfand, um miteinander in Beziehung zu bleiben.

#### 4.1 Tanz der himmlischen Stadt

*Jerusalema ikhaya lami  
Ngilondoloze  
Uhambe nami  
Zungangishiyi lana [...]  
Ndawo yami ayikho lana  
Mbuso wami awukho lana [...]*<sup>6</sup>

*(Jerusalem ist meine Heimat  
Schütze mich,  
Begleite mich  
Lass mich hier nicht zurück [...]  
Mein Platz ist nicht hier  
Mein Königreich ist nicht hier [...])*<sup>7</sup>

Fast wie ein Gebet tönen die Zeilen des Liedes „Jerusalema“ auf isiZulu weltweit aus Lautsprecherboxen, Radio und Internet. „Ich habe zuerst den Beat gemacht und danach hatte ich im Sinn, dass ich einen Dance-Song machen möchte, aber gleichzeitig auch ein spirituelles Lied“<sup>8</sup>, erzählt DJ Master KG (eigentlich: Kgaogelo Moagi), der am 29. November 2019 den bald darauf weltbekannten Song veröffentlichte. Gleichsam bekennt die Gospelsängerin Nomcebo Zikode, welche der DJ aus Johannesburg bat, seine Kreation zu interpretieren, dass „[m]it Jerusalema ein spiritueller Ort gemeint [ist], an dem man Frieden findet, an dem es keine Sorgen, sondern nur Glück und fröhliche Menschen gibt“<sup>9</sup>. Schon Monate bevor das Lied in Europa die Musikcharts eroberte, war es in der Heimat des DJs (Südafrika) ein Hit. Der Titel, der den Sehnsuchtsort der biblischen himmlischen Stadt besingt, wurde in den Zeiten der Bedrängnis durch Lockdowns, Krankheit und Tod zu einem Symbol der Hoffnung, einer regelrechten „Corona-Hymne“<sup>10</sup>.

Ausschlaggebend hierfür war das Video der angolanischen Tanzgruppe *Fenómenos do Semba*, die Anfang des Jahres 2020 den Song aufgriff und dazu eine einprägsame und leicht zu erlernende Choreographie entwickelte. Das Video wurde in einem Hinterhof in Luanda gedreht. Es zeigt die sechs Tänzer\*innen (vier Männer und zwei Frauen) noch während des gemeinsamen Essens – mit Tellern und Gabeln in der Hand – in eine Gruppenchoreographie einstimmen, wobei sie sich frei aus dem reichen Tanz-Reservoir der euro-afrikanischen Tanzkultur bedienen. Afro-beat, *kuduro*, *pantsula* und *kwaito*: die Germanistin Ananya Jahanara Kabir erkennt in der Pluralität

6 Original: <https://www.songtexte.com/songtext/master-kg/jerusalema-g4bb64f46.html> [03.11.2021].

7 Deutsche Übersetzung: <https://www.songtexte.com/uebersetzung/master-kg/jerusalema-deutsch-6bd6460a.html> [03.11.2021].

8 Jerusalema Dance Challenge. Das steckt hinter dem Internet-Phänomen, *stern*, 23.11.2020. <https://www.stern.de/lifestyle/leute/jerusalema-dance-challenge--das-steckt-hinter-dem-internet-phaenomen-9502604.html> [03.11.2021].

9 Von Südafrika bis Nottwil: Die Welt tanzt zu «Jerusalema», *SRF 3 Viral*, 08.09.2020. <https://www.srf.ch/radio-srf-3/musik/srf-3-viral-von-suedafrika-bis-nottwil-die-welt-tanzt-zu-jerusalema> [03.11.2021].

10 Jerusalema Dance Challenge – auch die Schweiz geht ab, 05.11.2020. <https://marketing.ch/jerusalema-dance-challenge-auch-die-schweiz-geht-ab/> [03.11.2021].

11 The Angolan Civil War (1975–2002): A Brief History, South African History Online. <https://www.sahistory.org.za/article/angolan-civil-war-1975-2002-brief-history> [03.11.2021].

12 <https://www.youtube.com/watch?v=92WKbtocEA0> [03.11.2021].

13 <https://www.youtube.com/watch?v=jMXZoOczaWs> [03.11.2021].

14 <https://www.youtube.com/watch?v=LScKpb9VqYc> [03.11.2021].

15 <https://www.youtube.com/watch?v=Dp7aVYPa6QM> [03.11.2021].

16 <https://www.youtube.com/watch?v=YxFp23Y0o2o> [03.11.2021].

17 [https://www.youtube.com/watch?v=NMMejs6\\_hi\\_k](https://www.youtube.com/watch?v=NMMejs6_hi_k) [03.11.2021].

18 <https://www.youtube.com/watch?v=sqrCFcDQBs8> [03.11.2021].

19 [https://www.youtube.com/watch?v=Q89Lu2L\\_xSA](https://www.youtube.com/watch?v=Q89Lu2L_xSA) [03.11.2021].

20 <https://www.youtube.com/watch?v=aoQCQ9KEYfs> [03.11.2021].

21 Original: „È una ‘pandemia’ musicale assolutamente positiva, una sorta di grande ballo collettivo di liberazione dopo la chiusura, una celebrazione della vita, della collettività, della speranza, che passa attraverso pochi e semplici passi di danza che chiunque è in grado di replicare e che tutti vogliono condividere.“ (Assante2020).

der in Afrika seit dem 19. Jahrhundert aufgekommenen Stile und Rhythmen – ebenso wie in der Performance der angolanischen Tänzer\*innen – ein Produkt beständiger Kreolisierungsprozesse, einen Mix der Kulturen entlang der atlantischen Küste und über den Ozean hinweg (vgl. Kabir 2020a). „Multi-directional, unpredictable, but always innovative, creolisation is the motor of the ‘alegropolitics’ of African-heritage music and dance“ (Kabir 2020b), charakterisiert Kabir den Entstehungsprozess der stilistisch pluralen afrikanischen Musik- und Tanzszene. Die Kreolisierung zeigt sich im angolanischen Jerusalema-Video schon in dem darin präsentierten kulinarischen Gericht: Das von den Tänzer\*innen verspeiste Cachupa ist die Nationalspeise der Kapverdischen Inseln, ein Eintopf, der überwiegend aus Bohnen und Gemüse besteht und immer wieder als Symbol der Kreolisierung fungiert.

Essen in Gemeinschaft, Musik und Tanz in den Innenhöfen bilden nicht nur fundamentale konviviale Praktiken, die die vielen Ausgangssperren während des angolanischen Bürgerkriegs (1975–2002)<sup>11</sup> erträglicher gestaltet hatten; der kreolische Mix vermochte auch während der Lockdowns in Europa immer wieder für Feiermomente zu sorgen. Der Tanzclip von *Fenómenos do Semba* ging online und verzeichnet in allen sozialen Medien – ob auf YouTube, Facebook, TikTok oder Instagram – zig Millionen Views. Zudem löste die Aufnahme in Folge international eine Dance-Challenge aus, die heute unter dem Hashtag *#JerusalemaDanceChallenge* bereits über dreitausend Videos zählt. Nicht nur Jugendliche oder Familien wagten sich bei der Übernahme der fremden Tanzschritte vor die Kamera, sondern vor allem Einsatzkräfte der in Pandemiezeiten so vielfach beanspruchten Blaublichtorganisationen<sup>12</sup>, ebenso wie Krankenhauspersonal<sup>13</sup>, Schulen<sup>14</sup>, Ordensleute<sup>15</sup>, Priester mit Ministrant\*innen<sup>16</sup>, Pastor\*innen<sup>17</sup> und Marinesoldaten<sup>18</sup>. Ganze Dorfgemeinschaften<sup>19</sup> bis hin zum Kenianischen Parlament<sup>20</sup> beteiligten sich an dem weltumspannenden Tanz-„Virus“.

Das Tanz-Phänomen gelangte jedoch nicht nur in diverse Internetforen, sondern schaffte es auch bis in die seriöse Presse. So schreibt etwa die italienische Tageszeitung *La Repubblica*:

„Es ist eine absolut positive musikalische ‚Pandemie‘, eine Art großes kollektives Fest der Befreiung nach der Klausur, ein Fest des Lebens, der Gemeinschaft, der Hoffnung, die durch ein paar wenige und einfache Tanzschritte geschieht, die jeder und jede nachmachen kann und die alle zu teilen vermögen.“<sup>21</sup> (Assante 2020)

Bei dieser Art des Tanzens konnten die strategischen Bedingungen zur Infektionsminderung ohne Weiteres eingehalten werden. Teils mit, teils ohne Masken, nutzten die Tänzer\*innen in taktischer Manier die kleinen Freiräume, die die Corona-Bestimmungen gerade jeweils zuließen, um durch den Rhythmus und die gemeinsame entzweckte Bewegung die isolierenden Begrenzungen für die Dauer eines Liedes aufzuheben – und anschließend die Feiermomente zumindest virtuell in der *social community* zu teilen. Wenn die Kirchenväter den rechtmäßigen Tanz wegen der mit ihm verbundenen Erotik zwar lieber im Himmel als auf Erden verorteten, so evozierten nichtsdestotrotz auch sie die tanzende Gemeinschaft als eschatologisches Bild festlicher Seligkeit (vgl. Berger 1985, 27–28). Der Tanz erscheint hier als Symbol für die überschüssige Freude und für die verklärten Körper in heiliger Gemeinschaft. Tanz ist insofern in der Tat, wie *La Repubblica* formuliert, Medium der Gemeinschaftserfahrung und der Gemeinschaftsbildung. Er ist aber ebenso Zeichen der Befreiung der Körper aus der unmittelbaren Zweckgerichtetheit ihrer Bewegungen. Stephane Mallarmé und Paul Valéry bezeichneten den Tanz als „Arabeske“ um die Sinn-überschüssige Form und den reinen Übergang der Bewegung im Tanz hervorzuheben. Damit widerspricht der Tanz zutiefst einer Wahrnehmung des Körpers als einem rein biologischen Substrat im Sinne des nackten Lebens.

### Die Geste als Sphäre einer reinen Mittelbarkeit ohne Zweck

Agamben, der Mallarmé und Valéry rezipiert, erblickt im Tanz – zwischen der Aristotelischen *praxis* und der *poiesis* – einen dritten Bereich von Tätigsein, nämlich jenen der *Geste*, dessen Charakteristikum darin liegt, jede Signifikanz und Zweckgerichtetheit der Bewegung außer Kraft zu setzen und die reine Medialität als solche zum Ausdruck zu bringen (vgl. Agamben 2001, 60). Die Geste ist weder ein Akt der Herstellung, der einen äußeren Zweck verfolgt, d. h. Mittel zum Zweck (wie die *poiesis*), noch Zweck in sich selbst (wie die *praxis*); die Geste bezeichnet vielmehr die „Sphäre nicht eines Zwecks in sich, sondern [...] einer reinen Mittelbarkeit ohne Zweck“ (Agamben 2001, 61). Die Geste des Tanzes fungiert dementsprechend als eine „Mitteilung der Vermitteltheit einer jeden Mitteilung“ (Fischer 2013, 156). Dem Tanz geht es nicht darum, etwas Konkretes zu sagen, zu bedeuten oder zum Ausdruck zu bringen, d. h. irgendeinen Inhalt zu vermitteln, vielmehr zeigt sich die Eigentlichkeit des Tanzes darin, das „Sagen“ und das Mitteilen an sich sowie den Körper in seiner Bedeutungsmöglichkeit selbst in Szene zu setzen. Der Geste eignet insofern die performative

Kraft, „ein Mittel in seinem Mittel-Sein zu unterbrechen und dadurch eine Sphäre der reinen Mittelbarkeit zu eröffnen“ (Fischer 2013, 158). In dieser schwachen Potenz handelt es sich beim Tanz um eine jener Praktiken, die der Politik der Körper ihre verlorene Untätigkeit wiederzugeben vermögen, welche Agamben in seinem *Homo sacer*-Projekt anstrebt.

Wohlgemerkt: Dem Tanz eignet diese Eigenschaft nach Agamben, *sofern er Geste ist* (Agamben 2001, 60). Das, was er unter dem Begriff der Geste versteht, nicht den Tanz an sich, fasst Agamben im Sinne dieser Zweckfreiheit, für welche der Tanz ein exzellentes Beispiel darzustellen vermag, es aber nicht notwendigerweise tut. Denn als ganz so zweckfrei, wie Agamben dies in seiner Theorie der Geste entwirft, gestaltet sich jedenfalls die Jerusalema-Tanz-Challenge in der Tat nicht immer. Die Tanz-Aktionen dienen nicht nur der kollektiven Erheiterung, dem kurzen Genuss in ansonsten eher unlustigen Zeiten und fungieren nicht allein als Außer-Kraft-Setzung des Getriebes. Die verschiedenen tanzenden Gruppen nutzten ihre Auftritte sehr wohl auch für (sozial-)politische Statements. Dementsprechend berichtete z. B. die *Tagesschau* von der Spontandemonstration des tanzenden Ärzte- und Pflegepersonals eines Brüsseler Klinikums, das auf die steigenden Infektionszahlen und den damit einhergehenden drohenden Pflege-notstand in den Spitälern hinweisen wollte.<sup>22</sup>

## Neue Möglichkeiten des Umgangs mit vermeintlich bekannten Räumlichkeiten

Sogar in Bezug auf den Tanz lässt sich demnach die von Certeau markierte polyseme Weise des Gebrauchs feststellen. Vor allem aber zeigt sich polyseme Umfunktionierung bei der Jerusalema-Challenge in den neuen bzw. ungewohnten Verwendungsweisen der Orte und Dinge, die in den Videos in Szene gesetzt werden. Jerusalema macht vor keinem Ort Halt, getanzt wird überall: auf Parkplätzen, in Spitälern, auf Flughäfen, in Büros, Gärten, auf Marktplätzen, Schulhöfen und auch in Kirchen. Die zumeist zu anderem Zweck intendierten Orte werden durch die spezielle Raumpragmatik der Tanzgruppen in ihrer Funktionalität für eine gewisse Dauer außer Kraft gesetzt und einem anderen Gebrauch zugeführt (vgl. Certeau 1988, 189–197). Die Gelegenheit der Tanz-Challenge lässt folglich in den zuvor schon vermeintlich bekannten Räumlichkeiten des eigenen Wohn-, Lern- oder Arbeitsumfeldes neue Möglichkeiten des Umgangs mit den Orten und Dingen zutage treten. Vielleicht können solche Aktionen sogar Initiatoren sein, die heute oftmals rein auf hoch-technologisierte Funktionalität hin

<sup>22</sup> Corona-Lage in Belgien: Spontandemonstration des Krankenhauspersonals in Brüssel, in: *tagesschau*, 23.10.2020. <https://www.tagesschau.de/multimedia/video/video-773689.html> [03.11.2021].

ausgelegten öffentlichen Bauten – wie z. B. Krankenhäuser oder Verwaltungsgebäude – wieder in ihrer ästhetischen Dimension in den Blick zu bringen und neuerlich offenere Gestaltungsweisen dieser städtischen Architekturen anregen (vgl. Deibl 2019, 148–150).<sup>23</sup>

#### 4.2 Der briefliche Austausch als „Szene“ der Freundschaft

Bevor sogleich die zweite Praxis in den Blick genommen wird, ist noch einmal kurz auf Titel und Text des oben besprochenen Liedes zurückzukommen. Sie evozieren das himmlische Jerusalem als einen Sehnsuchtsort, der zugleich als personale Instanz um Schutz und Beistand angerufen wird. Personifizierungen von Städten sind in der biblischen Tradition keine Seltenheit. In der Offenbarung des Johannes präsentiert sich das himmlische Jerusalem einerseits als ein Ort, in welchen die Könige aller Völker einziehen, um ihre kulturellen Reichtümer zu bringen; es präsentiert sich zum anderen als ein Ort, an welchem Gott nicht mehr eigens in einem Gebäude oder einem Gegenstand lokalisiert werden kann – die gesamte Stadt leuchtet stattdessen von der Gegenwart Gottes. Gestaltet sich dann die sich um den Namen „Jerusalem“ sammelnde Menge an Tanzclips aller Kontinente schon als das ‚himmlische Jerusalem‘? Die Frage, die sich hierbei stellt, ist vor allem die nach der Bedeutung von realer Präsenz und dem Körper in seiner Zeitlichkeit und Materialität. Gegenüber der neutestamentlichen Verheißung von einem verklärten Leib, welcher sich in einer tiefen affektiven Offenheit der einzelnen Körper füreinander realisiert, stellt die Virtualität und Zeitenthobenheit des Internets eher eine gnostische Perversion als eine Erfüllung der christlichen Heilshoffnung dar. Wenn demnach zwar der reale Tanz, die digitalen Medien sich aber nur bedingt dazu eignen, die Zwecklosigkeit der Körper und Beziehungen zu feiern, stellt sich die Frage, welche andere Möglichkeiten es noch gibt, in Zeiten des erzwungenen „social distancing“, der Freundschaft treu zu bleiben.

Für die Kirchen formulierte sich dieses Problem vor allem in der Frage, wie sie ihre sonntäglichen Gottesdienste feiern sollten und konnten, wenn es sich bei diesen doch gemäß ihrem Selbstverständnis um öffentliche Feiern handelt. Häufig wurde sodann die Option von Fernsehgottesdiensten oder Live-Mitschnitten über das Internet in Anspruch genommen. Die adäquate Gestaltung und Inszenierung derselben sowie die Befürchtung eines Rückfalls in vor-vatikanische Klerikerliturgien waren – jedenfalls in der katholischen Kirche – Themen heftigster Diskussion (vgl. Bukovec/Volgger 2021). Notgedrungen wurde der Wert der „Hauskirche“ wiederentdeckt,

<sup>23</sup> Es wäre hier im Weiteren auch noch die Dimension der differentiellen Raumwahrnehmung durch den Einsatz der Kamera und insbesondere von Kamera-Drohnen in den Blick zu nehmen. Gerade in einer Zeit der Zugangsbeschränkungen, der eingeschränkten Bewegungs- und Versammlungsmöglichkeit sowie der fehlenden Öffentlichkeit ist es interessant, wie durch die Videos die eigentlich offenen, jedoch in Pandemiezeiten nur beschränkt zugänglichen öffentlichen Räume noch einmal neu bespielt und im virtuellen Medium auf völlig neue Weise erfahrbar gemacht werden können. Durch den Einsatz der Drohnen eröffnet sich hier ein Blick auf die Gebäude, Institutionen und Plätze, der aus der gewöhnlichen Fußgänger\*innen-, Patient\*innen- oder Konsument\*innen-Perspektive überhaupt nicht einnehmbar gewesen wäre. Dies wäre unter Einbeziehung von Certeaus Unterscheidung vom Blick des Voyeurs und dem des Fußgängers (vgl. Certeau 1988, 179–182) noch einmal gesondert zu beleuchten.

was einerseits neue pastorale Gestaltungsräume eröffnete, andererseits aber ebenfalls zu hitzigen Debatten führte und zwar hinsichtlich der verhältnismäßigen Wertigkeit der laiengeleiteten Feiern im Haus- und Familienverband zu den von einem Priester geleiteten Messfeiern in den Gotteshäusern. All diese Diskussionen, die sicherlich für die Untersuchung von alternativ-taktischen biopolitischen Praktiken auch lohnenswert wären, möchte ich an dieser Stelle außer Acht lassen, um eine auf den ersten Blick eher unspektakuläre Taktik zu beleuchten: das Briefeschreiben.

Konkret beziehe ich mich dabei auf die Evangelisch-methodistische Kirche der Stadt Linz (Oberösterreich). Seit 1922 ist die Evangelisch-methodistische Kirche in Linz präsent. Die jetzige Gemeinde wurde nach dem Zweiten Weltkrieg hauptsächlich von Flüchtlingen unterschiedlicher Provenienz gegründet. Bis heute ist sie kulturell vielfältig geprägt, was sich nicht zuletzt in der Gestaltung der wöchentlichen Gottesdienste durch den Einsatz von Trommeln und die Integration afrikanischen Liedguts niederschlägt.<sup>24</sup> Als es für die Gemeinde lockdownbedingt nicht mehr möglich war, sich zum Gottesdienst zu treffen, begann der Pfarrer, die sonntägliche Predigt nicht per Mail oder digitalem Newsletter, sondern per Brief an die Gemeindeglieder auszusenden, um auf diese Weise, trotz der gebotenen Distanz, gemeinschaftlich in Verbindung zu bleiben.

## Der Brief als urchristliche Textgattung

Der Brief stellt eine urchristliche Textgattung dar. Abgesehen vom Matthäus- und Markus-Evangelium lässt sich die Briefform in allen übrigen Schriften des Neuen Testaments aufzeigen. Schon bei Lukas zeichnet sie sich im Proömium mit der direkten Adressierung an den „Gottesfreund“, „Theophilus“, anfänglich ab. Beide Schriften des lukanischen Doppelwerks, nämlich ebenso die Apostelgeschichte, sind derart als adressierte Schreiben verfasst. Das Johannes-Evangelium weist zwar selbst keine solchen brieflichen Merkmale auf, findet seine Fortsetzung jedoch in den drei Johanneischen Briefen. Die Paulinischen Schriften gestalten sich durchgängig explizit als Briefe, und nebst dem Hebräerbrief, der noch einmal die Geschichte Israels in Briefform rekapituliert und auf Jesus hin bezieht, werden mit Jakobus, Petrus, Johannes und Judas im Weiteren sowohl die drei führenden Repräsentanten der „Zwölf“ als auch die wichtigsten „Herrnbrüder“ als Verfasser von Briefen angeführt (vgl. Appel 2016, 109–110). Sogar das letzte Buch des Neuen Testaments, die Johannes-Offenbarung, weist neben den in ihm enthaltenen sieben Sendschreiben an sieben Ge-

<sup>24</sup> Die seit 1951 in Österreich staatlich anerkannte Methodistenkirche ist nicht nur international, sondern stark ökumenisch und vor allem auch sozial orientiert. Ursprünglich ist sie im 18. Jahrhundert aus der Anglikanischen Kirche hervorgegangen, weist hinsichtlich ihrer Theologie und Gemeindeordnung jedoch ebenso stärkere Einflüsse der Lutherischen wie der Schweizer Reformation auf. Der Name „Methodisten“ leitet sich vom griechischen „méth-odos“, dem „Weg zu etwas hin“ ab. Zunächst ging es nämlich dem anglikanischen Priester John Wesley (1703–1791) nicht um die



meinden mit Blick auf seinen Beginn und den Segenswunsch am Ende Briefform auf.

Jakob Deibl, der ebendiese erste Weise des theologischen Schreibens in seiner Relevanz für die christliche Theologie generell befragt, erkennt im brieflichen Austausch eine Form von Öffentlichkeit, die sich nicht als unpersönlicher Raum gestaltet, sondern vielmehr die Form einer freundschaftlichen Vernetzung annimmt:

*„Dass die Briefe nach der Lektüre in den Gemeinden nicht weggeworfen, sondern weitergegeben, an andere Gemeinden weitergereicht wurden, ermöglichte, dass sich ein Netz freundschaftlicher Verbundenheit bildete, ein öffentlicher Raum, der zum Resonanzkörper für eine erste Form von christlicher Theologie werden konnte.“* (Deibl 2016, 220–221)

Briefe zeichnen sich durch ihre persönliche Anrede aus. Die neutestamentliche Briefliteratur, die sich an der klassischen antiken Form orientierte, weist deshalb jeweils aufwändig gestaltete Grußworte und Einleitungen auf, um durch Segenswünsche und Selbstvorstellung einen persönlichen Aussage-Raum zu eröffnen. Ebenso, oder teils noch aufwändiger, gestalten sich bei Paulus sodann auch die Schlussworte, die dem prekären Moment des Abschieds gerecht zu werden suchen. Von daher ließe sich der Brief deshalb in der Tat, wie Jakob Deibl dies tut, als eine schriftliche Form der „freundschaftlichen An-Rede“ (Deibl 2016) verstehen; als eine Weise des Schreibens, in welcher das Ethos der Freundschaft formale und stilistische Performanz gewinnt. Insofern braucht es nicht zu verwundern, dass Giorgio Agamben für sein Vorhaben, die Freundschaft gemeinsam mit seinem „Freund“ Jean-Luc Nancy zu thematisieren und sie in einer ihr entsprechenden Weise „in Szene zu setzen“, ebenfalls den Brief als Medium wählte (vgl. Agamben 2018, 73–74).

Natürlich charakterisiert sich ein Brief nicht allein durch die Form der Anrede. Wiewohl digitale Nachrichten gleichsam im persönlichen Stil gehalten sein können, zeichnet sich der Brief gerade auch noch einmal durch sein ästhetisches Moment der körperlich-materialen Kontingenz aus. Vor allem der handgeschriebene Brief, bei welchem schon das verwendete Material, sodann aber auch jeder Schwung der Feder die Persönlichkeit der Schreibenden widerspiegelt (ebenso wie die unachtsamen Abschweifungen im Schreibprozess, die Konditionen der Schreibumgebung, die unkontrollierbaren körperlichen Regungen usw.), stellt ein unüberbietbares Zeugnis persönlicher Zuwendung in seiner konkreten physischen Komponente dar.

Verbreitung einer neuen Lehre oder einer anderen Doktrin, sondern um die Einübung in einen neuen Weg, in eine neue radikale Lebensweise gemäß der evangelischen Botschaft. Sein Weg führte ihn vor allem in die sozial schwache Arbeiterbevölkerung, die damals von der Amtskirche kaum mehr erreicht wurde. Dies prägte die weitere Geschichte der Evangelisch-methodistischen Kirche, die sich von Beginn an stark in der Diakonie engagierte und sich für würdige Lebensbedingungen der am Rand Stehenden einsetzte. Demgemäß verabschiedete die Kirche nicht nur ein religiöses, sondern auch ein soziales Bekenntnis, in welchem sie sich auf soziales und ökologisches Engagement verpflichtete. Traditionell gehören deshalb zu den Gemeinden verschiedene Diakoniewerke – wie etwa im Linzer Diakoniezentrum in der Spattstraße, in welchem seit 1963 u. a. Kinder und Jugendliche aus sozial schwachen Verhältnissen Aufnahme und Unterstützung finden.

Als Minimalform – quantitativ betrachtet – der persönlichen Bezeugung fungiert in diesem Sinn die händische Signatur, die größtenteils auch im hochtechnologisierten Zeitalter noch ein rechtsgültiges Authentifizierungsmerkmal darstellt und den Namen einer Person in seiner Singularität noch einmal gänzlich anders präsent werden lässt, als die Lettern einer Schreibmaschine oder eines Laserdruckers dies zu tun vermögen.

### Der Sinn des im Brief Gesagten erschließt sich erst im Nachhinein, aus der Antwort, die der andere zurückgibt.

Jedenfalls aber stellt ein Brief keinen einfach allgemeinen, zeitenthobenen Lehrtext dar, der unabhängig der Beachtung seiner Verfassungs-Situation verlesen werden könnte. Der Brief ist wesentlich relationaler Natur und richtet sich mit seinem Text an eine bestimmte Person oder an eine bestimmte Gruppe in ihrer jeweiligen Situation von „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst“ (*Gaudium et spes* 1). Ein Brief wartet auf Antwort; er vermeint sich nicht in der Position des ‚letzten Wortes‘ zu sehen, sondern ist wesentlich auf eine Korrespondenz hin angelegt. Der Sinn jedes Gesagten erschließt sich damit erst *im Nachhinein*, retroaktiv, letztlich aus der Antwort, die der andere zurückgibt. Ein Brief hat also nicht nur eine Vorgeschichte, was bereits eine persönliche Beziehung voraussetzt, er hat auch eine Nachgeschichte und kann nicht für sich alleine stehen. Indem die Evangelisch-methodistische Gemeindeleitung beschließt, der Predigt Briefcharakter zu verleihen, enthebt sie sie folglich eines absoluten Standpunkts der Rede. Die Briefform verleiht ihr eine gewisse „schwache“ Sprecher-Position, die gerade insofern „schwach“ ist, als sie wesentlich der Antwort der Adressierten bedarf.

Wenn die Theologie zuvorderst Liebe und Freundschaft zum *Inhalt* hat, wäre dann vielleicht die *Form* des Briefes generell als adäquater Modus kirchlicher Lehre und Verkündigung denkbar? Nicht, dass jeder theologische Gedanke in der Tat in der Gestalt eines Briefes verfasst sein müsste, jedoch in dem Sinne, dass die Rede von und über Gott „den Charakter der sich adressierenden Freundschaftsrede wenigstens bisweilen durchscheinen lassen [sollte]“ (Deibl 2016, 221–222). Ein Beispiel hierfür liefert der deutsch-französische Theologe Christoph Theobald. Er hat seinem während der Pandemie erschienen Buch *Et le peuple eux soif* (Theobald 2021) ganz bewusst einen brieflichen Charakter verliehen. Indem er die Lesenden immer wieder mit „Liebe Freundinnen, liebe Freunde“<sup>25</sup> anspricht, adressiert er seine Worte an all „jene, denen die Zukunft der christlichen

<sup>25</sup> Original: „Chères amies, chers amis“.

Tradition nicht gleichgültig ist“ (Theobald 2021, 30; Übers. I. B.)<sup>26</sup>. Damit versucht er, Menschen über die Grenzen institutionell verfasster Konfessionalität hinaus in ein freundschaftliches Gespräch über das allen gemeinsame christliche Erbe einzuladen, wobei die geteilte Situation der pandemisch bedingten Bedrängnis den konkreten Frage- und Erfahrungskontext darstellt.

### Briefe als Möglichkeit, einander auch in persönlichen, materiellen Zeichen die Treue zu halten

Eine generelle Option also, sich gemäß dem Ausspruch Jean Pauls „Bücher sind nur dickere Briefe an Freunde; Briefe sind nur dünnere Bücher für die Welt“ in der Theologie und der kirchlichen Verkündigung auf das eigene Ursprungserbe zurückzubedenken? Den Mitgliedern der Evangelisch-methodistischen Kirche haben die brieflichen Kontakte jedenfalls geholfen, in Zeiten der Distanz einander nicht nur virtuell, sondern auch in persönlichen, materiellen Zeichen die Treue zu halten. Sie vermochten auf diese Weise miteinander im Gespräch zu bleiben – und sogar wieder mit Menschen in Kontakt zu treten, die davor schon länger nicht mehr zu den regelmäßigen Gottesdienstbesucher\*innen gehört hatten.

## 5 Conclusio

Der Beitrag nahm seinen Ausgangspunkt von Giorgio Agambens kontroverser Beitrag in der Zeitschrift *Quodlibet*, dem im Laufe der vergangenen Monate noch mehrere weitere kritische Artikel zu den gesellschaftspolitischen Vorgängen während der Coronapandemie folgten. In gewisser Weise ist Agambens apokalyptischem Ton sogar zuzustimmen: Die Krise hatte *offenbarenden* Charakter – jedoch nicht nur in Bezug auf kaputtgesparte Hospitalsstrukturen, die Fragilität der politischen und sozialen Freiheit sowie die global vernetzten Ökonomien, nicht nur hinsichtlich der latenten Gewaltpotentiale häuslicher Beziehungen oder der Schwächen und Chancen digitaler Kommunikation, und nicht einmal allein im Blick auf das, was in den hypermedikalisierten Gesellschaften des Westens gerne verdrängt wird, nämlich die Verletzlichkeit und Sterblichkeit der menschlichen Existenz. Sie förderte des Weiteren die Ungenügendheit einer Politik zutage, die darauf abzielt, die menschliche Lebendigkeit allein auf ein biologisches Substrat des „nackten Lebens“ zu reduzieren. Mit Ivan Illich und einem er-

<sup>26</sup> Original: „celles et ceux qui ne sont pas indifférents à l'avenir de la tradition chrétienne“.

neuten Rückgriff auf Agamben wurden stattdessen die Beziehungsform der Freundschaft und die ihr entsprechenden zeitlichen Verwirklichungsformen der Muße, des Spiels, des Tanzes und Festes als wesentliche Momente wahrer Lebendigkeit hervorgehoben. Diese Momente galt es dann mit Blick auf die Pandemiezeit zu erhellen. Mithilfe von Michel de Certeaus Kategorie der Taktik gelang es, zwei konkrete Praktiken in den Fokus zu rücken, die nicht in einfacher Ablehnung oder Entgegensetzung zu den Regelungen des – viralen wie politischen – Ausnahmezustands agierten, sondern in kreativem Umgang mit den gegebenen Konditionen die Offenheit von Körper und Zeit sowie die Freundschaft zu wahren versuchten. Es gäbe eine Menge ähnlicher Beispiele. Die „Biopolitik“ des „Jedermann“ ereignet sich in einer unüberschaubaren Vielzahl an listigen Coups, unerwarteten Finten und ungeahnten Fabrikationen des Gebrauchs ...

## Literatur

- Agamben, Giorgio (2001), *Mittel ohne Zweck. Noten zur Politik*, Freiburg i. Br./Berlin: diaphanes.
- Agamben, Giorgio (2003a), *Das Offene. Der Mensch und das Tier*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Agamben, Giorgio (2003b), *Homo sacer III: Was von Auschwitz bleibt. Das Archiv und der Zeuge*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Agamben, Giorgio (2004) [1995], *Homo sacer II/1. Ausnahmezustand*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 4. Aufl.
- Agamben, Giorgio (2010), *Homo sacer II/2. Herrschaft und Herrlichkeit. Zur theologischen Genealogie von Ökonomie und Regierung*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Agamben, Giorgio (2015) [2002], *Homo sacer I. Die souveräne Macht und das nackte Leben*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 10. Aufl.
- Agamben, Giorgio (2018), *Der Freund*, in: ders., *Das Abenteuer. Der Freund*, Berlin: Matthes & Seitz, 71–86.
- Agamben, Giorgio (2020), *L'invenzione di un'epidemia*, in: *Quodlibet*, 26. Februar 2020. <https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-l-invenzione-di-un-epidemia> [17.11.2021].
- Agamben, Giorgio (2021), *An welchem Punkt stehen wir? Die Epidemie als Politik*, Wien: Turia + Kant.
- Appel, Kurt (2016), *Die Wahrnehmung des Freundes in der Messianität des Homo sacer. Geschichtstheologische Überlegungen nach Giorgio Agamben*, in: ders. / Dirscherl, Erwin (Hg.), *Das Testament der Zeit. Die Apokalyptik und ihre gegenwärtige Rezeption*, Freiburg i. Br.: Herder (*Questiones Disputatae* 278), 77–111.
- Assante, Ernesto (2020), *'Jerusalem' il tormentone che dall'Africa fa ballare il mondo ... compresa la Marina a Taranto*, *La Repubblica*, 9. August 2020. [https://www.repubblica.it/spettacoli/musica/2020/08/09/news/jerusalem\\_il\\_tormentone-264252251](https://www.repubblica.it/spettacoli/musica/2020/08/09/news/jerusalem_il_tormentone-264252251) [03.11.2021].
- Berger, Teresa (1985), *Liturgie und Tanz. Anthropologische Aspekte, historische Daten, theologische Perspektiven*, St. Ottilien: EOS Verlag.
- Bukovec, Predrag / Volgger, Ewald (Hg.) (2021), *Liturgie und Covid-19. Erfahrungen und Problematisierungen*, Regensburg: Pustet.
- Certeau, Michel de (1988), *Die Kunst des Handelns*, Berlin: Merve.
- Deibl, Jakob (2016), *Evangelii Gaudium: Vom Lehrschreiben zum Freundschaftsbrief*, in: Appel, Kurt / Deibl, Jakob Helmut (Hg.), *Barmherzigkeit und zärtliche Liebe. Das theologische Programm von Papst Franziskus*, Freiburg i. Br.: Herder, 218–230.
- Deibl, Jakob (2019), *Ästhetik der Sphäre und der offenen Wendungen. Überlegungen zu Kunst und Medizin im Ausgang von Massimo Kaufmanns „Gingko“*, in: Del Guercio, Andrea B. / Guanzini, Isabella / Ruckebauer, Hans-Walter / Terracciano, Ida (Hg.), *Kunst heilt Medizin. Interdisziplinäre Untersuchungen zu vulnerabler Körperlichkeit*, Innsbruck/Wien: Tyrolia, 136–157.
- Esposito, Roberto (2010), *Pensiero vivente. Origine e attualità della filosofia italiana*, Torino: Einaudi.

- Esposito, Roberto (2020), Curati a oltranza, *Antinomie. Scritture e immagini*, 28. Februar 2020. <https://antinomie.it/index.php/2020/02/28/curati-a-oltranza/> [22.01.2021].
- Fischer, Miriam (2013), Tanz als rein(st)e Geste. Überlegungen zum Konzept des Gestischen im Ausgang von Maurice Merleau-Ponty und Giorgio Agamben, in: Göppelsröder, Fabian / Hildebrandt, Toni / Richtmeyer, Ulrich (Hg.), *Bild und Geste: Figurationen des Denkens in Philosophie und Kunst*, Bielefeld: Transcript, 149–169. DOI: 10.14361/transcript.9783839424742.
- Foucault, Michel (1976), Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Foucault, Michel (2004), *Geschichte der Gouvernementalität*. 2 Bde., Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Foucault, Michel (2017) [1977], *Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit I*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 21. Aufl.
- Foucault, Michel (2019) [2009], *Hermeneutik des Subjekts. Vorlesungen am Collège de France (1981/82)*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 4. Aufl.
- Foucault, Michel (2020) [2001], *In Verteidigung der Gesellschaft*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 6. Aufl.
- Geulen, Eva (2009) [2005], *Giorgio Agamben zur Einführung*, Hamburg: Junius, 2. Aufl.
- Gorgoglione, Ruggiero (2016), *Paradoxien der Biopolitik. Politische Philosophie und Gesellschaftstheorie in Italien*, Bielefeld: transcript.
- Illich, Ivan (1992), The Institutional Construction of a New Fetish: Human Life. Presented as a 'Planning Event' of the Evangelical Lutheran Church in America Chicago, 29th March, 1989, in: ders., *In the Mirror of the Past. Lectures and Addresses 1978–1990*, New York/London: Marion Boyars, 218–231.
- Illich, Ivan (1996), Die Ohnmacht der Kirche, in: ders., *Klarstellungen. Pamphlete und Polemiken. Mit einer Einleitung von Erich Fromm*, München: Beck (Beck'sche Reihe 1151), 41–48.
- Illich, Ivan (2006), *In den Flüssen nördlich der Zukunft. Letzte Gespräche über Religion und Gesellschaft mit David Cayley*, München: C. H. Beck.
- Illich, Ivan (2014) [1975], *Selbstbegrenzung. Eine politische Kritik der Technik*, München: C. H. Beck, 3. Aufl.
- Kabir, Ananya Jahanara (2020a), Circum-Atlantic connections and their global kinoscapes: African-heritage partner dances, *Atlantic Studies* 17, 1, 1–12. DOI: 10.1080/14788810.2019.1708159.
- Kabir, Ananya Jahanara (2020b), The Angolan dancers who helped South African anthem *Jerusalema go global*, *The Conversation*, 29. Oktober 2020. <https://theconversation.com/the-angolan-dancers-who-helped-south-african-anthem-jerusalem-go-global-148782> [03.11.2021].
- Kazmaier, Daniel (2020), Vom Bann zum Singular-plural-Sein – Giorgio Agambens Auseinandersetzung mit Jean-Luc Nancy von *Homo sacer* zu *The Use of Bodies*, in: Kirschner, Martin (Hg.), *Subversiver Messianismus: interdisziplinäre Agamben-Lektüren*, Baden-Baden: Academia, 27–55.
- Nancy, Jean-Luc (2020), *Eccezione virale*, *Antinomie. Scritture e immagini*, 27. Februar 2020. <https://antinomie.it/index.php/2020/02/27/eccezione-virale/> [28.10.2021].

Schmitt, Carl (1979) [1963], *Der Begriff des Politischen*. Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien, Berlin: Duncker & Humblot, unveränd. Nachdruck der 1963 erschienenen Aufl.

Schmitt, Carl (2015) [1922], *Politische Theologie*. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität, Berlin: Duncker & Humblot, 10. Aufl.

Sotiris, Panagiotis (2020a), *Ist eine demokratische Biopolitik möglich?*, Luxemburg. Gesellschaftsanalyse und Linke Praxis, März 2020. <https://www.zeitschrift-luxemburg.de/ist-eine-demokratische-biopolitik-moeglich/> [28.10.2021].

Sotiris, Panagiotis (2020b), *Demokratische Biopolitik neu betrachtet: Antwort auf eine Kritik*, Luxemburg. Gesellschaftsanalyse und Linke Praxis, Juni 2020. <https://www.zeitschrift-luxemburg.de/demokratische-biopolitik-neu-betrachtet-antwort-auf-eine-kritik/> [01.11.2021].

Theobald, Christoph (2021), *Et le peuple eut soif: lettre à celles et ceux qui ne sont pas indifférents à l'avenir de la tradition chrétienne*, Paris: Bayard.

Dorothea Erbele-Küster

# Grenzziehungen und Körperpraktiken

Eine Relektüre der biblischen Reinheitsbestimmungen in Lev 13–14  
im Kontext der Covid-19-Pandemie

DEUTSCH

ABSTRACT 

Biblische Vorstellungswelten vor allem der Reinheitsbestimmungen in Levitikus initiieren (grenzziehende) Körperpraktiken und dienen somit als Krisenbewältigungsmodell, nicht zuletzt im Kontext der Covid-19-Pandemie. Dies nimmt der Beitrag als Ausgangspunkt, um die Rezeptionsgeschichte der biblischen Reinheitsbestimmungen, wie sie sich in die Sprache, Pandemie- und Medizingeschichte eingeschrieben haben, darzulegen. Denn der immunologische Diskurs und die gegenwärtige (virologische) Rede im Kontext der Covid-19-Pandemie ist von älteren (u. a. biblischen) Vorstellungen überlagert. Dies gilt es zu verstehen und kritisch zu beleuchten vor dem Hintergrund des spezifischen Körperwissens von Lev 13–14, das in einem zweiten Schritt herausgearbeitet wird. Das so gewonnene enzyklopädische Körperwissen wird daraufhin befragt, ob und wie es zu einem transformativen Wissen zur Krisenbewältigung beitragen kann.

ENGLISH

*Demarcations and body practices. A re-reading of biblical purity regulations in Leviticus 13–14 within the context of the Covid-19 pandemic*

Biblical concepts, in particular the purity regulations outlined in Leviticus, provide instructions for (demarcating) body practices and thus offer guidance in times of crisis. This also applies to the Covid-19 pandemic, which inspired the investigations in this article. It traces how biblical purity regulations and their interpretations have been received in history of language, past and present responses to pandemic outbreaks and medical history in order to provide insights into how transmitted (and among other things biblical) concepts shape the immunological discourse and current (virological) debate around Covid-19. Further, in order to critically examine and gain in-depth understanding of these

*concepts, the article specifically analyses the knowledge of the body and about the body presented in Leviticus 13–14 and compiles the results in encyclopedic form. Finally, questions will be raised as to whether and how this knowledge can be used to contribute to a transformative approach in managing health crises.*

| BIOGRAPHY

**Dorothea Erbele-Küster** ist apl. Professorin für Altes Testament und hat eine Lehr- und Forschungsstelle für Biblische Literaturen, Gender & Diversität an der Johannes Gutenberg-Universität Mainz. Sie forscht und lehrt u. a. zu biblischen Körperkonzepten und Reinheitsbestimmungen sowie zu Traumastudien. Rezente Publikationen dazu: *Body, Gender and Purity in Leviticus 12 and 15*, 2017; (hg. gem. mit Nikolett Móricz und Manfred Oeming) „Gewaltig wie das Meer ist dein Zusammenbruch“ (Klag 2,13). *Theologische, psychologische und literarisch-exegetische Dimensionen der Traumaforschung*, 2022.

ORCID  0000-0002-5806-7545

E-Mail: derbelek(at)uni-mainz.de

| KEY WORDS

Covid-19-Pandemie; Körperwissen; Kult / Ritual; Leviticus 13–14; Pandemiegeschichte; Quarantäne; Reinheitsbestimmungen

Als im März 2020 mit dem ersten Lockdown der Covid-19-Pandemie nicht nur der Slogan *#DaheimBleiben* ausgerufen wurde, sondern auch viele binneneuropäische Grenzen geschlossen wurden, erinnerte dies an Strategien von Reinheitssystemen wie in Levitikus 11–15 und deren Auslegungsgeschichte. Die Reinheitsbestimmungen in Levitikus sind ein sozio-religiöses Ordnungssystem und wollen dafür sorgen, dass die Welt der Dinge der Ideenwelt entspricht. Der physische Körper, auf den die Bestimmungen gelegt werden, dient dabei als Abbild des politischen Körpers, so ließe sich unter Aufnahme der These der Kulturanthropologin Mary Douglas formulieren (vgl. Douglas 1975; Douglas 1988). Im Fall des Lockdowns stand der Körper des Einzelnen für den Körper der Gesellschaft, an dem Grenzziehungen wie das *#DaheimBleiben* vollzogen wurden. Zugleich wurden die Reinheitsbestimmungen in Levitikus 13–14 über Hautausschlag als Vorläufer und Vorbild sozialer Praktiken wie der Quarantäne von Infizierten angesehen. Bereits zuvor wurden in medizingeschichtlichen Publikationen für den Umgang mit Aussatz bzw. der Pest biblische Texte herangezogen. Diese Beobachtung, dass biblische Vorstellungswelten und biblische Sprache (grenzziehende) Körperpraktiken initiieren und somit als Krisenbewältigungsmodell dienen, nicht zuletzt im Kontext der Covid-19-Pandemie, bildet den Ausgangspunkt des Beitrags. Dies gilt es zu verstehen und vor dem Hintergrund des Körperwissens von Lev 13–14 kritisch zu beleuchten.

### Biblische Vorstellungswelten können grenzziehende Körperpraktiken initiieren.

In einem ersten Schritt werden daher zentrale Aspekte der Rezeptionsgeschichte der biblischen Reinheitsbestimmungen, wie sie sich in den Sprachgebrauch bis in die jüngsten virologischen Debatten hinein, in die Pandemie- und Medizingeschichte eingeschrieben haben, herausgearbeitet (1.1 und 1.2). Denn der immunologische Diskurs bzw. der moderne Hygienen-Diskurs und nicht zuletzt unsere gegenwärtige (virologische) Rede im Kontext der Covid-19-Pandemie ist von älteren (u. a. biblischen) Vorstellungen überlagert. Auch unsere Exegese ist davon bestimmt, was sich vor allem in Übersetzungen der Begrifflichkeit für den Hautausschlag sowie in den Erklärungsmodellen für die Reinheitsbestimmungen niederschlägt (1.3). Untersucht wird daher zuerst die Rezeptionsgeschichte, bevor in einem zweiten Schritt eine philologische und kulturanthropologische Relektüre von Lev 13–14 vorgenommen wird, um das spezifische Körperwissen und die Körperpraktiken der Reinheitsbestimmungen darzulegen (2).

Im Beitrag wird zum einen der Rezeptions- und Wirkungsgeschichte der Reinheitsbestimmungen und zum anderen dem kulturell-religiösen Körperkonzept der Reinheitsbestimmungen selbst Rechnung getragen. Ziel ist es, dieses so gewonnene enzyklopädische Körperwissen daraufhin zu befragen, ob und wie es zu einem transformativen Wissen zur Krisenbewältigung in einer „Zeit der Unberührbarkeit“ (Guanzini 2020) beitragen kann.

## 1 Zur Rezeptionsgeschichte der biblischen Reinheitsbestimmungen

### 1.1 Diskursgeschichte von Aussatz

In einem ersten Schritt sollen Eckpunkte der Diskursgeschichte von Aussatz bzw. Lepra ausgehend von den biblischen Reinheitsbestimmungen skizziert werden (vgl. Stol 1987; Skoda 1988). Grundlegend dafür ist die Begriffsgeschichte, denn in der Bezeichnung der Krankheit, nicht zuletzt in der metaphorischen Rede über die Krankheit, spiegelt sich bereits das Verständnis derselben. Auch in der Covid-19-Pandemie ist das Verständnis des Virus maßgeblich geformt von unserer Sprache, den Bildern und Metaphern, die wir uns vom Virus machen.<sup>1</sup> Das Krankheitsbild, das durch eine Ansteckung mit Covid-19 verursacht wird, wurde dabei in der Öffentlichkeit teilweise in den Hintergrund gedrängt, während die graphisch-stereotypische Abbildung des Virus allgegenwärtig war und immer noch ist (vgl. Renders 2022; Chatterjee 2020).

Neben der medizinischen Literatur der griechischen Antike wie dem *Corpus Hippocraticum* ist vor allem die biblische Literatur prägend für das Verständnis von Krankheiten wie Lepra gewesen. Diese enthält in den Bestimmungen zu den Hautveränderungen in Lev 13–14, die Teil der Reinheitsbestimmungen bzw. Körperbestimmungen von Levitikus 11–15 sind, eine Fülle an Symptomschilderungen unterschiedlicher Formen von Hautausschlag, der auch Textilien und Häuser befallen kann.<sup>2</sup> Allerdings ist eine medizinische Diagnose auf Basis dieser Schilderungen schwierig (siehe unten). Die Septuaginta übersetzte den hebräischen Begriff *šāraʿat* zur Bezeichnung der Hautveränderungen mit *λέπρα* (*lépra*), was so viel wie *schuppig*, *schorfig* bedeutet. Sie unterstrich damit einen physiologischen, phänomenologischen Blick auf die Krankheit. Auch im Neuen Testament wird der Begriff *lépra* verwendet. Im *Corpus Hippocraticum* wird mit dem Begriff eine Bandbreite an Hautkrankheiten bezeichnet (wie Psoriasis, Vitiligo). Das Krankheitsbild Lepra wird hingegen in der griechischen medizinischen Literatur

<sup>1</sup> Umgekehrt sind virologische Vorgänge auch in unserer Alltagswelt aufgenommen worden; etwa in der Rede vom Virus, der ein Computersystem befällt.

<sup>2</sup> Prägend für den Umgang mit ansteckenden Krankheiten wie Pest oder Lepra wurden auch neutestamentliche Texte: die Erzählung der Heilung der zehn Aussätzigen in Lk 17,11–19 und die Lazarus-Figur im Gleichnis Jesu in Lk 16,19–31.

mit *Elephantiasis Graecorum* bezeichnet, was wohl auf eine ‚elefantengroße‘ Vergrößerung der Gliedmaßen anspielt. Martin Luther übersetzte sowohl die alttestamentlichen als auch die neutestamentlichen Stellen mit „Aussatz“, damit wurde ein sozialer Aspekt der Krankheit im Mittelalter unterstrichen, dass Leprakranke ‚ausgesetzt‘, d. h. isoliert wurden. Der im Mittelalter ebenfalls gebräuchliche Begriff *Miselsucht*, abgeleitet vom lateinischen Wort *misellus* (*arm / elend*), verweist auf die sozialen Ursachen bzw. Folgen der Krankheit. Die Vulgata, die lateinische Bibelübersetzung, transkribierte den griechischen Begriff mit *lepra*, dies wurde prägend für die Rezeptionsgeschichte bis in die Moderne.

### Die Transkription der Vulgata mit Lepra wurde prägend für die Rezeptionsgeschichte von Leviticus 13–14.

Die Identifizierung mit Lepra in der Auslegungsgeschichte geschah unabhängig vom Alter und Ursprung der Krankheit als solcher bzw. der Frage nach der medizinischen Identifizierung der Krankheit(en) bzw. ihrer Erreger. So wurde das Bakterium *Mycobacterium leprae* erst 1873 vom Norweger Gerhard Hansen identifiziert. Die bislang wohl ältesten Genome des Bakteriums in Europa datieren ins 4. Jahrhundert n. Chr. (vgl. Schuenemann et al. 2018).<sup>3</sup> Entsprechend wird in der exegetischen Kommentarliteratur der biblischen Texte wiederholt betont, dass die biblischen Texte nicht von der sog. Hansen’schen Krankheit, dem modernen Lepra sprechen, sondern eher eine Form von Psoriasis vor Augen haben (vgl. Baden/Moss 2011). Dies ist allerdings gegenläufig zur Diskursgeschichte, wie in den soeben gemachten Ausführungen deutlich wird. So wurde aufgrund der Übersetzungen von Lev 13–14 das *Mycobacterium leprae* und die davon ausgelöste Hansen’sche Krankheit auf die mit „Lepra“ übersetzten Stellen in biblischen Texten bezogen (gegen die ursprüngliche Bedeutung).

Die metaphorische Rede der modernen Virologie rund um das Infektionsgeschehen greift auf einen weiteren Begriff zurück, der durch jüdisch-christliche Vorstellungen mitgeprägt ist: *Unreinheit*. Dabei transformiert sie den für die Reinheitsbestimmungen in Leviticus kultischen Begriff *Unreinheit* in einen medizinischen, wobei moralische Obertöne mitschwingen – wie bereits in der innerbiblischen Rezeption (siehe unten). Owsei Temkin zieht in seiner medizinisch-geschichtlichen Beschreibung von Infektionskrankheiten in Analogie zu Lev 13–14 und seiner Auslegungsgeschichte eine Verbindung zwischen der Infektion und dem Konzept der Unreinheit. Im Verständnis von Infektion und seinem griechischen Gegenpart *miasma* stecke der Ge-

<sup>3</sup> Marten Stol erwähnt osteoarchäologische Untersuchungen von Gräbern in der jüdischen Wüste aus dem 5. Jh. n. Chr., die auf Lepra hinweisen (vgl. Stol 1987, 23).

danke der Unreinheit, der sowohl physisch als auch moralisch aufgeladen ist (vgl. Temkin 1953, 125). Auch der Historiker Philipp Sarasin identifiziert die Reinheitsterminologie als eine dominante Metapher für mikrobiologische Vorgänge. Das Cluster *Vergiftung / Reinheit / Selbst* steht neben zwei weiteren Metaphernfeldern: *Invasion / Migration / Fremdheit* und *Krieg<sup>4</sup> / Kampf ums Dasein* (vgl. Sarasin 2003, 227). Dabei gab es immer wieder Versuche, die etwa „die Kriegsmetapher ablehnten und Vorstellungen von einer Symbiose des Körpers mit Bakterien entwickelten“ (Sarasin 2003, 227).

Das Wechselverhältnis von Krankheitsmetaphorik, Wirtschafts- und Sozialkörper veranlasste unter anderem Susan Sontag zu ihrer Metaphernkritik in *Krankheit als Metapher*. Sie zeichnet nach, dass Krankheit allgemein im 20. Jahrhundert als Feind betrachtet wird, der häufig mit dem Tod gleichgesetzt wird: „[D]isease itself is conceived as the enemy on which society wages war.“ (Sontag 1978, 66; für die Gleichsetzung von Krankheit mit Tod vgl. 7–8; 18–19; 75). Ihr Essay ist damit nicht nur eine Kritik an der metaphorischen Rede über Krankheiten, sondern vor allem an den gesellschaftlichen Instanzen, die sich dieser Sprache zu ihren Zwecken bedienen. Vor diesem Hintergrund fällt umso mehr auf, wie sachlich und nüchtern Lev 13–14 die Hautveränderungen im Rahmen eines kultischen Systems beschreiben (siehe unten).

### 1.2 Kultur-, medizin- und religionsgeschichtliche Aspekte

Die Weisungen im Buch Levitikus, die den Umgang mit spezifischen Formen der Hautveränderungen festlegen, wurden im 20. und 21. Jahrhundert immer wieder als ein historischer Vorläufer für Quarantänebestimmungen bzw. soziale Isolierung im Falle von Infektionskrankheiten herangezogen (vgl. Kilwein 1995; Mackowiak 2002; Henry 2013), so auch im Kontext der Covid-19-Pandemie.<sup>5</sup> Als Maßnahme bei einem Befall des Körpers, der kultisch unrein macht, wird in Lev 13,4 Folgendes genannt: „[...] so sperrt der Priester den Befall sieben Tage ab“. Die gewählte Übersetzung (Elliger 1966, 159) hält fest, dass der hebräische Text hier vom Ausschlag spricht und nicht wie in den nachfolgenden Versen Lev 13,21.26 von der mit Ausschlag befallenen Person. In der Auslegungsliteratur wird die Absonderung häufig im Sinne von Quarantäne interpretiert. Raschi spricht davon, dass ein spezielles Haus für die Absonderung vorgesehen war. In Levitikus findet sich jedenfalls, nachdem alle Zweifelsfälle behandelt und verschiedenste Vorgangsweisen bei Veränderungen des Hautbildes geklärt wurden, die abschließende Formulierung: „Alle Tage, an denen der Befall, der un-

<sup>4</sup> Der französische Präsident Emanuel Macron deklarierte in seiner Ansprache zu den Verordnungen des ersten Lockdowns der Covid-19-Pandemie am 16. März 2020 wiederholte Male: „Nous sommes en guerre“ („Wir sind im Krieg“), <https://www.youtube.com/watch?v=N5lcMoqA1XY> [20.12.2021].

<sup>5</sup> Vgl. die online publizierten Reaktionen noch im März 2020 für den nordamerikanischen Kontext durch Yitzaq Feder, eine jüdische Stimme (Feder 2020), und für den mitteleuropäischen Kontext die katholische Stimme von Thomas Söding (2020).

rein macht, an ihr [der Person] ist, ist sie unrein, allein soll sie wohnen, draußen vor dem Lager ist ihr Aufenthaltsort“ (Lev 13,46).<sup>6</sup>

Hier ist ein Perspektivwechsel vorgenommen: War bislang das diagnostische Verfahren des Priesters im Blick, so nun, was der mit Aussatz Befallene, der für kultisch unrein erklärt wurde, zu tun hat. Es handelt sich um „Anordnungen über das Verhalten des Aussätzigen als Abschluß aller Paragraphen über den menschlichen Aussatz“ (Elliger 1966, 171).

### Vom diagnostischen Blick des Priesters zur Verantwortung des mit Aussatz Befallenen

Thomas Söding formuliert im März 2020 in seinem Beitrag in *feinschwarz.net* zu Beginn des ersten Lockdowns ausgehend von Lev 14, wo der mit Ausschlag Befallene aufgefordert wird, seinen Mund zu verhüllen: „Die Infizierten tragen Verantwortung“. Entsprechend versteht er die Reinheitsbestimmungen (Tora) „als Schutz der Gemeinschaft im Namen Gottes“. Es handelt sich in der soeben zitierten Maßnahme der Absonderung aus Lev 13 streng genommen um keine Quarantäne, sondern um eine räumliche Distanzierung,<sup>7</sup> die zum einen die Verunreinigung des Heiligtums verhindern soll und zum anderen wohl auch eine Übertragung auf weitere Personen, obgleich Letzteres, die Ansteckung, im Text nur im Zusammenhang mit dem Befall an Hausmauern thematisiert wird.

Der Begriff *Quarantäne*, abgeleitet von italienisch *quarantena* (von *quaranta*, vierzig), kam im 14. Jahrhundert auf und beschrieb die Praxis, dass ankommende Schiffe festgehalten wurden und ihre Besatzung zum Schutz vor der Pest erst nach vierzig Tagen das Festland betreten durfte. Die Ausbreitung von ansteckenden Krankheiten ist eng verbunden mit der Kriegs- und Kolonialgeschichte (vgl. Byrne 2008). So verbreitete sich Lepra wohl mit den Feldzügen Alexander des Großen von Indien nach Palästina (vgl. Browne 1970, 641; Hieke 2014, 473). Krankheiten wie Lepra wurden mit Herkunftsländern identifiziert. Lukrez spricht in *Rerum Natura* VI (1114–1115) davon, dass Lepra in Ägypten entstanden sei (vgl. Stol 1987, 23). Mittelalterliche Quellen, wie Briefwechsel, Dekrete etc., erzählen davon, dass Personen verdächtigt wurden, eine ansteckende Krankheit, Lepra, in sich zu tragen. Diese Personen wurden gezwungen, sich einer Untersuchung zu unterziehen, um festzustellen, ob ein Symptom zu sehen ist oder nicht (vgl. Demaitre 2007, 76–79). Dies führte häufig zu Verleumdung und sozialer Ächtung noch vor jeder dezidierten Feststellung einer Krankheit. Die Reinheitsbestimmungen in Lev 13–14 sprechen von einem „In-Augenschein-Neh-

<sup>6</sup> Die Übersetzungen von biblischen Zitaten stammen von der Autorin, soweit nicht anders notiert.

<sup>7</sup> Auch an anderen Stellen im Alten Testament ist eine abgesonderte Lebensweise von mit Ausschlag befallenen Personen belegt (vgl. 2 Kön 7,3–10: vier Aussätzige vor den Stadttoren; 2 Kön 15,5: der aussätzige König Usia wohnt in einem gesonderten Haus).

men“ durch den Priester, der die Person für kultunfähig, d. h. unrein, bzw. für kultfähig, d. h. rein, erklärt. Das „In-Augenschein-Nehmen“ wurde von unterschiedlichen Stellen vorgenommen; es ist die Rede von der örtlichen Gerichtsbarkeit bzw. der Notwendigkeit, sich an überregionalen Stellen – bei sogenannten Probemeistern bzw. einem Gremium von Leprakranken in einem Leprahaus – einzufinden. Im 15. Jahrhundert wurden in Köln Mitglieder der medizinischen Fakultät damit beauftragt, im Jahr 1477 hatten 21 Mediziner die Befugnis zur Feststellung (vgl. Risse 1999, 167–169). Die Krankheit, die etwa an der auffälligen Veränderung des Gesichts, der Augenlider und in einem späteren Stadium am Verlust von Zehen und Fingern erkennbar war, führte zu sozialer Ausgrenzung und Ekel. Zugleich ging die Verbreitung von Lepra im mittelalterlichen Europa einher mit der Einrichtung von sog. Leprahäusern und Lazaretten, wodurch auf die Stigmatisierung und die sozioökonomische und soziale Isolierung reagiert wurde.

### 1.3 Erklärungsmodelle der grenzziehenden Unreinheitsvorstellungen

In den sog. Reinheitsbestimmungen in Lev 11–15 werden Tiere (Kap. 11), Geburt (Kap. 12), Hautveränderungen (Kap. 13–14) und geschlechtliche Ausflüsse (Kap. 15) mit der Kategorie *unrein* belegt. In der exegetischen Literatur nimmt die Suche nach einer Erklärung von *Un/Reinheit* einen großen Raum ein (vgl. Übersichten bei Bachmann 2003 und Erbele-Küster 2012). Dies rührt möglicherweise von der Tatsache her, dass die biblischen Texte, allen voran Lev 11–15, selbst in diesem Punkt so zurückhaltend sind. Unreinheit wird als eine Kategorie der Magie, des Ritus, der Soziologie, der Ethik, der Ästhetik, der Medizin bzw. Hygiene oder der Theologie verstanden. Hier sollen einige dieser Erklärungsversuche diskutiert werden, nicht zuletzt, da sie auch in der gegenwärtigen Debatte herangezogen werden.

#### Unreinheit als Kategorie der Magie, des Ritus, der Soziologie, der Ethik, der Ästhetik, der Medizin oder der Theologie

Die theologiegeschichtliche Erklärung besagt, dass die Abwehr unreiner Dinge einen monotheistischen Abgrenzungsversuch gegen die feindliche Umwelt darstellte. Ein solches Erklärungsmodell legen insbesondere Texte im Umfeld der Reinheitsbestimmungen im sog. Heiligkeitgesetz in Lev 18,3 und Lev 20,24 nahe. Implizit stehe damit hinter den Reinheitsbestimmungen die Abwehr von Fruchtbarkeitskulten und Fremdreigionen (vgl. Elliger 1966, 150).

Häufig wird aber auch der Tod als eine Verunreinigungsquelle (vgl. Marx 2001, 377) bzw. als Erklärungsmuster (vgl. Milgrom 1996, 768; 1000–1004) für die Unreinheitsvorstellungen genannt. Der Tod als Quelle von Verunreinigung, welche durch die Berührung eines toten Körpers erfolgt, wird allerdings nicht in den Reinheitsbestimmungen in Levitikus, sondern in Numeri thematisiert (Num 5,2–3; Num 19). So lässt sich kritisch gegenüber diesem Erklärungsmodell mit Blick auf Levitikus 11–15 fragen: Was ist die direkte Verbindung zwischen Geburt (als Auslöser von Unreinheit der Wöchnerin in Lev 12) und Tod bzw. zwischen Ausschlag und Tod; zumal der Ausschlag, der Menschen, Textilien und Häuser befallen kann, in Levitikus 13 selbst nicht als tödlich beschrieben wird.<sup>8</sup> (Andere) Texte aus der Zeit des zweiten Tempels tun dies. So rückt die Bitte Aarons für die mit Hautausschlag befallene Mirjam diese in die Nähe des Todes: „Lass sie nicht sein wie eine, die tot aus dem Leib ihrer Mutter kommt!“ (Num 12,12; vgl. Hiob 18,13–23). Der Hautausschlag und nicht zuletzt die damit verbundene soziale Isolierung kann daher als Zeichen der Todesnähe interpretiert werden.

## Soziale Isolierung als Zeichen der Todesnähe

In Yitzaq Feders Deutung des hebräischen Begriffs für Unreinheit in Lev 13–14, die er zu Beginn des ersten Lockdowns im März 2020 auf *torah.com* nochmals prominent vertrat (vgl. Feder 2020), tritt der kultische Aspekt der Unreinheit in den Hintergrund. Im Zentrum der Reinheitsbestimmungen sieht er die Furcht vor einer ansteckenden Krankheit, die Maßnahmen dienen ihm zufolge dem Schutz vor einer Ansteckung Dritter (so auch Gerstenberger 1993, 153). Davon spricht Lev 13–14 allerdings nicht. Der an einem als kultisch unrein deklarierten Hautausschlag Erkrankte muss auf seinen Zustand aufmerksam machen (Lev 13,45). Die soziale Distanzierung geht einher mit einer Markierung: zerfetzte Kleider, wirres Haupthaar,<sup>9</sup> so dass der Mensch sich für Dritte kennzeichnet. Zieht das Lev 13 zugrundeliegende Ordnungssystem mit der Unreinheitserklärung bestimmter Arten von Hautveränderungen eine Grenze zwischen Leben und Tod, wie es manche Ausleger vermuten? Die Veränderungen an der Haut, an Textilien und Häusern lassen sich damit jedoch nicht eindeutig erklären, denn nach Lev 13–14 führen sie nicht zum Tod.

Solche medizinische Modelle, die die Reinheitsvorstellungen als praktische Hygienevorschriften lesen, finden sich bereits in der jüdischen Auslegungsgeschichte im Mittelalter bei Maimonides. Entsprechend wurden auch in

<sup>8</sup> Auch in Lev 12 werden keineswegs die realen Gefahren für Mutter und Kind bei der Geburt thematisiert. Der Verlust von Blut, das für Leben schlechthin steht (Lev 17), ist bedrohend. Blutverlust etwa im Gefolge einer Verletzung kann sehr wohl zum Tod führen, allerdings ist davon in Lev 11–15 keine Rede.

<sup>9</sup> Diese Körperpraktiken können als ein Teil von Trauerriten in Lev 10,6 und Lev 21,10 gedeutet werden.

der Covid-19-Pandemie Hygienemaßnahmen wie das Waschen mit Praktiken der rituellen Reinigung in Verbindung gebracht. In Variation des Rückgriffs auf den Körper wird mit Blick auf die Reinheitsbestimmungen in Lev 11–15 insgesamt in der exegetischen Auslegungsliteratur der Gegenwart formuliert, dass Verunreinigung etwas Biologisches darstelle, das in das Soziale eindringe. Es gehe um Körperflüssigkeiten bzw. Phänomene, über die man keine Kontrolle hat (vgl. Nihan 2007).<sup>10</sup> Physiologische Phänomene (wie Menstruationsblut, Hautkrankheiten) stellen in ihrer Unkontrollierbarkeit eine Bedrohung dar: „als stünden die Körperöffnungen für die Punkte, an denen man eine soziale Einheit erlangt oder an denen man sie verlässt“ (Douglas 1988, 15).<sup>11</sup> Derart ziehen die Reinheitsbestimmungen Grenzen zwischen innen und außen, zwischen kultisch Reinem und Unreinem, zwischen Geschlechtern, zwischen *in-* und *out-group*. In diesem Sinn sind sie stabilisierend. Mit der Kulturanthropologin Mary Douglas gesprochen: „Pollution rules [...] impose order on experience, they support clarification of forms and thus reduce dissonance“ (Douglas 1975, 51). Ihr systemtheoretischer Ansatz, den sie in den Sechzigern und Siebzigern des 20. Jahrhunderts ausgehend von den Speisevorschriften in Lev 11 entwickelte, ist bis heute prägend für die Auslegungsgeschichte der Reinheitsbestimmungen in Lev 11–15 insgesamt. Das Grundmuster der symbolischen Grenzziehung lässt sich kulturübergreifend festmachen und wurde auch in der jüngsten Pandemie wieder angewandt: Der menschliche Körper wird als Mikrokosmos verstanden, an dem sich der Makrokosmos, die gesellschaftliche und soziale Lage, häufig in der Grenzziehung spiegelt.

## Reinheitsbestimmungen ziehen Grenzen.

Levitikus selbst bietet, wie bereits gesagt, keine Erklärung, vielmehr weisen die Bestimmungen in eine andere Richtung: auf den Körper, auf den die Weltsicht projiziert wird bzw. der in der Projektion der Texte entsteht und der kontrolliert werden muss.

<sup>10</sup> Dabei ist zu bedenken, wem und aus welchem Interesse durch die Bestimmungen ermöglicht wird, den (eigenen bzw. fremden) Körper zu kontrollieren.

<sup>11</sup> Die Hautoberfläche ist keine Körperöffnung, aber sie stellt den Kontaktpunkt zwischen innen und außen dar.

*„Als ein markantes Merkmal von ‚rein‘ und ‚unrein‘ erscheint deren Verbindung zu Körperlichkeit und Materialität. Das wird vor allem in den Kulturen deutlich, in denen die menschliche Existenz in eine kosmologische Ordnung eingebettet ist“ (Mali-nar/Vöhler 2009, 12).*

Dieses Körperwissen gilt es nun im Folgenden zu beleuchten.

## 2 Körperwissen, Körperpraktiken und Kult in Lev 13–14

### 2.1 Körperwissen in Lev 13–14

Nach dem Durchgang durch die Rezeptions- und Diskursgeschichte soll nun das spezifische Körperwissen der Bestimmungen in Lev 13–14 untersucht werden. Dies bleibt nämlich dort, wo große Linien einer historischen Kontinuität gezogen werden, häufig unbeachtet. Laut der Reinheitsbestimmungen soll sich am Körper die kultische Reinheit bzw. Heiligkeit abbilden. Die Regelungen in Lev 11–15 lassen sich daher als Körperbestimmungen verstehen. Der Begriff *Körperbestimmungen* verweist zum einen darauf, dass der Körper durch unsere diskursive Praxis konstruiert wird, zum anderen ist er in Analogie zum klassischen Terminus *Reinheitsbestimmungen* gebildet (vgl. Erbele-Küster 2012). Die Begriffe *Reinheit / Unreinheit* sind Ordnungskategorien, die Grenzen ziehen: primär im kultischen Rahmen, davon abgeleitet in ethnischer, sozialer und moralischer Hinsicht.

### Reinheitsbestimmungen lassen sich als Körperbestimmungen verstehen.

Das ungewöhnlich lange Kapitel Lev 13 mit seinen 59 Versen nimmt eine ausführliche Symptombeschreibung von schuppigen Hautkrankheiten infektiöser und nicht infektiöser Art vor.<sup>12</sup> Es setzt ein mit einer Phänomenologie der Veränderung an der Hautoberfläche („auf der Haut seines Körpers“, Lev 13,2.3.4 u. ö.), aufgrund derer der Priester festzustellen hat, ob es sich um einen Aussatzbefall handelt bzw. sich dazu entwickelt oder um eine ‚einfache‘ Hautveränderung (Lev 13,6). Sodann erfolgt eine Diskussion der klaren Fälle ebenso wie der Zweifelsfälle. Zuerst werden Hautveränderungen unabhängig vom Geschlecht geschildert, am Ende des Kapitels kommen wohl geschlechtsspezifische Momente in den Blick, die v. a. das männliche Geschlecht betreffen wie Kahlköpfigkeit oder Bartwuchs (vgl. Bachmann 2003).

Die beiden Kapitel verfügen im hebräischen Text über ein ausgeprägtes Vokabular zur Beschreibung der Symptome. In den Blick kommen sowohl Farbe (zur Farbveränderung vgl. Lev 13,2.10.19.28.43) als auch Struktur und Größe des Ausschlags. Es wird von einer Schwellung bzw. entzündeten Stelle (*šē’ēt*, Lev 14,56) gesprochen bzw. einem ‚weißen glänzenden Fleck‘ (*bāhæræt*, Lev 13,4.19.23.24.25.26.28–38.39; 14,56). Mehrere Begriffe finden hier Verwendung, die nur in diesen beiden Kapiteln vorkommen und

<sup>12</sup> Ein Pfarrer der Evangelischen Landeskirche in Baden berichtete mir, dass die Landeskirche zum Umgang mit Covid-19 bis Weihnachten 2021 insgesamt 51 Verordnungen herausgegeben habe, die Hunderte von Seiten umfassen.

besonders an der Wahrnehmung der Veränderung der Haut des Körpers (Lev 13,2) und der Haare (Lev 13,3) interessiert sind. Notiert wird zudem, ob der Ausschlag sich ausgebreitet hat oder nicht (*pāsāh*, *verbreiten*, kommt 22-mal vor).

Ein zentraler umfassender Begriff für die Hautveränderung ist *næg'*, abgeleitet von berühren, schlagen. Ausschlag / Berührung / betroffene Stelle findet sich 61-mal in Lev 13–14. Baruch Levine kommentiert den Begriff folgendermaßen: „This is the generic term for plague and for various sorts of diseases. Literally, it means ‘touch’ and reflects the widespread, ancient belief that gods afflicted persons by their touch.“ (Levine 1989, 76)

### Hautausschlag als Folge von Sünde jenseits von Lev 13–14

Dieser Begriff taucht entweder selbstständig auf oder in der Konstruktusverbindung mit *šāra'at*, dem hebräischen Fachbegriff für Ausschlag. Gott ist immer das Subjekt des Schlages, so auch in Lev 14,34. Entsprechend wirkt das Verständnis des Hautausschlags bzw. des „Schlages“ (der Plage) an anderen Stellen als Strafe Gottes, die soziale Isolierung mit sich bringt (vgl. Gen 12,1; Ex 11,1; Num 12; 2 Kön 15,5), auf die Auslegung der Reinheitsbestimmungen zurück. Inneralttestamentlich wurde die Unreinheit mit Blick auf den Hautausschlag im Falle Mirjams in Num 12 als Folge von Sünde bzw. als Ausdruck von Gottes Zorn angesehen. Der Text spricht von einer mehrfachen Krisenbewältigungsstrategie: der siebentägigen Absonderung Mirjams vom Lager und der Bitte Gottes um Heilung (Num 12,13–15). Der Hautausschlag wird dort im Unterschied zu Lev 13–14 stärker als Krankheit verstanden, die einer Heilung bedarf, und gleichzeitig wird er verbunden mit einer theologisch-moralischen Deutung. Ein altbabylonisches physiognomisches Omen bringt dies ebenfalls zum Ausdruck: „If a person's body (and) his flesh contain white spots and is spotted with points, that man is rejected by his god; he is rejected by mankind“ (Scurlock/Andersen 2005, 73). Krankheit wird entsprechend als soziale Ausgrenzung erfahren und als Gottesferne gedeutet.

### Kultisches Konzept der Physiologie der Hautveränderungen

Drei unterschiedliche Züge in der Charakterisierung der Hautveränderungen in Levitikus 13–14 wurden in unserer Analyse erkennbar:

1. Das Augenmerk liegt auf den physiologischen Veränderungen, die allerdings keine eindeutige Identifizierung der Krankheit zulassen bzw. wohl auf eine Mehrzahl von Krankheitsbildern zurückzuführen sind (vgl. Stol 1987, 28; Hieke 2014, 473–474).
2. Die Beschreibungen sperren sich, medizinisch materialistisch aufgelöst zu werden – nicht zuletzt deshalb, weil sie ein kultisches Konzept vor Augen haben. So argumentiert auch Thomas Hieke: „Der Schlüssel liegt nicht bei der Dermatologie, sondern beim priesterlichen System von rein und unrein“ (Hieke 2014, 474). Damit ist ein Doppeltes deutlich: Die kultische Deutung der Körperveränderungen impliziert im Falle der Hautveränderungen in Lev 13–14 die spezifische Definitionsmacht des priesterlichen Geschlechts. Letztlich muss zur Bestimmung der Hautveränderung Fachpersonal aufgesucht werden.
3. Neben dem Körperwissen steht die metaphorische Rede, die erste theologische Deutungsversuche des Hautausschlags vornimmt, dies jedoch vor allem jenseits von Levitikus: Der Hautausschlag wird als ein ‚Ausschlag Gottes‘, d. h. als Berührung (*nægʿ*) durch Gott interpretiert.

Die beiden zuletzt genannten Punkte machen deutlich, dass der Körper im Sinne eines Symbolsystems zu verstehen ist und von daher die Konzeption von Krankheit bzw. Hautbefall ein vielschichtiges Phänomen darstellt, das soziale, medizinische, biologisch-physiologische, kultische und ebenso theologische Aspekte umfasst. Für das Verständnis von Krankheit ist es demnach entscheidend mitzubedenken, dass in der alttestamentlichen bzw. altorientalischen Konzeption des Menschen die Leibsphäre auf die Sozialsphäre bezogen ist.

## *2.2 Körperpraktiken in Lev 13–14: In-Augenschein-Nehmen, Isolierung und Wiedereingliederung*

Die oben ausgeführten Erklärungsmodelle haben und hatten eine entscheidende Rolle für die Rezeptionsgeschichte der Reinheitsbestimmungen, wie bereits im ersten Teil deutlich wurde. Das kultische Konzept, das der Text entfaltet, trat zurück hinter die Erklärungsmodelle, wodurch sich in Folge die Diagnose und die Absonderung mit einer stärker sozialen, theologischen oder medizinischen Deutung verbanden. Hier wird hingegen nochmals ein Schritt zurückgegangen, um die Körperpraktiken darzulegen, die

der Text beschreibt. Die Körperbestimmungen in Lev 13 fokussieren auf die Feststellung der Veränderungen v. a. der Haut und der Haare, aufgrund derer die Praxis der Isolierung des Befalls bzw. der befallenen Person geregelt wird. Sie verwenden dabei den Begriff *šāra’at* für die Oberflächenveränderung an Körpern von Menschen auch mit Blick auf Veränderungen an Hauswänden und Textilien.

Es geht um eine phänomenologische Erfassung und weniger um eine Diagnose im Sinne einer Bestimmung einer spezifischen Hautkrankheit. So spricht der Text immer wieder von „In-Augenschein-Nehmen“ durch den Priester, der die betroffene Person für kultfähig erklärt. Die entscheidende Instanz des Priesters bezeugen auch neutestamentliche Texte (Mt 8,4; Lk 17,14). Die Erfassung der Symptome durch den Priester stützt sich auf unterschiedliche Merkmale wie die Farbe, das Aussehen der Hautveränderung, deren Tiefe und die Frage, ob sie sich ausgebreitet hat oder nicht. Die Beschreibung des Falles in Lev 13,12–13, bei dem der Ausschlag den gesamten Körper befallen hat und der Betroffene dennoch für kultisch rein erklärt wird – „das Ekzem bedeckt seinen ganzen Körper, der Priester erklärt den Befall für kultisch rein“ – durchkreuzt medizinische Konzeptionen der Unreinheitsvorstellung. Die spezifische Konzeption des Ausschlags bzw. von Krankheit wird auch daran deutlich, dass der Ausschlag ebenfalls Häuser und Textilien befallen kann. Die Hautveränderung wird in Levitikus als kultische Krise verstanden, die der Priester beurteilt. Auf sie wird vor allem mit kultischen Praktiken reagiert, inklusive Reinigungsritualen, die eine Wiedereingliederung in die Gemeinschaft besiegeln.

### Das schillernde Konzept kultischer Unreinheit

Das Konzept der kultischen Unreinheit ist dabei schillernd: Es wird zum einen materiell gedacht, d. h. an körperliche Phänomene zurückgebunden, und doch ist es vor allem ein deklarativer Akt. Martha Himmelfarb kommentiert dies so: „The Torah allows the removal of vessels from a house before the priests quarantined it for *tzara’at*, understanding impurity here not as the result of physical reality but of a human declaration.“ (Himmelfarb 2021)

Entsprechend stellt sich die Frage nach der kommunikativen Funktion des Textes bzw. seinem Sitz im Leben.<sup>13</sup> Die ausführlichen Bestimmungen, die an Mose und Aaron ergehen (Lev 13,1), sind als Instruktion für die Priester verfasst. Die fehlende Weitergabeformel an die Nachkommen Israels (siehe aber Lev 12,1; 15,1) unterstreicht die priesterliche Rolle. Allerdings ist

<sup>13</sup> Mesopotamische Texte werden in drei Kategorien unterteilt: medizinisch, diagnostisch und magisch. Zur Diskussion der Kategorien und ihrer Überlappung in Textcorpora bzw. der entsprechenden Berufsgruppen vgl. Steinert 2018.

keine direkte Aussage des Priesters wie „un/rein bist du“ überliefert. Die Kommunikationsrichtung verläuft auf der literarischen Ebene innerhalb des Textraumes. „Wir können sie [die Aussage des Priesters] höchstens aus den entsprechenden Sätzen in der 3. Pers. [...] erschließen. In einem Ritualtext müssten die Worte, welche gesprochen werden sollen, zitiert sein“ (Gerstenberger 1993, 146). Der Text beschreibt das Vorgehen der Priester anhand unterschiedlicher Fälle des Hautaussatzes und expliziert ein fall-spezifisches und für alle verlässliches gültiges Schema der phänomenologischen Bestimmung und des Umgangs. Es handelt sich in Lev 13–14 damit um eine Instruktion, die das Konzept *kultische Unreinheit* nicht zuletzt für die Betroffenen anhand der Phänomenologie der Haut entfaltet (vgl. Söding 2020). Die Bestimmungen erfassen das Raster der Hautveränderungen, die Maßnahmen des Umgangs inklusive des Rituals der Wiedereingliederung. Letztere Praktik besiegelt die kultische und soziale Reintegration (vgl. Hieke 2014, 402; 409).

### 3 Jenseits und diesseits von Grenzziehungen: Ein Ausblick

Die Reinheitsbestimmungen in Lev 13–14 sind ein prominentes biblisches Krisenbewältigungsmodell, dessen Spezifikum das akute sachliche Krisenmanagement und die Deutung innerhalb eines kultischen Ordnungssystems darstellt (Erbele-Küster/Küster/Roth 2021, 51–68). Mithilfe der Relektüre der Reinheitsbestimmungen in Lev 13–14 lassen sich die Mechanismen der Grenzziehung und der Körperpolitik im Umgang mit ansteckenden Krankheiten besser verstehen.

*„Denn was aus der Zeit der Krise mitgenommen werden wird, ist das kollektiv erlebte, aber individuell, weil somatisch durchlebte Gefühl der Bedrohung durch das Virus, sowohl rein körperlich als auch abstrakt als Viruspolitik, die, paradoxerweise, schützend und bedrohend zugleich wirkte.“* (Al-Bagdadi 2020, 289)

Das von außen eindringende Virus und das von innen heraustretende Virus verletzt Körpergrenzen. Dies wird auch im Kontext der Verbreitung von Sars Cov-2 symbolisch aufgeladen, wie es die Herausgeberinnen dieser Ausgabe von *LIMINA* formulieren: „Grenzziehungen im Alltag, nationale Grenzsicherungen und Grenzkontrollen gestalten neue Geographien des persönlichen, nationalen und internationalen Austausches“. Zwar wurde

im Zusammenhang mit den Aufrufen, Abstand zu halten, und *#Daheim-Bleiben* häufig betont, dass es sich um physische Distanz handle und nicht um soziale oder persönliche, doch genau dies ist die Gefahr. Die Praxis indonesischer protestantischer Kirchen, ihre Kirchengebäude und Gemeindehäuser für Covid-19-Infizierte zu öffnen, um Quarantänräume anzubieten und eine Ansteckung weiterer Familienmitglieder zu verhindern, was aufgrund der beengten Wohnsituation für viele sonst nicht möglich wäre, ist ein konkretes Zeichen der Solidarität und Nähe.<sup>14</sup> Es erinnert auch an die Leprahäuser, die im Mittelalter gerade eingerichtet wurden, um eine soziale Ausgrenzung zu vermeiden, indem die Ausgegrenzten – nicht zuletzt unter Zuwendung der Nicht-Infizierten – eine neue Gemeinschaft finden (vgl. Rawcliffe 2006).

Es bestand schon früh das Wissen um das Wandern der Krankheiten entlang der Handelswege bzw. im Kontext von Feldzügen und Eroberungen. Auch im Falle von Covid-19 folgte das Virus den post-kolonialen Mechanismen und Routen des globalen Austauschs. Vielen Inselstaaten im pazifischen Raum ermöglichten wohl das kulturelle Gedächtnis um diese Zusammenhänge sowie die äußerst frühe Schließung der Grenzen im Januar 2020, d. h. der Abschluss der Inseln vom internationalen Flugverkehr und eine restriktive Quarantänepraxis, eine Ansteckung der Bevölkerung mit Covid-19 zu vermeiden (vgl. Havea 2022).

### Die kultisch nüchterne Sprache der Reinheitsbestimmungen und die Angst vor Ansteckung

Ein in der Auslegungsgeschichte favorisiertes Argumentationsmuster der Abwehr des Unkontrollierbaren des Körpers wird auch gegenwärtig wieder aufgegriffen und zugespitzt auf die Angst vor Ansteckung. Die Reinheitsbestimmungen reagieren auf die Übertragbarkeit der kultischen Unreinheit. In der Auslegungsgeschichte wird von der Übertragung des Hautauschlags gesprochen. Damit rückt die kultische Dimension, basierend auf einer physiologischen Beschreibung, die für die Reinheitsbestimmungen in Levitikus zentral ist, in den Hintergrund. Anleihen an das kultische Konzept finden sich noch als Relikt im Vergiftungs- und Reinheitscluster zur metaphorischen Beschreibung von virologischen Vorgängen. Analog zu den alttestamentlichen Reinheitsbestimmungen entwickelte die Immunologie in der Neuzeit nicht nur ein Verständnis eines immunologischen Prozesses, sondern beförderte auch eine bestimmte Weltsicht. Die „Immunologie wird als Bedeutungsressource für Bilder des Körpers und der Gesellschaft“

<sup>14</sup> Diesen Hinweis verdanke ich Cordelia Gunawan, Pfarrerin der Gereja Kristen Indonesia in Yogyakarta/Indonesien und PhD-Kandidatin an der Johannes Gutenberg-Universität Mainz.

(Sarasin 2003, 228) gehandelt. Im Falle der aktuellen Covid-19-Pandemie sind dies die soeben beschriebenen Praktiken wie Grenzziehung bzw. körperliche und soziale Distanz, Hygiene / Reinheit und Kontrolle des Körpers, die früh mit dem Label *new normal* belegt wurden. Der immunologische Diskurs scheint die Deutungshoheit innezuhaben, ähnlich wie dies der Diskurs in Levitikus in nachexilisch-persischer Zeit versucht.

Die Reinheitsbestimmungen in Levitikus, die selbst für die Hautphänomene keine Erklärung liefern, sind nicht an Schuldzuweisungen interessiert. Dies geschieht in anderen Texten, die den Hautausschlag als Strafe für schuldhaftes Verhalten deuten (vgl. Num 12) sowie in der Auslegungsgeschichte. Das Spezifikum und letztlich die Stärke der Körperbestimmungen in Levitikus 13–14 ist die pragmatische Sicht auf die Dinge, die nicht die Furcht vor einer Ansteckung anheizt, sondern sich auf den Umgang mit den vom Hautausschlag befallenen Personen und Dinge konzentriert. Die Sprache gestaltet sich sachlich und nüchtern, wobei sie darin zugleich offen ist für eine Überlagerung mit unterschiedlichen Metaphern in der Rezeptionsgeschichte. Der detaillierte phänomenologische Katalog, der zu einer genauen Beobachtung des Erscheinungsbildes des Ausschlages auffordert und anleitet, dient damit dem akuten Krisenmanagement im Rahmen einer kultischen Ordnung der Un/Reinheit.

## Literatur

- Al-Bagdadi, Nadia (2020), Grenzerfahrungen, in: Kortmann, Bernd / Schulze, Günther G. (Hg.), *Jenseits von Corona. Unsere Welt nach der Pandemie – Perspektiven aus der Wissenschaft*, Bielefeld: Transcript, 285–293.
- Bachmann, Veronika (2003), Die biblische Vorstellungswelt und deren geschlechterpolitische Dimension. Methodologische Überlegungen am Beispiel der ersttestamentlichen Kategorien ‚rein‘ und ‚unrein‘, *lectio difficilior*. Europäische elektronische Zeitschrift für Feministische Exegese. [http://www.lectio.unibe.ch/03\\_2/bachmann.htm](http://www.lectio.unibe.ch/03_2/bachmann.htm) [19.04.2022].
- Baden, Joel S. / Moss, Candida (2011), The Origin and Interpretation of Šāra’at in Leviticus 13–14, *Journal of Biblical Literature* 130, 643–662.
- Browne, Stanley G. (1970), How Old Is Leprosy?, *The British Medical Journal* 3, 640–641.
- Byrne, Joseph (Hg.) (2008), *Encyclopaedia of Pestilence, Pandemics and Plague*. Forword by Anthony Fauci, 2 Bde., Westport Connecticut/London: Greenwood Press.
- Chatterjee, Sria (2020), Making the invisible visible: how we depict COVID-19, LSE, 10. Juli 2020. <https://blogs.lse.ac.uk/impactofsocialsciences/2020/07/10/making-the-invisible-visible-how-we-depict-covid-19> [20.12.2020].
- Demaitre, Luke (2007), *Leprosy in Premodern Medicine. A Malady of the Whole Body*, Baltimore, Maryland: Johns Hopkins University Press.
- Douglas, Mary (1975), Pollution, in: Douglas, Mary, *Implicit Meanings: Essays in Anthropology*, London: Routledge, 47–59.
- Douglas, Mary (1988), *Reinheit und Gefährdung. Eine Studie zu Vorstellungen von Verunreinigung und Tabu*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Elliger, Karl (1966), *Leviticus*, Tübingen: Mohr Siebeck (Handbuch zum Alten Testament 4).
- Erbele-Küster, Dorothea (2012), Die Körperbestimmungen in Leviticus 11–15, in: Berlejung, Angelika (Hg.), *Menschenbilder und Körperkonzepte im Alten Israel, in Ägypten und im Alten Orient*, Tübingen: Mohr Siebeck, 209–224.
- Erbele-Küster, Dorothea / Küster, Volker / Roth, Michael (2021), *Theologie infiziert. Religiöse Rede im Kontext der Pandemie*, Stuttgart: Kohlhammer (Theologische Interventionen 7).
- Feder, Yitzag (2020), Coronavirus: What we can learn from the Bible and the ANE, *The-Torah.com*, 20. März 2020. <https://www.thetorah.com/blogs/coronavirus-what-we-can-learn-from-the-bible-and-the-ane> [20.11.2020].
- Gerstenberger, Erhard S. (1993), *Das 3. Buch Mose. Leviticus*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (Das Alte Testament deutsch 6).
- Guanzini, Isabella (2020), Die Zärtlichkeit am Ende? Apokalyptische Gefühle in der Zeit der Unberührbarkeit, in: Kröll, Wolfgang / Platzer, Johann / Ruckenbauer, Hans-Walter / Schaupp, Walter (Hg.), *Die Corona-Pandemie. Ethische, gesellschaftliche und theologische Reflexionen einer Krise*, Baden-Baden: Nomos, 257–270. DOI: 10.5771/9783748910589-257.

- Havea, Jione (2022), Covid, Climate, Coloniality. Theological (in)Verses from Pasifika, in: Erbele-Küster, Dorothea / Küster, Volker (Hg.), From Pandemonium to Pantopia. Covid 19 and the religions, Leipzig: EVA [im Erscheinen].
- Henry, Ronnie (2013), Etymologia: Quarantine, *Emerging Infectious Diseases* 19, 2, 263. DOI: 10.3201/eid1902.et1902.
- Hieke, Thomas (2014), *Leviticus 1–15*, Freiburg i.Br.: Herder (Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament).
- Himmelfarb, Martha (2021), Priests & Rabbis Determine Ritual Reality, *TheTorah.com*. <https://thetorah.com/article/priests-and-rabbis-determine-ritual-reality> [19.04.2022].
- Kilwein, J. H. (1995), Some historical comments on quarantine: part one, *Journal of Clinical Pharmacy and Therapeutics* 20, 185–187. DOI: 10.1111/j.1365-2710.1995.tb00647.x.
- Leven, Karl-Heinz (1997), *Die Geschichte der Infektionskrankheiten. Von der Antike bis ins 20. Jahrhundert*, Landsberg/Lech: ecomed.
- Levine, Baruch (1989), *Leviticus*, Philadelphia/New York/Jerusalem: The Jewish Publication Society (The JPS Torah Commentary).
- Mackowiak, Philip A. (2002), The Origin of Quarantine, *Arcanum* 35, 1071–1072.
- Malinar, Angelika / Vöhler, Martin (2009), Un/Reinheit: Konzepte und Praktiken im Kulturvergleich, in: Malinar, Angelika / Vöhler, Martin (Hg.), *Un/Reinheit im Kulturvergleich*, München: Brill/Fink, 9–18.
- Marx, Alfred, (2001), L'impureté selon P. Une lecture théologique, *Biblica* 82, 363–384
- Milgrom, Jacob (1996), *Leviticus 1–16. A New Translation with Introduction and Commentary*, New York: Doubleday (The Anchor Bible 3).
- Nihan, Christophe (2007), *From Priestly Torah to Pentateuch. A study in the composition of the book of Leviticus*, Tübingen: Mohr Siebeck (Forschungen zum Alten Testament. 2. Reihe 25).
- Rawcliffe, Carole (2006), *Leprosy in Medieval England*, Woodbridge/Rochester, New York: Boydell and Brewer.
- Renders, Helmut (2022), You live and do me nothing (Aby Warburg) – Dance of death, Vanitas, and Covid 19 representations and the mastery of the indomitable, in: Erbele-Küster, Dorothea / Küster, Volker (Hg.), *From Pandemonium to Pantopia. Covid 19 and the religions*, Leipzig: EVA Verlag [im Erscheinen].
- Risse, Gunther (1999), *Mending Bodies, Mending Souls. A History of Hospitals*, New York: Oxford University Press.
- Sarasin, Philipp (2003), *Geschichtswissenschaft und Diskursanalyse*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Schuenemann, Verena J. u. a. (2018), Ancient genomes reveal a high diversity of *Mycobacterium leprae* in medieval Europe, *Plos Pathogens*, 10. Mai 2018. DOI: 10.1371/journal.ppat.1006997.
- Scurlock, Jo Ann / Andersen, Burton (2005), *Diagnoses in Assyrian and Babylonian Medicine. Ancient Sources, Translations, and Modern Medical Analyses*, Illinois: University of Illinois Press.

Skoda, Françoise (1988), *Médecine, ancienne et métaphore. Le vocabulaire de l'anatomie et de la pathologie en grec ancien*, Paris: Peeters/Selaf.

Sontag, Susan (1978), *Illness as Metaphor*, New York: Farrar, Straus & Giroux.

Söding, Thomas (2020), *Unter Quarantäne – und darüber hinaus. Die Corona-Pandemie im Licht der biblischen Reinheitsgebote*, feinschwarz.net, 25. März 2020. <https://www.feinschwarz.net/unter-quarantaene-und-darueber-hinaus> [19.04.2022].

Steinert, Ulrike (2018), Introduction. Catalogues, Corpora and Canons in Mesopotamian Scholarship, in: Steinert, Ulrike (Hg.), *Assyrian and Babylonian Scholarly Text Catalogues. Medicine, Magic and Divination*, Berlin: De Gruyter, 7–21.

Stol, Marten (1987), *Leprosy: New Light from Greek and Babylonian sources*, *Jaarbericht ex Oriente Lux* 30, 22–31.

Temkin, Owsei (1953), *An Historical Analysis of the Concept of Infection*, in: Boas, George, *Studies in Intellectual History*, Baltimore: Johns Hopkins University Press [republished] 2019, 123–147.



Anna Maria König

# Zwischen *skin hunger* und leiblicher Vulnerabilität

Phänomenologische Annäherungen an die Erfahrung von Berührungsentzug

ABSTRACT 

In diesem Beitrag wird der coronabedingte Berührungsentzug und der dadurch entstandene *skin hunger* aus phänomenologischer Perspektive beleuchtet. Dabei wird zunächst die Leiblichkeit des Subjektes thematisiert und erläutert, dass zwischen Leiblichkeit und Berührung ein gegenseitiges Konstitutionsverhältnis besteht. Darauf aufbauend, wird die Haut als Medium der Berührbarkeit und zugleich ihre identitätsstiftende Bedeutung vorgestellt. Die Auseinandersetzung mit dem Leib und dem Haut-Ich macht deutlich, dass das Subjekt ständig mit sich selbst, der Welt und potentiell mit seinen Mitmenschen in Berührung steht. Die Zwischenleiblichkeit und die in ihr grundgelegte Möglichkeit zur Fremdberührung, welche stets durch die Haut vermittelt ist, eröffnen ein Verständnis für die Gewichtigkeit der Haut-Nähe und Haut-Berührung für die intersubjektive Kommunikation und für die menschliche Vulnerabilität. Schließlich werden zentrale Gesichtspunkte des permanenten Berührungsentzuges, welcher einen erheblichen Vulnerabilitätsfaktor darstellt, vermittelt.

*Between skin hunger and bodily vulnerability. A phenomenological approach to touch deprivation*

*This article shines a phenomenological light on the experiences of touch deprivation and skin hunger that have emerged as a result of Covid restrictions. First, a definition of the lived body will be provided, along with an explanation of the mutually constitutive relationship between body and touch. Following on from this, the skin will be presented as a medium of touchability that also plays a fundamental role in the creation of identity. A close examination of the body and the “skin-self” reveals that human beings are constantly in contact – in touch –*

*with themselves, the world and potentially other human beings. The relationship between lived bodies and their fundamental potential for being in touch with one another through the medium of skin give insight into the importance of skin-to-skin closeness and skin-to-skin touch for interhuman communication and human vulnerability. Permanent deprivation of touch thus constitutes a significantly vulnerable experience, central aspects of which will be laid out in the final chapter of this article.*

| BIOGRAPHY

**Anna Maria König** studierte zunächst in Wien und dann in Graz Katholische Fachtheologie. Zurzeit ist sie Universitätsassistentin am Institut für Philosophie an der Katholisch-Theologischen Fakultät in Graz und arbeitet an ihrer Dissertation über die Phänomenologie der Inter-Subjektivität von Schmerzerfahrung.

E-Mail: [anna.koenig\(at\)uni-graz.at](mailto:anna.koenig@uni-graz.at)

| KEY WORDS

Berührungsentzug; Distanz; Fremdberührung; Haut; Kommunikation; Leib; Nähe; Permanenz; Subjekt; Vulnerabilität

„Die Hautoberfläche schließt mich ab gegen die fremde Welt: auf ihr darf ich, wenn ich Vertrauen haben soll, nur zu spüren bekommen, was ich spüren will.“ (Jean Améry 1980, 56)

## 1 *Skin hunger* – ein Problemaufriss

In seinem Folterbericht *Die Tortur* gibt Jean Améry der menschlichen Vulnerabilität eine Stimme und macht deutlich, dass die Beziehung zur Welt über Berührungen vermittelt ist. Man erfährt die eigene Verletzlichkeit in der unbehaglichen Nähe zu einer anderen Person oder der schmerzhaften Berührung. Dementsprechend versteht man *Distanz* und *Berührungsentzug* für gewöhnlich nicht primär als maßgebliche Vulnerabilitätsfaktoren. Doch Corona hat gezeigt, dass einen auch die Distanz zu anderen vulnerabler machen und verletzend treffen kann. Die Sehnsucht nach Berührung keimt in extremen Not- und Angstsituationen, wie sie auch in der Pandemie aufgetreten sind, oftmals deutlich auf, da man gerade unter solchen Umständen Berührung als trost- und haltgebend erlebt. *Skin hunger*, zu Deutsch *Hunger nach Haut*, bezeichnet, kurz gesagt, die intensive Sehnsucht nach leiblich spürbarer Nähe und insbesondere nach den Berührungen eines anderen Menschen.

### *Skin hunger* – die intensive Sehnsucht nach leiblich spürbarer Nähe

Nicht erst durch die Pandemie ist der *skin hunger* zu einem gegenwartsprägenden Phänomen geworden, dennoch hat das Virus weltweit Menschen schier von einem Tag auf den anderen in einen für sie bis dahin unbekanntem Berührungsentzug versetzt und über die langen Phasen der Abstinenz *skin hungry* gemacht. Mit den strengen Abstandsregeln sind alltägliche zwischenmenschliche Berührungen plötzlich weggefallen, wie die Uarmung eines/r Bekannten, der regelmäßige Händedruck des/r Arbeitskollegen/in, der beiläufige Kontakt der Handinnenseite beim Entgegennehmen des Wechselgeldes an der Kassa, die Rücken-, Arm-, oder Beinberührungen, die man in einer übervollen Straßenbahn üblicherweise wahrnimmt. Für viele ist durch das Ausbleiben dieser Fremdberührungen nicht bloß ein Teil des zwischenleiblichen Berührungsspektrums weggebrochen, sondern tatsächlich jede Fremdberührung. Der Berührungsentzug gehört dabei zu den großen emotionalen Belastungen, die der pandemische Zustand mit sich bringt. Der Berührungs-Experte und Leiter des Haptiklabors der

Universität Leipzig, Martin Grundwald, betont: „Das Fehlen menschlicher Nähe hinterlässt tiefe seelische Furchen [...]“ (Grundwald 2017, 47). Ein phänomenologischer Blick auf den Berührungsentzug soll versuchsweise über einige Aspekte des *skin hunger* Aufschluss geben. Dabei ist zunächst näher auf die Bedeutung der Berührungserfahrung und insbesondere der zwischenleiblichen Berührung einzugehen.

## 2 Leibhaftigkeit der Berührung

Aus phänomenologischer Perspektive kann sich die Bedeutung der Berührung und ihres Entzugs nur durch die Auseinandersetzung mit der Leiblichkeit erschließen, weil der Leib „als Wahrnehmungsorgan des erfahrenden Subjektes“ (Husserl 1952, 144) schlichtweg an jeder Wahrnehmung beteiligt ist (vgl. Husserl 1952, 144), insofern der Leib das „Mittel aller Wahrnehmung“ (Husserl 1952, 56) ist, d. h. die Möglichkeitsbedingung jeder Selbst-, Welt- und Fremderfahrung darstellt. Zudem geschieht jede Berührungserfahrung vermittelt durch die Haut, das zentrale Wahrnehmungsorgan des leiblichen Subjekts. Die Ergründung des Bedeutungszusammenhangs von Leib und Haut kann einen bedeutsamen Aspekt der Erfahrung des Berührungsentzuges erschließen.

### 2.1 Berührung durch Leib – Leib durch Berührung

Da der Mensch ein leibliches Wesen ist, unterscheiden sich seine Berührungen wesentlich von den Berührungen zweier Gegenstände. Darauf weist Husserl hin und macht den Unterschied darin fest, dass leibliche Berührung an oder im Leib *Empfindungen* bedingt (vgl. Husserl 1952, 146). Der Leib ist das Empfindungsmedium menschlicher Berührung, ermöglicht also jegliche Berührungserfahrung. Das Spüren, dass *ich* es bin, die soeben berührt wird, und dass es etwas gibt, das ich berühre oder von dem ich berührt werde, geschieht, weil ich *Leib bin* und einen Leib als meinen *Leib habe*. Insofern die Leiblichkeit des Subjekts niemals einen Abbruch erfährt, ist man ständig mit sich selbst und der Welt in Berührung. „Wir können die Augen zumachen, uns die Ohren zuhalten oder den Mund verschließen. Aber das Taktile bleibt, dem kommen wir nicht aus.“ (Bruckmoser 2018, 157) Die Ständigkeit des Eigenleibes bedingt die Ständigkeit des Berührt-Seins und umgekehrt. Waldenfels verdeutlicht diesen Gedanken, wenn er erklärt, dass Berührung sich tatsächlich erst dann ereignet, wenn ein leib-

liches Subjekt, ein Jemand, mit etwas in Berührung kommt. Wenn zwei Gegenstände einander berühren, gebe es, so Waldenfels, hierbei strenggenommen kein *Einander*,

„da die Berührung nicht aus der Sicht eines der Berührungskontra-  
henten aus betrachtet wird, sondern vom Standpunkt eines Dritten. [...] Im Grunde berührt ‚sich‘ hier nichts, weil es kein ‚Sich‘ gibt, das sich aus dem allgemeinen Prozeß heraushebt, und wenn es kein ‚Sich‘ gibt, so auch keinen Anderen, der mehr wäre als ein Nicht-Selbes.“ (Waldenfels 2002, 79)

Berührung erfordert ein *Sich*, ist also nur dadurch möglich, dass sich jemand überhaupt als berührt erfahren kann, wobei diese Identifikation keinem reflexiven Bewusstseinsakt entspricht, in dem man sich die Berührung als eigene bewusst vergegenwärtigt. Leib-Sein stellt vielmehr unabhängig vom Bewusstseinszustand die Grundlage jeder Berührungserfahrung dar. Das von Waldenfels beschriebene *Sich* ist daher primär als Gefühl leiblicher Betroffenheit zu verstehen.

## Leib-Sein als Grundlage jeder Berührungserfahrung

Leib-Sein ist die Grundlage jeder Berührungserfahrung, Leib-Haben, d. h. sich seines eigenen Leibes bewusst zu sein, über ihn in begrenztem Maße zu verfügen und ihn als Körper wahrzunehmen, ist umgekehrt an die eigenen Berührungserfahrungen geknüpft. Bewusst erlebte Berührungserfahrung erfordert nicht nur ein *Sich*, dieses *Sich* erhebt sich selbst durch Berührungserfahrung, d. h. Subjektwerdung ist eng an Berühren und Berührt-Werden geknüpft. Nur weil man stets auf irgendeine Weise in Berührung steht, kann man sich in seiner Leiblichkeit begreifen. Ein Subjekt ist nicht nur sein Leib, es *hat* ihn auch, kann Teile des eigenen Leibes wie einen Gegenstand wahrnehmen und ihn so wie andere Dinge „umtasten“ (Husserl 1952, 144), „und die Erscheinungen haben in dieser Hinsicht ganz denselben Zusammenhang, wie andere Dingerscheinungen“ (Husserl 1952, 144). Visuelle Wahrnehmungen unterscheiden sich etwa von Berührungswahrnehmung fundamental, denn berührend habe ich nicht nur die Erfahrung von einem wahrgenommenen Gegenstand, sondern berührend spüre ich mich in dieser Gegenstandswahrnehmung zugleich selbst. So habe ich nicht bloß *Tasterscheinungen*, hiermit meint Husserl die Qualität, wie ich berührend einen Gegenstand erlebe, etwa ob er rau, weich, kalt etc. erscheint, sondern ich erlebe auch *Berührungsempfindungen*, durch die ich

mir leiblich gegeben bin (vgl. Husserl 1952, 144–145). Der Begriff *Berührungsempfindung* bringt zum Ausdruck, dass ich in der Berührung die Erfahrung mache, dass tatsächlich *ich* es bin, die diese Berührung, beispielsweise eines Gegenstandes, empfindet (vgl. Husserl 1952, 145). Durch Berührungserfahrungen ereignet sich Leibkonstitution, durch sie werde ich der Tatsache, Leib zu sein, d. h. ich selbst zu sein, gewahr. Der Leib wird mir durch die Berührung als spürbares Hier und Jetzt gegeben. Damit eröffnet einem die Berührung zugleich das Nicht-Ich, den Bezug zum je Anderen – „der Hiatus zwischen Eigenem und Fremdem [entspringt] der Berührung“ (Waldenfels 2002, 80). Das leiblich vermittelte *Ich bin* und *Ich bin nicht* hat seinen Ursprung in der Berührungserfahrung.

## 2.2 Haut – Medium der Berührbarkeit

Gegenstände, aber auch alles Lebendige berühren zu können, setzt voraus, dass sie eine materielle Außengrenze umgibt, durch die sie für mich als *Gegenstände* erfahrbar werden. Die Haut des Subjektes, das „Grenzorgan par excellence“ (Küchenhoff 2018, 85), ist weit mehr als eine bloß materielle objektivierbare Körperhülle. Vielmehr fungiert sie, wie auch Peter Sommerfeld betont, „als Grenze, die Identität stiftet“ (Sommerfeld 2006). Der Psychoanalytiker Didier Anzieu, der das Subjekt als *Haut-Ich* bezeichnet, betont die Lebensnotwendigkeit der Haut für den Menschen (vgl. Anzieu 1996, 26). Sie bildet nicht nur sein größtes Körperorgan, sondern sie ist von Anbeginn des Lebens Medium der leiblichen Berührbarkeit eines Subjekts.

## Das Subjekt als *Haut-Ich*

Die sprachliche Verwendung des Haut-Begriffs enthüllt die enge Relation zwischen Subjekt und Haut. Ihre Identifikation klingt bis heute deutlich an, wenn auch seltener als in vergangenen Jahrhunderten, in denen eine Person noch sehr häufig als *feige*, *lustige* oder *ehrliche Haut* bezeichnet wurde (vgl. Benthien 2001, 25). Doch auch heute noch spricht man davon, *aus der eigenen Haut fahren* zu wollen, wenn man verärgert ist, oder davon, *die eigene Haut zu riskieren*, wenn man sich einer bedrohlichen Situation aussetzt. Spürt man etwas *hautnah*, ist starke emotionale Ergriffenheit vermittelt, die zugleich die Unmöglichkeit andeutet, Distanz zu gewinnen. Die Identifikation von Subjekt und Haut wird auch darin offenkundig, dass man die Charaktereigenschaften oder das emotionale Befinden einer Person durch *Hautbilder* kommuniziert und jemanden als *dünn-* oder *dickhäu-*

tig beschreibt. Während der Leib als *Medium der Welthabe* fungiert, stellt die Haut das Medium des Leibes dar, mittels welchem man ohne Unterlass mit der Welt in Berührung steht, was auch Waldenfels betont, indem er erklärt, dass die Haut „[a]uf gewisse Weise [...] an jeglicher leiblichen Erfahrung beteiligt [ist]“ (Waldenfels 2002, 69). Unabhängig von seinem Bewusstseinsstadium, ist ein Subjekt ohne Unterlass durch Hautkontakt leiblich mit der Welt verwoben. Auch die Tatsache, dass Weltwahrnehmung sich über die leiblichen Sinnesorgane ereignet und sich gerade die Haut zeitlich vor allen anderen Sinnesorganen entwickelt (vgl. Anzieu 1996, 26–27), zeigt die enge Relation von *Haut-Ich* und Welt. Die ständige Teilhabe der Haut an leiblichen Erfahrungen offenbart zugleich ihre Durchlässigkeit und Brüchigkeit, denn obwohl sie in gewisser Weise die leibliche Außen-grenze des Subjekts bildet, stellt sie in ihrer Berührungsoffenheit gleichermaßen die *Angriffsfläche* dar, über die die Welt gewaltsam hereinbrechen kann. Durch die Haut hat man nicht nur Kontakt mit der Welt, man grenzt sich durch sie auch potentiell ab von ihr. Dabei kann Abgrenzung positiv oder negativ erfahren werden, gelingen und auch misslingen. Die durch die Haut vermittelte Berührbarkeit impliziert daher auch die Verletzungsoffenheit des Menschen.

### 2.3 *Berührung – Permanenz und Entzug*

Jeder Berührungsvollzug entspricht einem Zusammenspiel von aktivem Tun und passivem Empfangen, weshalb „[m]an [...] nichts berühren [kann], ohne zugleich davon selbst berührt zu werden“ (Diaconu 2013, 77). Berühren und Berührt-Werden bilden, unabhängig davon, ob im Rahmen einer Selbst-, Gegenstands- oder Fremdberührung, zwei unauflösbare Momente ein- und desselben Geschehens.

## Berührung im Zusammenspiel zwischen Tun und Empfangen

Hinzu kommt, dass Berührung selbst nicht erst dann geschieht, wenn man sich entschließt, etwas zu berühren, oder man sich bewusst als berührt erfährt, vielmehr berührt man unaufhörlich auf irgendeine Weise, im Wach wie im Schlafzustand – es ist schlicht unmöglich, berührungslös zu leben (vgl. Gahlings 2019). Die Permanenz des eigenen Leibes impliziert die Permanenz des Berührens und Berührt-Werdens. Das gilt insbesondere für die Selbstberührung. Sie wird bereits im Mutterleib rege vollzogen. Ungeborene berühren sich selbst oftmals im Gesichtsbereich, was einer lebensnot-

wendigen Selbststimulation entspricht (vgl. Grundwald 2017, 35). Ob man sich nun gezielt berührt, beispielsweise im Zuge alltäglicher Körperhygiene oder beim Streichen über eine schmerzende Körperstelle, oder ob man sich unbewusst berührt, etwa durch die Berührung einander naheliegender Körperteile, wie z. B. die beinahe ununterbrochene Berührung der Oberarme und Rippen oder die der Oberschenkelinnenseiten, egal ob man sich selbst bewusst oder unbewusst berührt, in jedem Fall steht man mit sich selbst unentwegt auf die eine oder andere Weise berührend in Kontakt.

Permanent in Berührung steht man aber nicht nur mit sich selbst. Auch die Berührung mit leibumgebenden Gegenständen erfährt niemals einen Abbruch. So berühren die Füße stets die Schuhsohlen oder direkt den Boden, das Gesäß berührt die Sitzfläche eines Stuhles, die Schulter berührt den Riemen einer Tasche usf. Von großer Bedeutung für die alltägliche Berührungserfahrung ist auch das Spüren der Kleidung und anderer Textilien, die die Haut umhüllen, dabei eng anliegen oder einen spürbaren Zwischenraum zwischen ihnen und der Haut entstehen lassen, sodass sie bewegungsabhängig mal mehr, mal weniger spürbar sind. Man ist also auch ohne es bewusst zu wollen, aber auch ohne es jemals vermeiden zu können, in Berührung mit der Welt. Berühren und Berührt-Werden sind damit nicht bloß Wahrnehmungskonstanten, sondern sie entsprechen in ihrem Geschehen auch stets einer gewissen Unverfügbarkeit.

### 3 Zwischenleiblichkeit und Fremdberührung

Die Berührung mit anderen Menschen, also die Fremdberührung, ist neben der Selbst- und Gegenstandsberührung die einzige Berührungsform, welche gänzlich abbrechen kann. Abgesehen von unerwarteten, nötigenden oder gewalttätigen Übergriffen setzt die Berührung mit anderen grundsätzlich ein aktives Berühren oder zumindest ein aktives Geschehen-Lassen von Berührung voraus. Fremdberührung entspricht daher einer Berührungsqualität, die sich von der Selbstberührung und der Berührung von Gegenständen der Außenwelt fundamental unterscheidet.

#### Die Berührung zweier Subjekte setzt ein aktives Berühren oder zumindest ein aktives Geschehen-Lassen von Berührung voraus.

Die Berührung zweier Subjekte bedarf grundsätzlich der Annäherung beider. Dabei werden jeweils beide Berührungssubjekte zu aktiv Berührenden

und passiv Berührten. Die Fremdberührung ist einem daher, anders als die vorhin beschriebene Selbstberührung, zunächst in der Art und Weise gegeben, dass sie entzogen werden kann, indem sie einem verweigert wird und gänzlich ausbleibt, oder man sich ihrer unter bestimmten Voraussetzungen selbst entzieht. Was dabei jeglicher Berührung mit einem/einer anderen zugrunde liegt, ist die Zwischenleiblichkeit.

### 3.1 *Zwischenleiblichkeit*

Die Rede über den Leib des Subjekts vermittelt den irreführenden Eindruck, es gäbe einen Leib *für mich*, der sich als von den Leibern anderer Subjekte getrennt erachten ließe. Das Korrektiv dieser Vorstellung bietet die Philosophie Maurice Merleau-Pontys, der die *Zwischenleiblichkeit* jeglichen Selbst- und Weltvollzugs betont und meint, absolute Subjektivität sei nur ein abstrakter Begriff. Vielmehr müsse man sich selbst immer schon eingebettet in eine „Atmosphäre der ‚Sozialität‘“ (Merleau-Ponty 1966, 509) erfassen.

*„Alles Für-sich-sein – ich für mich selbst wie der Andere für sich selbst – muß sich abheben von einem Untergrund des Seins-für-Andere – meiner für den Anderen und des Anderen für mich selbst.“* (Merleau-Ponty 1966, 509)

Merleau-Ponty, der im Leib das „Mittel überhaupt, eine Welt zu haben“ (Merleau-Ponty 1966, 176), erkennt, betont die dynamische Verbindung von eigenem und fremdem Leib und erklärt ihre Verbindung als eine, die nicht nachträglich, sondern vielmehr immer schon jedes In-der-Welt-Sein prägt. Man steht in permanenter leiblicher Verbundenheit mit anderen. Fuchs erklärt diese als eine „Art Kräftefeld, [...] eine eigenständige Atmosphäre von Wechselwirkungen“ (Fuchs 2003), in die man durch die Zwischenleiblichkeit eingebunden ist.

*„[M]ein Leib ist es, der den Leib des Anderen wahrnimmt und er findet in ihm so etwas wie eine wunderbare Fortsetzung seiner eigenen Intentionen, eine vertraute Weise des Umgangs mit der Welt; und wie die Teile meines Leibes ein zusammenhängendes System bilden, bilden somit auch der fremde Leib und der meinige ein einziges Ganzes, zwei Seiten eines einzigen Phänomens, und die anonyme Existenz, deren Spur mein Leib in jedem Augenblicke ist, bewohnt nun mehr die beiden Leiber in eins.“* (Merleau-Ponty 1966, 405)

Die Verbindung des eigenen Leibes mit dem des/der anderen ist dementsprechend keine, die einzelne Subjekte für sich jeweils wollen müssten, um in sie einzutreten. Vielmehr ist diese Verbindung von Anbeginn der leiblichen Existenz gegeben. Es gibt keinen Leib, der nicht immer schon mit dem Leib anderer verbunden wäre. Zwar kann ich mich von anderen Subjekten abwenden, dennoch bin ich immer in leiblicher Beziehung zu ihnen situiert. Die *Zwischenleiblichkeit* ist auch die Möglichkeitsbedingung nonverbaler Kommunikation.

*„Unsere Körper verstehen einander, ohne dass wir genau sagen könnten, wodurch und wie das geschieht. [...] ‚Zwischenleiblichkeit‘ [...] [ist] ein systematisches Geschehen ‚zwischen zwei Leibern‘ [...], in das beide Partner von vorneherein einbezogen sind.“* (Fuchs 2003)

Aus diesem Grund versteht man die Gebärden und Intentionen des anderen, weil man einander leiblich begegnet (vgl. Merleau-Ponty 1966, 219), ja leiblich unaufhörlich miteinander kommuniziert. Der Nachvollzug der Emotionen eines anderen, dessen leiblicher Ausdruck bei mir einen Eindruck hinterlässt, und die darauf aufbauende Empathie wurzeln in dieser zwischenleiblichen Sphäre.

### Die Berührung eines anderen ist der unmittelbarste Ausdruck von empfundener Nähe.

Zwischenleibliche Kommunikation bedarf zwar per se keiner haptischen Berührung, allerdings geschieht in der Berührung zweier Menschen eine spezielle Form des gegenseitigen Austausches und der Responsivität. Die Berührung eines anderen ist der unmittelbarste Ausdruck von empfundener Nähe. Das Greifen nach einem anderen Leib oder das Ergriffen-Werden von einem anderen Leib, je nachdem, welche intentionale Struktur dem Berührungsgeschehen zugrunde liegt, transformieren die immer schon dagewesene Verbindung in eine spür- und empfindbare Realität. Zu Recht fragt Waldenfels, ob

*„ich einer [...] Person näherkommen [kann], als wenn ich sie berühre, wenn ich mit ihr in ‚Tuchföhlung‘ bin, wenn ich [...] [jemanden] ‚mit Händen greife‘ und die Berührung sich ‚hautnah‘ gestaltet“* (Waldenfels 2002, 81).

### 3.2 Fremdbberührung

Das Berührt-Werden durch andere ist ein fundamentales und überlebensnotwendiges Geschehen, welches schon das vorgeburtliche Leben prägt. Noch im Mutterleib wächst ein Kind in ständiger Berührung nicht nur mit sich selbst, sondern auch mit der Mutter heran.

*„Die unmittelbare physische Nachbarschaft zwischen seinem Körper [dem Körper des Fötus] und den uteralen Gegebenheiten wird im Fötus eine sehr ursprüngliche sensorische Erfahrung hinterlassen, die ich als ein erstes internes Konzept von Nähe bezeichne; das vielschichtige Konzept von Ferne wird erst der Säugling erarbeiten.“* (Grundwald 2017, 45–46)

Mit der Geburt entsteht ein erster Bruch in der Berührungsbio-graphie des Menschen, denn, nicht mehr vom Leib der Mutter eingehüllt, bleibt das Kind zwar fundamental auf die Berührungen anderer Subjekte angewiesen, insbesondere auf die fürsorgenden Bezugspersonen, doch sie sind nicht mehr selbstverständlich. Die Reifung des Menschen ist mit einem immer größer werdenden Abstand zu anderen Subjekten, mit denen er Nähe- und Berührungserfahrungen macht, verbunden.

Auch in der Fremdbberührung stellen Berühren und Berührt-Werden zwei Aspekte desselben Vollzugs dar. Berühre ich jemanden, so erfahre ich mich zugleich als von jemandem berührt. Es gibt Fremdbberührungen, in denen ich mich einem/r anderen passiv ausgeliefert fühle, und solche, die ich stärker auf meinen aktiven Handlungsimpuls zurückführe. Obwohl ich mich auch von Gegenständen der Welt überraschend und unerwartet berührt erfahren kann, so beispielsweise, wenn ich eine dornige Pflanze am Wegesrand übersehe und von ihr am Bein gestreift werde, schreibe ich solcherart Berührung unmittelbar meiner Unachtsamkeit zu und nicht derjenigen der Pflanze. Anders verhält es sich in der Erfahrung der Fremdbberührung, da sich in ihr eine Ausgesetztheit anzeigt, die weder in der Selbst- noch in der Gegenstandsberührung derart intensiv erlebt wird. Möchte man beispielsweise von einem anderen Menschen berührt werden, so ist das passive Moment darin unvergleichbar intensiv erlebbar, da mein Gegenüber ja permanent in der Lage ist, diesem Streben nachzugeben oder sich ihm zu entziehen. Auch im Fall einer ungewollten Berührung mit dem/der anderen erfährt man sich dem Geschehen passiv ausgeliefert. Insofern man selbst als Initiator/in einer Fremdbberührung fungieren kann und die

von mir ausgehende Berührungstendenz stets eine leibliche Antwort meines Gegenübers fordert, wird auch das aktive Moment in der Fremdberührung intensiviert. Anders als Gegenstände, die unfähig sind, sich meiner Annäherung zu entziehen, ist der/die Andere für gewöhnlich fähig, meiner Berührungstendenz auszuweichen oder nachzugeben. Mein Berührungsbestreben mündet stets in einen leiblichen Respons, der mir durch Berührungsoffenheit oder leibliche Rückzugstendenz vermittelt wird. In jeder Annäherung und Distanzierung, aber auch in jeder konkreten Berührung offenbart sich die spürbare Dynamik der Zwischenleiblichkeit.

### Fremdberührung als besondere Form des kommunikativen Vollzugs und als Möglichkeit, sich selbst zu spüren

Obschon es der natürlichen Entwicklung des Menschen entspricht, sich zunehmend aus der unmittelbaren Nähe derjenigen Personen zu entfernen, die durch ihre Berührungen Schutz und Zuflucht versprechen, bleibt das Bedürfnis nach der durch Berührung vermittelten Nähe zu anderen Menschen stets aufrecht. Durch die Fremdberührung trete ich nicht nur in eine besondere Form des kommunikativen Vollzuges mit anderen, sondern sie erlaubt mir zudem, mich selbst auf eine Weise zu spüren, die mir durch die bloße Selbstberührung verschlossen bleibt. Zugespitzt gesagt: Dass ich mich beispielsweise nicht selbst umarmen, mir selbst keine wohltuende Massage geben, mich selbst nicht an mich drücken oder küssen kann, zeigt deutlich, dass zwischenleibliche Berührungserfahrungen nicht imitier- oder substituierbar sind. Sie können nur durch die Begegnung mit dem/der Anderen geschehen und sind daher als Formen des eigenleiblichen Spürens zu verstehen, die ich mir unmöglich selbst geben kann.

In der Selbstberührung entspringt die Quelle des aktiven Berührens und des passiven Berührt-Werdens stets mir als tätigem Subjekt. In ihr erfahre ich mich nicht als von woanders her – genau genommen von jemand anderem her – als berührt, sondern von mir selbst. In der Fremdberührung hingegen ereignet sich die Begegnung mit einem anderen Subjekt, das mir, obgleich mir seine Berührungen vertraut sind oder nicht, stets entzogen bleibt, so dass ich seine Berührungen als von ihm gegeben erfahre. Es sind aber nicht bloß die Berührungen, die mir als Gabe widerfahren, sondern es ist der/die Andere selbst, der/die sich mir in ihrer/seiner Berührung als nah- und berührbar gibt. Zugleich werde ich mir dabei als berührtes Subjekt auf einzigartige Weise selbst gegeben. So wie das aktive und das passive Moment in der Fremdberührung ein dynamisches Ganzes bilden, geschieht in ihr

nicht nur Gabe, sondern auch Entzug. Der/die mich berührende Andere zeigt nämlich stets dessen/deren Abwesenheit an, insofern er/sie potentiell stets zu mir in Distanz treten kann. In der Fremdberührung bin ich mir außerdem selbst ein Stück weit entzogen, zumal durch sie eine Form der Selbstwahrnehmung vermittelt wird, die im Moment der Fremdberührung die Abwesenheit und unbedingte Unverfügbarkeit dieser Form der Selbstwahrnehmung offenlegt.

Es ereignet sich in der Fremdberührung durch das zwischenleibliche Wechselspiel von aktiv und passiv eine für die jeweils beteiligten Berührungssubjekte einzigartige Form der Selbstgabe und des Selbstentzugs.

### 3.3 Haut – Medium der Kommunikation und Vulnerabilität

Die Haut, die bereits als identitätsstiftende Grenze des leiblichen Subjekts beschrieben wurde, bezeichnet Didier Anzieu als „primäres Werkzeug der Kommunikation mit dem Anderen und der Entstehung bedeutungsvoller Beziehungen“ (Anzieu 1996, 61). Durch die Hautberührung kommuniziert man seinem Gegenüber für gewöhnlich ein Bedürfnis nach Nähe, wenn dies freilich stets vor dem Hintergrund bestimmter gesellschafts-, kultur- und situationsbedingter Faktoren geschieht, denn Haut-Berührung kann auch Macht- und Kontrollanspruch vermitteln, so beispielsweise in der Folter.<sup>1</sup> Wenn die Hautberührung allerdings auf Freiwilligkeit und Gegenseitigkeit beruht, gilt sie als universeller Ausdruck von Nähe und Zuneigung.

## Berührungserfahrungen schreiben sich in das individuelle Leibgedächtnis ein.

Nach Anzieu bildet die Haut außerdem eine „Oberfläche, auf der die Zeichen [...] [der] Beziehungen eingetragen werden“ (Anzieu 1996, 61). Damit verdeutlicht er, dass sich die zwischenleiblichen Berührungserfahrungen, die über die Haut vermittelt werden, in das individuelle Leibgedächtnis eines Subjektes einschreiben. Aus diesem Grund spielt auch der habitualisierte Leib in jeder Fremdberührung eine bedeutsame Rolle. Bestimmte Berührungen und Berührungsabläufe manifestieren sich derart im leiblichen Gedächtnis, dass einem ihr Entzug als Mangel oder Verlust erscheint. Rückt etwas, das man der Gewohnheit nach in Berührungsnähe um sich hat, in die Sphäre des Ungreifbaren, erwächst der Entbehrung gewöhnlich eine Suchbewegung nach dem nun Fernstehenden. Dieses Sehnen kann sich dabei freilich auf Gegenstandsberührung ebenso beziehen

<sup>1</sup> An dieser Stelle ist erneut auf das einleitende Zitat Amérys hinzuweisen. Das Vertrauen zur *fremden Welt* ist gebrochen, wenn ich auf meiner Haut etwas spüre, das ich nicht spüren will.

wie auf Fremdbberührung. So kann einem etwa das Gefühl von Salzwasser auf der Haut ebenso fehlen wie die zärtliche Berührung, die Umarmung und die Wärme eines abwesenden Menschen. Dabei ist es die Haut, die das *Medium* des Leibgedächtnisses darstellt, insofern man durch sie bereits Bekanntes wiedererkennt. Die Berührung der Hautstelle, an der man einst gewaltsam verletzt wurde, lässt einen gegenwärtig zusammenfahren, die weichen Hände des/r Masseurs/in werden als schmerzlösend erinnert und wecken bei erneutem Hautkontakt ein Gefühl des Wohlbefindens. Gerade in der Fremdbberührung erfolgt durch die Haut eine besonders starke *Eintragung* in das leibliche Gedächtnis. Aufgrund des zwischenleiblichen dynamischen Wechselspiels von aktiv und passiv, in welches man durch jegliche zwischenleibliche Berührungserfahrung versetzt wird, hängt die Vermeidung der unangenehmen und das Eintreten der angenehmen Fremdbberührungen nicht alleine von meinem Zutun ab. Vielmehr müssen sich beide Berührungssubjekte darauf einigen, ihrem gegen- oder einseitigen Berührungssehnen oder ihrer Abstandswahrung nachzugeben. Die Haut fungiert dabei gleichsam als Kompass, der Berührungen als wünschenswert und willkommen oder vielmehr abzulehnend erkennt. So ist es auch die Haut, die man einpackt und schützt, der man eine *Textilhaut* als zweite Haut überstülpt, möchte man den unmittelbaren Kontakt mit jemandem vermeiden. Umgekehrt ist es gerade der direkte Hautkontakt, den man ersehnt, wenn man einer Person nahe sein will. Die Haut-Nähe zweier Menschen bezeugt im wörtlichen Sinne ihr bestehendes *Nahverhältnis*.

### Weltoffenheit impliziert Verletzungsoffenheit.

Die Wichtigkeit von Berührungen und unmittelbarem Hautkontakt wurde hinlänglich erörtert. Bislang ungesagt blieb, dass mit der Berührbarkeit des Subjekts auch seine Vulnerabilität einhergeht. Der Leib eröffnet nicht nur einen Selbst- und Weltbezug, sondern seine Berührungsoffenheit impliziert auch eine Passivität, die u. a. dadurch bestimmt ist, dass jemand auch verletzend tangiert werden kann. Martin Huth erklärt Vulnerabilität trefflich, wenn er sagt, „dass ‚das leibliche Selbst als Selbst offen für Verletzungen ist‘, d. h. dass seine [...] Weltoffenheit eine Verletzungsoffenheit impliziert“ (Huth 2020, 12–13). Der Begriff *Vulnerabilität*<sup>2</sup> ist in gewisser Weise irreführend, zumal durch ihn weder eine bestimmte *Fähigkeit* (vgl. engl. *ability*) noch eine tatsächliche Wunde angezeigt wird, doch er benennt die ständig waltende Möglichkeit, verwundet zu werden (vgl. Huth 2020, 12–13). Mit dieser Möglichkeit ergibt sich außerdem, dass man den

<sup>2</sup> Der Begriff setzt sich zusammen aus dem lat. Wort *vulnus* (dt. Wunde) bzw. *vulnerare* (dt. verwunden) und der lat. Nachsilbe *abile* (dt. -bar).

eigenen Leib auch als Körper wahrnehmen kann. Oder anders formuliert: Mit der Verwundbarkeit ist auch die potentielle Körperwerdung des eigenen Leibes gegeben. „Der Leib kann sich u. a. durch Krankheit und Verletzung materialisieren, sich unseren Handlungsintentionen widersetzen und Körper werden.“ (Huth 2020, 12) Zwar kann man sich selbst niemals zum bloßen Körper werden, doch man kann sich durchaus zum Teil als ein solcher erfahren. Die Gewissheit darüber, in meiner und auch in der Wahrnehmung anderer als Körper erscheinen zu können, ist eine bedeutsame Quelle menschlicher Vulnerabilität.

*„Das leibliche Sein-Zur-Welt findet eine Gestalt im oszillierenden Ineinander von Körper-Haben und Leib-Sein. An den Bruchlinien dieser Bewegung entfalten sich die Vulnerabilitätsphänomene [...]“* (Bieler 2017, 27)

Die Zwischenleiblichkeit, also die „leibliche Verbundenheit mit dem Anderen[,] zeigt sich [...] in unserer Verwundbarkeit durch den Anderen“ (Meyer-Drawe 1987, 150). Nicht berührt werden zu wollen und dennoch stets von anderen berührt werden zu können, macht vulnerabel. Daher versucht man, ungewollten Fremdberührungen möglichst auszuweichen, oftmals bewusst, zu einem nicht unerheblichen Ausmaß aber auch unbewusst. Ohne darüber nachzudenken, schiebt man etwa das eigene Knie weg vom fremden Sitznachbarn, die Hand greift intuitiv um, wenn sie Gefahr läuft, ungewollt tangiert zu werden usf. Durch die Haut, die die sensible Außen-grenze und das Berührungsmedium des Leibes bildet und die vulnerable Angriffsfläche eines Subjekts darstellt, wird die Verwundbarkeit in besonderer Weise sichtbar. „Sie markiert das Eigene gegenüber dem Anderen. Sie ist in diesem wesenhaften Grenze-Sein [...] die Grundlage der leiblichen Verletzlichkeit.“ (Sommerfeld 2006) Die Haut stellt die sichtbare Oberfläche der leibinhärenten Ohnmacht dar (vgl. Huth 2020, 13). Die zerrissene und offene Haut, die errötete Haut, die Gänsehaut, aber auch die vernarbte Haut ist sichtbarer Ausdruck der Vulnerabilität. Dass Berührungen verletzen können, gewinnt im Zuge einer grassierenden Ansteckungskrankheit eine ganz eigene Qualität. Die Annäherungen eines anderen Menschen sowie seine Berührungen bergen weniger die Gefahr tatsächlicher Verwundung, sondern vielmehr diejenige, sich durch jene Berührung einer trügerisch-unsichtbaren Bedrohung auszusetzen.

#### 4 Vulnerabilität und Berührungsentzug

Die Auseinandersetzung mit den Aspekten Leib und Haut machen deutlich, weshalb Berührungen Verletzungspotential besitzen. Offen ist die Frage, warum die Abwesenheit von Berührung ebenfalls vulnerabel macht. Logisch eingängig scheint zunächst, dass der Abstand zu anderen Menschen Sicherheit und Unversehrtheit verspricht. Doch das *social distancing*, das Unterbinden unmittelbaren Hautkontaktes, hat die Vulnerabilität ebenfalls spürbar gesteigert. Durch gegenseitige Berührungen tritt man ein in eine zwischenleibliche Kommunikation, die es einem erlaubt, etwas von sich mitzuteilen und über andere in Erfahrung zu bringen, das keiner zusätzlichen sprachlichen Vermittlung bedarf, denn „[d]ie ursprüngliche Kommunikation ist [...] eine direkte, unmittelbare, von Haut zu Haut“ (Anzieu 1996, 129). Auch Hermann Schmitz spricht der gegenseitigen Berührung besondere Bedeutung zu. Durch sie ereignet sich *taktile Einleibung*, wobei er betont, dass Berührung „über den gemeinsamen vitalen Antrieb Geborgenheit vermitteln [kann]“ (Schmitz 2011, 33). Dabei greifen Berührende/r und Berührte/r jeweils gegenseitig in die *leibliche Dynamik* des/der anderen ein (vgl. Schmitz 2011, 33). Unter Einleibung versteht Schmitz eine Form der leiblichen Kommunikation bzw. die Art und Weise, wie der Leib sich mit etwas oder jemandem verbindet und von ihm in die leibliche Dynamik, die er als ständiges Wechselspiel von leiblicher Engung und Weitung, Spannung und Schwellung erachtet (vgl. Schmitz 2011, 15), integriert wird (vgl. Schmitz 2011, 29).

#### Durch die Berührung mit einem anderen Leib modifiziert sich das Spüren des eigenen Leibes.

Schmitz erklärt, dass das „Bedürfnis solcher Einwirkung auf die eigene leibliche Dynamik durch zarte Berührung“ (Schmitz 2011, 33) dazu veranlasst, mich dem/der Anderen taktil zuzuwenden. Außerdem wird durch Berührungen, wie etwa durch Liebkosungen, das Aufblühen von Leibinseln geweckt (vgl. Schmitz 2009). Damit gibt Schmitz zu verstehen, dass sich das Spüren des eigenen Leibes, welches „in Gestalt von Inseln“ (Schmitz 2011, 8) erfolgt, durch die Berührung mit einem anderen Leib angenehm modifiziert. Durch die liebkosende Berührung wird der eigene Leib auf veränderte Art und Weise spürbar.

Berührungen können das Gefühl von Geborgenheit vermitteln. Diese Erfahrung manifestiert sich, wie bereits erläutert, in vorgeburtlicher Zeit.

Man erinnert sich stets daran, wenn auch nicht bewusst, so doch mittels des Leibgedächtnisses, denn dieses

„lässt sich als die Gesamtheit von Gewohnheiten und Fähigkeiten definieren, die uns durch das Medium des Leibes zur Verfügung stehen, ohne dass es dazu einer gezielten Aufmerksamkeit oder Erinnerung an frühere Erlebnisse bedarf“ (Fuchs 2015, 107).

Man braucht sich also nicht bewusst daran zu erinnern, dass man sich in der Berührung durch andere, natürlich nur insofern sie gewollt sind, sicher und geborgen fühlt. Vielmehr erinnert der Leib selbst dieses Wohlgefühl. Das Leibgedächtnis spielt insofern auch eine ganz zentrale Rolle im Umgang mit anderen Menschen, zumal das *zwischenleibliche Gedächtnis* ein wesentlicher Teil des Leibgedächtnisses ist.

### Die unerfüllte Sehnsucht nach Berührung lässt die eigene Haut immer dünner werden.

Geborgenheit und Sicherheit sind Gefühle, die besonders über Berührungen und damit die Haut vermittelt werden. Beginnend bei den zärtlichen Liebkosungen, die viele Eltern ihren Kindern von Geburt an zuteilwerden lassen, werden im weiteren Lebensverlauf Mitgefühl und Empathie, Wiedersehensfreude, Zuneigung, Vertrauen, aber auch Hilfs- und Schutzbedürftigkeit überwiegend durch zwischenmenschliche Haut-Nähe zum Ausdruck gebracht. Berührungsentzug bedeutet daher eine harsche Unterbrechung leiblich vermittelter Nähe. Dieser Bruch kann Schwierigkeiten mit sich bringen. Wenn „lebensweltliche Idealisierungen, die Husserl treffend als die Idealisierung des ‚und-so-weiter‘ und des ‚Ich-kann-immer-wieder‘ bezeichnet hat“ (Meyer-Drawe 1987, 149), eine Störung erfahren, erfahre ich auch meinen Leib als in seinen Vollzugsmöglichkeiten gestört. Im Berührungsentzug ist die leibliche Vollzugsmöglichkeit des *Berühren-Könnens* und *Berührt-Werdens* beeinträchtigt. Die unerfüllte Sehnsucht nach Berührung, der ungestillte *skin hunger*, lässt dabei die eigene Haut umgangssprachlich *dünner* und damit empfindlicher werden. Der Berührungsentzug lässt den Abstand zu anderen unnatürlich groß erscheinen. Mangelnde Nähe kann die *zwischenleibliche* Dynamik derart zerrütten, dass die Wahrnehmung der Leiblichkeit des anderen zunehmend schwindet und einem der Andere als Körper, d. h. gegenständlich, erscheint. Wird das Nicht-berühren-Können zum Dauerzustand, verändert sich infolge-

dessen auch meine Fähigkeit, in die Dynamik zwischenleiblicher Kommunikation einzutreten. Wenn andere mir nur mehr als Erscheinungen außerhalb meines Berührungsradius begegnen, kann durch diese Distanzierung Entfremdung entstehen. Da „im Tasten [...] das Fremde und damit Ferne in der Nähe vermittelt [wird]“ (Sommerfeld 2006), wird mir der/die auf Berührungsdistanz gehaltene Andere allmählich fremd. Spürbar wurde diese Entfremdung bereits nach einigen Wochen der ersten coronabedingt verordneten Sozialdistanz, wenn auch meist in noch geringem Ausmaß. Darüber, wie weit man sich einem/r anderen nähern darf, herrschte dennoch plötzlich allgegenwärtige Unsicherheit. Außer mit Partner/inne/n und Mitbewohner/inne/n galt und gilt es, den erwünschten Abstand mit jedem Menschen des näheren Umfeldes körpersprachlich neu auszuhandeln. Gerade für Menschen, die ohnedies kaum von anderen berührt werden, stellt der Entzug des wenigen, noch vorhandenen Berührungsgeschehens eine enorme Zäsur dar. Blickt man, davon ausgehend, etwa auch auf die Bedeutsamkeit der sexuellen Dimension zwischenleiblicher Berührung, offenbart sich ein weiterer Aspekt der Tragweite, nicht nur der natürlichen Sehnsucht nach Berührungserfahrung, die man unmöglich selbst hinreichend stillen kann, sondern auch der existentiellen Brüchigkeit, die mit einem Entzug von Berührungen einhergeht. Das unfreiwillige Ausbleiben sexueller Berührung bzw. die ungestillte Sehnsucht nach ihr beeinflusst auf Dauer die Wahrnehmung jeglicher Selbst- und Fremdberührung.

**Nicht nur die anderen sind plötzlich unberührbar geworden,  
auch ich selbst erfahre mich als unberührtes Gegenüber.**

Auf Abstand sind mir nicht nur andere plötzlich als Unberührbare gegeben, sondern auch ich selbst erfahre mich als von anderen auf Distanz gehaltenes unberührtes Gegenüber. Gerade weil die Berührung, die man durch andere erfährt, einen den eigenen Leib auf besondere Weise spüren lässt, bleibt im Berührungsentzug eine elementare Form der Selbstgegebenheit verschlossen. Derjenige Aspekt meiner Leiblichkeit, der sich mir ausschließlich durch die Berührung mit anderen erschließt, wird mir zunehmend fremd. Meinen Leib nicht mehr als von außen *berührten* Leib wahrzunehmen, hat wiederum Auswirkungen darauf, wie ich selbst meinen Leib berühre, und auf die Fähigkeit, andere Leiber zu berühren. Küchenhoff etwa weist darauf hin, was geschieht, wenn „die Erfahrung, in der Berührung selbst werden zu können“ (Küchenhoff 2017, 128), gestört ist:

*„Dort, wo ich mein Selbst nicht aus der Berührung, aus Berühren und Berührtwerden erfahren habe, klebe ich mich dem Anderen an, ich imitiere ihn im besten Fall, im schlimmsten tue ich ihm Gewalt an, indem ich mich seiner Haut vergewissere, im Gefühl, über sie aus existentiellen Gründen verfügen zu müssen.“ (Küchenhoff 2017, 128)*

So wie ich selbst wird mir eben auch der/die Andere zunehmend fremd. Diese Fremde treibt potentiell in die zunehmende Angst vor Nähe oder eben auch in den gefährlichen Wunsch der Aneignung des/der Anderen.

### Sensibilität für die Opfer des unfreiwilligen Berührungsentzuges und der Einsamkeit

Gerade deshalb muss eine Gesellschaft ihre Sensibilität für die Opfer des unfreiwilligen Berührungsentzuges und der Einsamkeit schärfen. Insbesondere alte, in Gefangenschaft lebende oder kranke Menschen kann der Berührungsentzug härter treffen als andere. Wenn der/die Andere in ungewohnte Ferne rückt, lässt der Abstand die Sehnsucht nach Nähe in ein übersteigertes, beängstigendes und ggf. bedrohliches Ausmaß anwachsen.

## 5 Schlussbemerkung

Die Pandemie hat eine eigentümliche Bildwelt hervorgebracht. So lässt der Gedanke an einen Lockdown menschenleere Innenstädte vor dem geistigen Auge erscheinen. Derlei Assoziationen gibt es auch für Sozialdistanz und Berührungsentzug, so etwa von Kopf bis Fuß eingehüllte Menschen, ihre bedeckte Haut – durch Schutzbrillen, Plastikvisier und Masken abgeschirmt und vor unmittelbarer Berührung bewahrt. Das Corona-Virus und seine Folgen haben viele Gesichter, in die wir nach wie vor fast täglich zu blicken gezwungen sind. Die Ausführungen zur Leiblichkeit und insbesondere zur Haut des Leibes sollten verdeutlichen, dass die Vulnerabilität nicht bloß durch Berührungen gesteigert werden kann, sondern eben auch durch andauernden Berührungsentzug. Darf man einem anderen Menschen keine Haut-Nähe und Berührung mehr geben, ist der primäre, ja bereits vorgeburtlich angelegte, zwischenleibliche Ausdruck von Nähe und Geborgenheit erheblich gestört. Die soziale Distanz erweckt einen ganz natürlichen *skin hunger*, den es aufmerksam wahrzunehmen gilt – den eigenen, aber auch denjenigen meiner Mitmenschen. Die Art und Weise, wie man sich

durch die Berührung anderer spürt, ist einzigartig und unersetzbar und in diesem Sinne nur durch echte Berührung zu stillen. Was durch diese Einsicht gewonnen werden kann, ist eine erhöhte Sensibilität für die gesteigerte Vulnerabilität im Berührungsentzug, was wiederum positiv zur Folge haben kann, dass man umsichtiger mit denen umgeht, die der Berührung entbehren müssen, und langfristig in allen Bereichen des Arbeits- und Soziallebens darum bemüht ist, leibliche Begegnungen nicht vorschnell und achtlos durch virtuelle Begegnungen zu ersetzen.

## Literatur

Anzieu, Didier (1996), *Das Haut-Ich*. Übers. v. Meinhard Korte und Marie-Hélène Lebourdais-Weiss, Frankfurt a. M.: Suhrkamp (suhrkamp taschenbuch wissenschaft 1255).

Améry, Jean (1980), *Jenseits von Schuld und Sühne. Bewältigungsversuche eines Überwältigten*, Stuttgart: Klett-Cotta, 2. Aufl.

Benthien, Claudia (2001), *Haut: Literaturgeschichte, Körperbilder, Grenzdiskurse*, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch-Verlag, 2. Aufl.

Bieler, Andrea (2017), *Verletzliches Leben. Horizonte einer Theologie der Seelsorge*, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht (Arbeiten zur Pastoraltheologie, Liturgik und Hymnologie 90).

Bruckmoser, Josef (2018), *Der Arzt hat mich nicht angerührt*, in: Kulturverein Schloss Goldegg (Hg.), *Die Magie des Berührens. Tagungsband der 37. Goldegger Dialoge*, Goldegg: Kulturverein Schloss Goldegg Eigenverlag, 156–158.

Diaconu, Mădălina (2013), *Phänomenologie der Sinne*, Stuttgart: Reclam (Grundwissen Philosophie).

Fuchs, Thomas (2003), *Non-verbale Kommunikation: Phänomenologische, entwicklungspsychologische und therapeutische Aspekte*. [https://www.researchgate.net/publication/255656142\\_Non-verbale\\_Kommunikation\\_-\\_Phanomenologische\\_entwicklungspsychologische\\_und\\_therapeutische\\_-\\_Aspekte](https://www.researchgate.net/publication/255656142_Non-verbale_Kommunikation_-_Phanomenologische_entwicklungspsychologische_und_therapeutische_-_Aspekte) [1.9.2021].

Fuchs, Thomas (2015), *Vertrautheit und Vertrauen als Grundlagen der Lebenswelt*, Phänomenologische Forschungen 2015, 101–117.

Gahlings, Ute (2019), *Leib und Geschlechtsleib in phänomenologischer Erkundung*. [https://oeag.at/wp-content/uploads/2021/12/gt19\\_vortrag-ute\\_gahlings\\_leib\\_und\\_geschlechtsleib\\_in\\_phaenomenologischer\\_erkundung.pdf](https://oeag.at/wp-content/uploads/2021/12/gt19_vortrag-ute_gahlings_leib_und_geschlechtsleib_in_phaenomenologischer_erkundung.pdf) [07.04.2022].

Grundwald, Martin (2017), *Homo hapticus. Warum wir ohne Tastsinn nicht leben können*, München: Droemer.

Husserl, Edmund (1952), *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Psychologie. Zweites Buch*. Hg. v. Marly Biemel, Den Haag: Martinus Nijhoff, 2. Aufl.

Huth, Martin (2020), *Vulnerabel-sein und -werden: Die Covid-19-Pandemie im Lichte einer Phänomenologie der Vulnerabilität*, *Journal Phänomenologie* 54, 8–27.

Küchenhoff, Joachim (2017), *... dort wo ich berühre, werde ich auch berührt*, *Forum der Psychoanalyse* 23, 120–132.

Küchenhoff, Joachim (2018), *Zwischenleiblichkeit und Körpersprache. Zur Semiotik körperbezogener psychischer Leiden*, *figurationen* 20, 2, 83–104.

Merleau-Ponty, Maurice (1966), *Phänomenologie der Wahrnehmung*. Übers. a. d. Französischen v. Rudolf Boehm, Berlin: De Gruyter (Phänomenologisch-psychologische Forschungen 7).

Meyer-Drawe, Käte (1987), *Leiblichkeit und Sozialität. Phänomenologische Beiträge zu einer pädagogischen Theorie der Inter-Subjektivität*, München: Fink (Übergänge 7), 2. Aufl.

Schmitz, Hermann (2009), *Die Neue Phänomenologie*. <http://www.information-philosophie.de/?a=1&t=2843&n=2&y=4&c=83> [30.6.2021].

Schmitz, Hermann (2011), *Der Leib*, Berlin: De Gruyter (Grundthemen Philosophie).

Sommerfeld, Peter (2006), *Berührung – Aisthesis des Fernen im Nahen?* <https://www.osteopathie-schule.de/pdfs/ori/publikationen/Sommerfeld-Beruehrung.pdf> [19.8.2021].

Waldenfels, Bernhard (2002), *Bruchlinien der Erfahrung. Phänomenologie – Psychoanalyse – Phänomenotechnik*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp (suhrkamp taschenbuch wissenschaft 1590).



Reinhold Esterbauer

# Pandemie zwischen China und Europa

Kritische Bemerkungen zum Begriff der Hygiene bei François Jullien

ABSTRACT 

Der französische Sinologe und Philosoph François Jullien, der unterschiedliche Kulturen, aber auch differente Theorien in eine produktive Spannung zueinander setzen möchte, versucht, Abstände zwischen differenten Ansätzen nicht zu nivellieren, sondern ein atopisches – also ortloses – Dazwischen für neue Ideen und Lösungen produktiv werden zu lassen. Dies gilt auch für das Verhältnis von chinesischer und europäischer Medizin, insbesondere für Vorstellungen von Hygiene, die gerade in Zeiten der COVID-19-Krise neue Bedeutung erlangt haben. Im Beitrag wird Julliens Hygiene-Begriff mit Bezug auf die gegenwärtige Pandemie untersucht. In der Folge vertrete ich die These, dass Jullien den Ansprüchen der eigenen Methode nicht genügt und zudem Hygiene primär individualistisch denkt, ein Ansatz, der im Zusammenhang von pandemischen Krisen bald an seine Grenzen stößt.

*The pandemic between China and Europe. A critical review of François Jullien's concept of hygiene*

*The French sinologist and philosopher François Jullien aims to bring different cultures as well as different theories into a productive vis-à-vis. In doing so, he does not pursue a levelling of differences, rather he sets out to establish an atopic – placeless – in-between space from which new ideas and solutions can emerge. This approach is also applied to the contrast between Chinese and European medicine, in particular regarding concepts of hygiene, which carry weighted saliency in the face of the Covid-19 outbreak. This article examines Jullien's hygiene concept within the context of the current pandemic. The conclusion suggests that Jullien does not satisfy the requirements of his own method. Further,*

*his understanding of hygiene is predominantly individualistic and as such can only have limited implications on a pandemic scale.*

| BIOGRAPHY

**Reinhold Esterbauer** ist Professor für Philosophie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Graz.

ORCID  0000-0003-2743-3626

E-Mail: reinhold.esterbauer(at)uni-graz.at

| KEY WORDS

Abstand; Giorgio Agamben; Georges Canguilhem; Gesundheit; Byung-Chul Han; Hygiene; Identität; Immunität; François Jullien; Krankheit; Pandemie; Paul Ricœur; Slavoj Žižek

Der Gesundheits- und der Hygiene-Begriff stehen, so scheint es, in direktem Zusammenhang, wenn es darum geht, eine Krankheit zu bekämpfen oder nicht an sich heranzulassen. Desinfektion, das Tragen von Masken, Abstandsregeln usw. sollen etwa in einer Pandemie helfen, die eigene Gesundheit und jene der anderen zu erhalten und nicht zu gefährden. Obwohl ein bestimmtes Maß an Hygiene zum alltäglichen Standard gehört, verbindet man mit diesem Begriff meist Maßnahmen bei besonderen medizinischen Herausforderungen. Hygiene ist das erste Mittel der Wahl, bereits vorhandenes Gefahrenpotential zu minimieren und Keime zu bekämpfen.

### Die Steigerung der Hygiene zu einer anthropologischen Konstante

Sie kann aber auch, wie der französische Sinologe und Philosoph François Jullien in Auseinandersetzung mit chinesischen und westlichen Denkern gezeigt hat, zu einer zentralen Dimension gesteigert werden, die der gesamten Lebensorientierung dient, und dadurch zu einer anthropologischen Konstante bzw. zu einer Grundbestimmung des Daseins selbst aufsteigen. Ist dies der Fall, ergeben sich einige Konsequenzen: Zum einen ist die Vorstellung von Krankheit zu revidieren. Anders als in der westlichen Tradition, in der Krankheit oft als Abweichung von der Norm „Gesundheit“ gesehen wurde und wird, wären Krankheit und Gesundheit in der Folge als für den betroffenen Menschen auszubalancierende Größen zu verstehen – abgesehen vom Problem einer Definition, was Gesundheit genau sei. Zum anderen führt eine solche alternative Sicht auf Hygiene auch zu Folgerungen im Bereich der Lebensführung, etwa was das Verhältnis von Intensität und Dauer des Lebens oder die Beobachtung von Symptomen betrifft. Denn einer solchen Anthropologie der Hygiene geht es nicht zuerst darum, Regeln für das Verhalten oder für die Ernährung aufzustellen, die ein langes Leben garantieren sollen, sondern es ist ihr vor allem darum zu tun, dass man sein eigenes Leben nährt (vgl. Jullien 2006), anstatt Körper und Leib mit Nahrung zu versorgen und ein langes Leben anzustreben.

Im Folgenden möchte ich zunächst die von Jullien vorgestellte Hygienekonzeption vor dem Hintergrund seiner eigenen Philosophie des Lebens rekonstruieren. Im Anschluss daran soll untersucht werden, welche innovativen Möglichkeiten der vorgestellte Ansatz für ein neues Verständnis von Leben bietet, aber auch gefragt werden, welche Probleme und Grenzen in ihm stecken. Als Nagelprobe für die Fruchtbarkeit dieses Denkens werden die Erfahrungen dienen, die man in der COVID-19-Pandemie bis-

her machen konnte. Es wird sich herausstellen, dass Julliens Konzeption von Hygiene primär individualistisch gedacht ist und im Zusammenhang von pandemischen Krisen bald an ihre Grenzen stößt. Zunächst aber gilt es, sich den methodischen Zugang von Jullien vor Augen zu führen, bevor näher auf die Hygiene-Problematik eingegangen werden kann.

## 1 Methodische Vorannahmen

Jullien, der sich sowohl als Sinologe als auch als Philosoph einen Namen gemacht hat, versucht in seiner Philosophie, die kulturelle Andersartigkeit zwischen China und Europa, die sich beide bis ins 19. Jahrhundert weitestgehend unabhängig voneinander entwickelt haben, fruchtbar zu machen. Um einen Blick von außen zu erlangen, der empfindlich macht für die blinden Flecken der eigenen Denktradition, habe er „Chinesisch gelernt, um besser Platon lesen zu können“ (Jullien 2019a, 39). Jullien setzt die beiden Kulturen aber nicht so ins Verhältnis, dass ein Vergleich zwischen ihnen möglich gemacht wird, sondern versucht, den *Abstand* als eigene Form von Relation ins Spiel zu bringen und daraus Nutzen zu ziehen. Darüber hinaus wendet er weitere in diesem Zusammenhang ausgearbeitete und zunächst bloß kulturphilosophisch verstandene Begriffe auch in anderen Bereichen seines Denkens an, unter anderem in seinen Reflexionen über Gesundheit und Hygiene.

Der Begriff des *Abstands* (*écart*), wie ihn Jullien versteht, unterscheidet sich wesentlich von der Kategorie der *Differenz*. Differenzen sind nach ihm dann wichtig, wenn es darum geht, Typologien zu erstellen oder Unterschiedliches zu kategorisieren. Auch Definitionen arbeiten nach Jullien immer mit Unterschieden, weil dabei bestimmte Dinge, die von besonderem Interesse sind, anderen gegenüber hervorgehoben werden, während diejenigen, von denen sich das Definiendum abhebt, in den Hintergrund treten und an Aufmerksamkeit verlieren. Jullien meint, dass „im Gegensatz zur Differenz, die das andere fallen [lasse], [...] der Abstand das andere im Blick [behalte]“ (Jullien 2019a, 40). Auf Letzteres kommt es Jullien an. Er möchte mithilfe des Konzepts des Abstands beide Seiten in gleicher Weise gelten lassen und aus der Spannung, die sich zwischen ihnen ergibt, einen Prozess generieren, der neue Erkenntnisse produziert.

Jullien kämpft in der Folge nicht nur gegen Theorien kultureller Identität an, sondern ist generell identifizierendem Denken gegenüber skeptisch eingestellt. Das Aufzeigen und Festmachen von Unterschieden diene

nämlich vor allem dazu, Einzelnes von anderem abzugrenzen, sodass die jeweiligen Bestimmungsstücke so identifiziert würden, dass man sie gut voneinander trennen könne. Das habe zur Folge, dass es zwar nicht schwer sei, eine Systematik von Phänomenen zu erstellen, dass das Denken aber zum Stillstand komme. So kämpft Jullien gegen das Paar von Identität und Unterschied an, indem er deren innere Verknüpfung sichtbar macht. Seiner Meinung nach dient die Feststellung von Unterschieden dazu, Dinge und Begriffe zu fixieren, aber nicht Erkenntnisprozesse zu eröffnen (vgl. Jullien 2014, 25–26). Hingegen störe der Begriff des Abstands eine solche Ordnung, die gerade durch Identifikationen und abgrenzende Zuordnungen entstanden ist, weil er nicht darauf aus sei, das Denken in Ordnungen zu beruhigen. Vielmehr stelle die Konzeption des Abstands die Distanz auf Dauer und setze aus der jeweiligen Anderheit, die nicht nivelliert werden dürfe, Widersprüche ins Werk, die das Denken produktiv bleiben ließen. Abstand, wie Jullien ihn versteht, verhilft also zur Unordnung und macht es notwendig, Gewohntes und scheinbar Natürliches neu zu überdenken (vgl. Jullien 2014, 35). Das bedeutet, dass er Abstand als strategischen Begriff einsetzt, der bislang Ungesehenes sichtbar machen soll sowie eingefahrene Denkwege aus ihrer vermeintlichen Selbstverständlichkeit herauslöst und innovatives Denken initiiert.

### Abstand als strategischer Begriff, der bislang Ungesehenes sichtbar machen soll

Jullien sieht in dieser Denkform weiterhin den Vorteil, dass sie in der Lage sei, bislang ungedachte Vorannahmen bewusst und selbst zum Gegenstand der Reflexion zu machen (vgl. Jullien 2014, 20). Solange das Denken nur eine einzige Perspektive einnehme, müssten die blinden Flecken, die jedem Blickpunkt eigen seien, verborgen bleiben. Eröffne man hingegen gegensätzliche Zugangswege, könne das noch nicht Gedachte und als selbstverständlich Angenommene seinerseits zum Problem werden und die Relativität eines gewohnten Gesichtspunktes aufdecken. Eine solche „*Dekonstruktion von außen*“ (Jullien 2014, 21; Hervorh. im Orig.), die ein auf sich beschränktes Denken nicht leisten könne, erhalte vom anderen Denken, in dem der Abstand gewahrt bleibt, die Möglichkeit, sich selbst luzide zu werden bzw. bis zu einem gewissen Maß über sich selbst aufgeklärt zu werden.<sup>1</sup>

Jullien lässt sich mit diesem Ansatz den Bestrebungen zuordnen, Anderheit in den Mittelpunkt der Überlegungen zu rücken, ohne das Andere so

<sup>1</sup> Julliens Methode wurde auch als „exoptisch“ bezeichnet. Vgl. dazu De Boever 2020, XVII.

zu fassen, dass durch einen identifizierenden Denkkakt die Anderheit sofort wieder verloren geht. So möchte er – etwa im Unterschied zu Emmanuel Levinas, dessen Auffassung des Antlitzes, das dieser nicht der Welt des Seins zurechnet – eine „*Gemeinsamkeit des Verstehbaren*“ (Jullien 2014, 61; Hervorh. im Orig.) ausfindig machen. Er kann das Verstehen aber einerseits nicht mit dem *Identifizieren* gleichsetzen und muss ihm andererseits Denkbarkeit attestieren, darf es also nicht in die Undenkbarkeit ableiten lassen. Damit grenzt sich Jullien doppelt ab: Er möchte sich nicht nur von der Meinung distanzieren, er betreibe ein utopisches Denken, das Unwirklichem nachspürt, sondern muss auch Michel Foucaults Begriff der Heterotopie zurückweisen, der seiner Meinung nach Gefahr läuft, Undenkbares zu benennen. Foucault bezieht sich im Vorwort von *Die Ordnung der Dinge* ausdrücklich auf eine chinesische Enzyklopädie, von der Jorge Luis Borges erzählt. Dort werden Tiere in eine Ordnung gebracht, die man hierzulande nicht nachvollziehen kann und die an die Grenze des in der westlichen Welt überhaupt Denkbaren führt (vgl. Foucault 1974, 17). Jullien hingegen möchte mit seiner Konzeption des Abstandes die Denkbarkeit von bloß scheinbar Undenkbarem nicht nur retten, sondern dieses sogar fruchtbar machen, indem er das Andere aus der Heterotopie in die *Atopie*, also in die Ortlosigkeit des Dazwischen, verlegt. Damit versucht er, die klare Grenze zwischen zwei Denkperspektiven zu unterminieren und Offenheit sowie Unbegrenztheit ins Zentrum der Bemühungen zu rücken, weil Grenzen Bewegung hemmen, Abstand hingegen Neues generiere (vgl. Jullien 2014, 17 und 60–61).

### Man muss sich „ein wenig außerhalb der Welt befinden“.

Während er Foucault gegenüber Vorbehalte hat, knüpft Jullien bei einer Kritik an, die schon Paul Ricœur gegenüber Emmanuel Levinas vorgebracht hat. Mit dem lateinischen Begriff des *ipse* – gegenüber dem identifizierenden *idem* – hat jener in *Soi-même comme un autre* das Ich so zu denken versucht, dass es sich nicht nur in sich abschließt, sondern auch die Anderheit des Anderen zu denken erlaubt. Davon ausgehend, meint Jullien, dass man sich „ein wenig außerhalb der Welt befinden“ müsse und „sich nicht von ihr einsperren lassen, sich ihr nicht unterordnen“ dürfe, „um in seiner Ipseität existieren zu können“. Damit werde es aber auch möglich, dass „zugleich der Andere, indem er sich ebenfalls von der Welt, von dem anonymen anderen löst, in seiner Ipseität als der Andere existieren kann“ (Jullien 2019b, 115; Hervorh. im Orig.).

Wie man sieht, ist Jullien bemüht, eine doppelte Anderheit – die eigene und die einer fremden Person – denkbar zu machen und aufrechtzuerhalten, ohne dass sie von der eigenen Denkform absorbiert wird. Die philosophische Auseinandersetzung um absolute Anderheit tangiert vor allem das Verhältnis zwischen Ontologie und Ethik, insofern gefragt wird, ob es nicht schon eine seinsmäßige Prädisposition geben müsse, damit der uneinholbare ethische Anspruch der anderen Person als anderer überhaupt verstanden werden könne. Jullien hingegen möchte mit dem atopisch bzw. ortlos gedachten *Dazwischen* eine Position einnehmen, die solcher Gegenüberstellung entkommt.<sup>2</sup> Allerdings ist zu bemerken, dass er zunächst nicht das Produktive dieser Verhältnisbestimmung und das Suchen nach einem zukünftigen Denkweg, der westliches und chinesisches Denken aus ihrer Spannung zueinander weiterentwickelt, in den Vordergrund stellt, sondern vor allem bemüht ist, mit Formen chinesischen – also völlig anders ansetzenden – Denkens das griechische zu relativieren. Besonders ist es ihm darum zu tun, ontologische Traditionen des Westens zu dekonstruieren und ihnen chinesische Alternativen gegenüberzustellen. Daher ist er darauf bedacht, den Abstand weder als identifizierbaren Ort noch als ontologisch bestimmbare Größe, sondern als ein Nirgendwo ohne Wesen oder Beschaffenheiten zu denken (vgl. Jullien 2014, 51). Zwar habe die griechische Philosophie Anderheiten aufgespürt, aber nicht produktiv in eine Spannung gebracht, sondern ontologisiert, indem sie, statt das Zwischen (griech. μεταξύ) aufrechtzuerhalten, die beiden Seiten hierarchisiert und eine in das Jenseits der Meta-Physik verlagert habe, sodass die Gegensätze ontologisch voneinander getrennt und Ambiguität unmöglich gemacht worden seien (vgl. Jullien 2014, 53–54).

### Ressourcen, die in verschiedenen Denkformen verborgen sind, nützen und aktivieren

Demgegenüber setzt Jullien auf das Konstruieren und Operationalisieren von Abstand, was fixen Wesensbestimmungen, Essentialisierungen und der Substanzialisierung im Denken vorbeugen soll, um einen „endlosen Entwicklungsprozess“ (Jullien 2014, 79) anzustoßen, der keine Festlegungen erlaubt. Sein Ziel ist es, die Ressourcen, die in den verschiedenen Denkformen verborgen sind, zu nützen und zu aktivieren sowie auf diese Weise das Denken am Laufen zu halten (vgl. Jullien 2019a, 41). Um diese Dynamik zu beschreiben, bedient er sich des Begriffs *Ressource*, der für ihn nicht nur die Trennung zwischen Theorie und Praxis aufhebt, weil man sie einerseits

<sup>2</sup> Vgl. zu dieser Problematik und der Auseinandersetzung zwischen Emmanuel Levinas und Paul Ricœur vor allem Levinas 1998 sowie Ricœur 1996, 403–409, und Ricœur 2015.

erforschen, andererseits aber auch ausbeuten kann, sondern auch ermöglicht, dass unterschiedliche Ansätze, die als Ressourcen aufgefasst werden, nicht hierarchisiert werden müssten oder zueinander in Konkurrenz stünden (vgl. Jullien 2019b, 23 und 27). Das heißt, dass unterschiedliche Denkweisen weder verglichen werden müssen noch dass man genötigt ist, sich zwischen der einen oder der anderen zu entscheiden, sondern dass sie nebeneinander bestehen können und dass Unterschiedliches aus beiden gehoben und geborgen werden kann, selbst wenn es im Widerspruch zueinander steht. Es ist für Jullien möglich, beide Seiten – auch gegensätzliche – miteinander in Bezug zu setzen und aufeinander zu beziehen, sodass aus beiden Ressourcen Neues entsteht.

## **2 Der Unterschied zwischen Gesundheit bzw. Krankheit einerseits und Hygiene andererseits**

Jullien greift auf das skizzierte Begriffsinstrumentarium auch dann zurück, wenn er nicht kulturphilosophisch argumentiert, sondern sich Gedanken über das persönliche Wohlergehen von Menschen macht. Dabei bringt er Vorstellungen aus der chinesischen Medizin ins Spiel, die er dem in griechischem Denken wurzelnden Nachdenken über Gesundheit und Krankheit gegenüberstellt. Doch zeigt sich hier, dass es weniger, wie das Konzept des Abstands es nahelegen würde, um das produktive Fortentwickeln beider Ansätze aus der Spannung zueinander geht, sondern mehr um die Dekonstruktion westlicher Vorstellungen gegenüber Ansichten chinesischer Medizin, die er ins Spiel bringt.

### **Ansichten chinesischer Medizin gegenüber dekonstruierten westlichen Vorstellungen**

Das von der griechischen Philosophie geprägte europäische Denken sieht Jullien so an die Frage von Gesundheit und Krankheit herangehen, dass es zunächst versuche, die beiden Begriffe zu definieren und folglich voneinander abzugrenzen. Worauf Jullien dabei abzielt, kann man sich anhand der Präambel zur Verfassung der Weltgesundheitsorganisation (WHO) vom 22. Juli 1946 verdeutlichen, in der Gesundheit als „ein Zustand des vollständigen körperlichen, geistigen und sozialen Wohlergehens und nicht nur das Fehlen von Krankheit oder Gebrechen“ (WHO 2020a, 1) definiert wird. Hier ist Gesundheit nicht bloß als kontradiktorischer Gegensatz zu

Krankheit, also als ihr vollständiges Fehlen, bestimmt, sondern darüber hinaus bedient man sich auch eines Ideals, wenn vom *vollständigen* Wohlergehen gesprochen wird. Es geht offenbar darum, Gesundheit so von Krankheit abzutrennen, dass diese nur mehr als abgehobenes Modell zum Vorschein kommt. Gesundheit wird als absolute Gesundheit proklamiert, der die reale immer hinterherhinkt, und zum idealen Ziel hochstilisiert, das nie erreicht wird. Reale Gesundheit wird zugunsten modellhafter Gesundheit abgewertet, die geradezu als transzendenter Zustand in weite Ferne rückt (vgl. Jullien 2006, 168).

Allein schon der Versuch, Gesundheit zu definieren, ontologisiert sie nach Jullien, indem ihr eine Wesenheit unterstellt wird, die als Ideal mit der konkreten Situation nur mehr bedingt etwas zu hat. So verschwinde das Zwischen, das Gesundheit und Krankheit in Spannung zueinander hält, und zwingt sie in eine hierarchische Ordnung, in der das Gewollte so weit von der Wirklichkeit entfernt ist, dass es über alle Natur in das Jenseits einer Übernatur (Meta-Physik) entschwindet. Die Folge sei, dass man nicht anders könne, als diesem Ideal nachzustreben und Vorschriften und Regeln aufzustellen, um diesem Zustand möglichst nahe zu kommen, und – wegen dessen Unerreichbarkeit – immer noch mehr Regeln sucht und vorschlägt, wie man denn gesund werden könne, denn gesund sei man angesichts der abgehobenen Definition nie (vgl. Jullien 2006, 169).

Eine weitere Folge sieht Jullien darin, dass Medizin vor allem versuchen werde, fehlende Gesundheit als Zustand zu begreifen, den man in den Griff bekommen müsse, um ihn durch Intervention dem Ideal besser annähern zu können. Es stünden sich Natur und Technik gegenüber (vgl. Jullien 2006, 165), wobei der Natur kaum Heilkraft zugebilligt werde, wohl aber dem frühen und schnellen chemischen, technischen oder chirurgischen Eingriff von außen.

Allerdings nimmt Jullien diesbezüglich einen verengten Blick auf die Entwicklung westlicher Vorstellungen von Heilung ein. Wie etwa Georges Canguilhem gezeigt hat, standen sich in Europa zwei Traditionen mit unterschiedlichen Meinungen gegenüber, wie im Fall einer Erkrankung Gesundheit wiedererlangt werden könne. Schon Hippokrates oder Galen seien davon ausgegangen, dass es jenseits aller Intervention vor allem die Natur sei, die Wege zur Gesundung von Krankheiten bahne. Es habe lange Zeit zumindest eine „Analogie zwischen der Kunst des Arztes und der heilenden Natur“ (Canguilhem 2013a, 15) bestanden, freilich sei schlussendlich die Auffassung von der Präferenz der ärztlichen Intervention in den Vordergrund getreten. Doch erst am Ende des 18. Jahrhunderts – so Canguilhem –

habe die Gesundheit „ihre Bedeutung von Wahrheit“ verloren und „eine der Faktizität“ erhalten, was es möglich gemacht habe, sie „zum Gegenstand einer Berechnung“ zu machen (Canguilhem 2013b, 53). Dennoch sei es bis heute möglich, von einer „Weisheit des Körpers“ zu sprechen, was nichts anderes besage, als dass man diesem selbst das Bild eines Gleichgewichts zuschreibe, „aus dem die Idee der Weisheit [...] entsprungen [sei] oder jedenfalls entwickelt wurde“ (Canguilhem 2013c, 104). Demnach ist der Körper also auch in der europäischen Medizin nicht bloß das Feld ärztlicher Intervention, sondern hat ebenso eine eigene Bedeutsamkeit, von der es zu lernen gilt.

### Auch in der europäischen Medizin ist der Körper nicht bloß das Feld ärztlicher Intervention.

Wie man sieht, kann Julliens Engführung westlicher Medizin-Geschichte nicht unwidersprochen bleiben. Er selbst verfolgt diese allzu idealtypische Gegenüberstellung allerdings konsequent weiter. So setzt er der seiner Meinung nach im Westen vorherrschenden Abwertung von Natur mit Bezug auf den chinesischen Denker Xi Kang (223–262) ein Konzept gegenüber, das einer Essentialisierung von Gesundheit widerstehe und der Natur eine größere Kraft zuweise. Dazu bringt er den Natur-Begriff mit dem Lebensbegriff in einen engen Zusammenhang und verweist auf die selbstheilenden Kräfte alles Lebendigen. Nicht so sehr der Mensch könne heilen, sondern die lebendige Natur selbst – eine Vorstellung, die aber auch in europäischer Medizin lange Zeit präsent war, wie die Ausführungen von Canguilhem gezeigt haben. Jullien stellt den Begriff der Gesundung jenem der Heilung gegenüber und setzt auf Erstere. *Gesund-Werden* sei ein Ereignis, das im Unterschied zu *heilen*, das als transitives Verb – im Deutschen mitunter aber auch intransitiv – eine Verursachung anzeige, die Entfaltung von einem neuen Zustand beschreibt, der sich nicht einfach herstellen lasse, in den man aber gerate, ohne ihn zunächst zu bemerken (vgl. Jullien 2019b, 45 und 51).

Wie sich die Regeneration in der Gesundung nicht genau erfassen lasse, so sei es auch unmöglich, einen exakten Beginn für die Krankheit auszumachen (vgl. Jullien 2006, 164), da ihr Anfang, der nicht mit dem zeitlichen Beginn zusammenfalle, gewöhnlich im Dunkeln bleibe und nicht identifiziert werden könne. Den Grund dafür sieht Jullien im Phänomen des Lebens selbst, dem er in einer separaten Philosophie – inspiriert von chinesischem Denken – nachspürt und von dem her er Gesundheit und Krankheit neu zu

denken versucht. Dabei neuerlich gegen vermeintlich verengte griechische Denkkategorien anschreibend, behauptet er, Leben widersetze sich jeder Identifizierung, die im westlichen Denken mit der Hilfe von Unterscheidung sowie Vergleich erreicht werde und Voraussetzung für eine Systematisierung bilde, insofern man nur durch Identitäten abgrenzbare Unterschiede ausmachen könne (vgl. Jullien 2014, 49). Was das Leben vom Tod unterscheidet, ist nach Jullien der „Nicht-Zusammenfall seiner selbst mit sich selbst“, also die Verweigerung jeder Identifizierung, die es „unter die Herrschaft der Identität eines ‚Selbst‘“ stellen würde, also einer Denkfigur unterstellte, die die Dynamik des Lebens zum Erliegen brächte (vgl. Jullien 2012, 57, Hervorh. im Orig.).

Insofern Jullien Gesundheit und Krankheit an eine solche Auffassung des Lebens zurückbindet, sieht er die erste Aufgabe eines jeden Menschen darin, das eigene Leben zu fördern und die unaufhebbare Spannung zwischen Gesundheit und Krankheit zuzulassen. In China gebe man deshalb zuerst dem Leben die Chance, die eigenen Regenerationskräfte zu mobilisieren, und versuche, es – vergleichbar mit dem Pflegen einer Pflanze – dazu zu bringen, sich selbst fortzuentwickeln, bevor man es mit der Hilfe von Pharmaka dem festgesetzten Ideal von Gesundheit anzugleichen versuche. Man müsse „dem Leben [...] helfen, zum Leben zu kommen“ (Jullien 2006, 165) oder – mit dem Titel eines seiner Bücher gesagt – man müsse „[s]ein Leben nähren“ (Jullien 2006), also weder Körperteile noch Leib oder Seele (vgl. Jullien 2019b, 59). In China lehnten die Menschen konkrete standardisierte Heilmittel oder Anweisungen ab, denen universale Geltung zugeschrieben worden sei, sondern versuchten, allein subjektiv eine Balance der Lebensführung für sich zu finden, die es erlaubt, dass sich das eigene Leben entfaltet. An die Stelle von allgemeinen Gesundheitsnormen und -regeln treten demnach laut Jullien beständige Regulierungen und Kohärenz-Überlegungen, wie die Lebenskomponenten eines einzelnen Menschen aufeinander abgestimmt und zueinander in Bezug zu setzen sind, damit die vorhandene Lebensenergie keinen Schaden leidet (vgl. Jullien 2006, 163 und 170). An die Stelle therapeutischer Ziele oder vorschneller chirurgischer Eingriffe gehe es um einen vielfältigen Ausgleich in der Lebensführung, meist mit entsprechenden Übungen, die noch vor aller wissenschaftlichen Medizin ansetzten und die jeder Mensch nur für sich selbst finden könne.

Jullien stellt damit der vom ihm für Europa in den Vordergrund gerückten Intervention in der Medizin das chinesische Konzept der *Hygiene* gegenüber. Eine solche biete gegenüber der konstitutiven Logik griechischen Denkens, die synthetische Harmonien aufsuche, eine Alternative, weil sie

eine korrelative Logik bevorzuge, die sich bloß um regulative Harmonien kümmere (vgl. Jullien 2006, 170–171). Jullien stellt damit das Leben als ein Potential vor, das es zu nutzen gelte. Nach dieser Auffassung wird man selbst zum Verwalter oder zur Verwalterin von Möglichkeiten eigener Vitalität. Jullien scheut sich auch nicht, den Menschen als Administrator seines eigenen Lebens zu bezeichnen, der in solcher Selbstverwaltung nach Ressourcen Ausschau hält, die das eigene Leben zur Verfügung stellt. Es geht nach ihm zuerst um die „Verwaltung des Vitalen“, das er als ein Management von Ressourcen versteht (vgl. Jullien 2006, 165–166 und 170). Eine Ressource könne ihr Potential nämlich erst dann entfalten, wenn sie aktiv genutzt werde. Für Jullien existiert sie folglich nur, „insofern man sie erforscht und ausbeutet“ (Jullien 2019b, 70).

### Leben als etwas, das man je neu auszuschöpfen habe, damit diese Ressource nicht vorschnell versiegt

Ein solcher Vorschlag, wie mit seinem eigenen Leben umzugehen sei, verlangt konsequenterweise aber auch eine andere Sicht auf das Leben selbst. Dieses chinesische Konzept von Hygiene lässt Leben nicht als etwas erscheinen, das es um jeden Preis zu bewahren gilt, sondern das man je neu auszuschöpfen habe, damit diese Ressource nicht vorschnell versiegt. Weder der Norm eines gelungenen Lebens gilt es demnach nachzueifern noch einem möglichst harmonischen Ausgleich der Ungleichzeitigkeiten und Gegensätze. Vielmehr fördere „*De-koinzidenz*“ (Jullien 2019b, 78) das Leben, weil es unterschiedliche oder widersprüchliche Aspekte nicht zur Deckung bringen könne, also, solange es währt, niemals mit sich selbst identisch werde. Erst aufrechterhaltene Andersartigkeiten trieben das Leben voran und gewährleisteten die Dynamik alles Vitalen. Leben kann sich nach Jullien bloß dann entfalten und in Bewegung bleiben, wenn es nicht durch Deckungsverhältnisse zu seinem Ende kommt, sondern wenn es Identität verfehlt und nur andeutungsweise aufzuleuchten und transparent zu werden beginnt, wie es zu bestimmen sei. Solange noch etwas ausstehe und Neues anfangen, bleibe alles Leben vorläufig und mehrdeutig und deshalb vital.

Für die professionelle Medizin bedeutet ein solcher Ansatz, dass sie hinter die subjektive Sorge um das jeweils eigene Leben zurücktritt und sich von allgemeinen und standardisierten Krankheitsbildern verabschiedet. Wichtiger als die kurative Medizin erscheint die vorgängige Hygiene, die aber nicht als „Lehre von der Gesunderhaltung des Einzelnen und der Allge-

meinheit“ (Bayerisches Landesamt 2019) definiert werden kann, sondern als subjektive Einsicht in ein ausgewogenes Verhältnis von nützlichen und schädlichen Elementen des eigenen Lebens verstanden werden muss, also als die Lebensweise, die einem guttut, ohne dass man nur nach dem Gebotenen schießt. Die Haltung, die es zu erreichen gilt, beschreibt Jullien mit Bezug auf den chinesischen Autor Zhuangzi (um 300 v. Chr.) so: Man müsse sich schließlich von allen Bindungen freimachen, um die eigene Lebenskraft in sich zu sammeln. Leben könne sich erst dann wirklich entfalten, wenn man sich sogar noch von der Sorge um das eigene Leben freimache (vgl. Jullien 2012, 207–208). Mit dieser Aussage konterkariert Jullien nicht nur Heideggers existenziale Bestimmung, dass das Dasein sich notwendig um sich selbst Sorge (vgl. Heidegger 1977, §§ 41–42), sondern unterläuft auch die eigene Behauptung, dass das Leben eine Ressource sei, die es aktiv zu nutzen gelte.

### Das subjektive konkrete Leben als Letztinstanz

In jedem Fall setzt Jullien das Leben als unhintergebar an, meint also, dass es nichts habe, was noch hinter ihm liege (vgl. Jullien 2012, 177), etwa das *wahre* Leben oder die *wahre* Gesundheit, die sich objektiv ermitteln ließen. An die Stelle eines Ideals tritt das subjektive konkrete Leben als Letztinstanz. Daher kehrt Jullien mit Bezug auf Joh 14,6 das Verhältnis von Wahrheit und Leben entgegen der für ihn vorherrschenden Meinung westlicher Medizin um, indem er nicht mehr von einem wahren Leben ausgeht, sondern indem er Wahrheit subjektiviert und auf das jeweilige Leben bezieht. Demnach muss sich das Leben insofern von seiner Bindung an die Wahrheit befreien, als es ihr nicht mehr dient, sondern seine eigene Wahrheit hervorbringt, Wahrheit also für sich in Dienst nimmt und sich selbst als letzte Instanz anerkennt. Die Wahrheit befördert das Leben, aber nicht umgekehrt (vgl. Jullien 2019b, 89–92).

### 3 Substitution statt Übersetzung?

Wenn die bisherigen Überlegungen zu Julliens Hygiene-Begriff nicht falsch sind, kommt man nicht umhin festzuhalten, dass Jullien vor allem eine chinesische Alternative zum europäischen Verständnis präsentiert, das nach ihm Gesundheit insofern objektiviert, als es meist von der individuellen Konstitution absieht und allgemeine Vorstellungen davon etabliert,

was es genau heißt, gesund zu sein. Im Unterschied zur westlichen Medizin werde in China kein Ideal von Grenzwerten, anzustrebenden Ernährungsnormen, möglichst zu erreichenden Fitness-Zielen oder nicht zu unterschreitenden Mindestmaßen aufgestellt, sondern das individuelle Leben an die oberste Stelle gesetzt. Daher könne Leben auch nicht unter ein weiteres Ziel subsummiert werden, sodass etwa das „wahre“ dem konkreten Leben übergeordnet wäre, gleichgültig, ob man das wahre Leben in die Transzendenz verlagere oder nicht. Das konkrete Leben selbst müsse Letztinstanz bleiben.

Über die Absolutsetzung des Lebens hinaus argumentiert Jullien wertend, wenn er durchblicken lässt, dass der chinesische Umgang mit dem Leben diesem adäquater sei als der westliche Weg, der von Vorstellungen antiken griechischen Denkens nach wie vor imprägniert sei, habe doch schon Aristoteles in der *Nikomachischen Ethik* Leben „auf eine Umlaufbahn um das Gute geschickt und unter die Fuchtel der Moral gestellt“ (Jullien 2012, 176). Es entsteht der Eindruck, als komme es, um ein besseres Leben zu erreichen, nach Jullien hierorts vor allem darauf an, die eigenen Vorstellungen zugunsten chinesischer Einsicht hintanzustellen und sich auf eine Hygiene zu besinnen, die nicht nur die äußeren Bedingungen, sondern vor allem das individuelle Leben betrifft, bis hin zu den kleinsten Veränderungen und Subtilitäten, die eine spätere eventuelle Krise schon frühzeitig anzeigten (vgl. Jullien 2006, 179–180).

Erinnert man sich an Julliens methodisches Instrumentarium, das ich zu Beginn vorgestellt habe, so geht es dabei jedoch nicht um den Ersatz der einen Perspektive durch eine andere, also etwa der europäischen durch die asiatische, sondern um das Erreichen eines *Dazwischen*, das er als *Atopie* bezeichnet, von wo aus eine Entwicklung inszeniert werden könne, die produktiv bisher nicht gekannte Sichtweisen generiere und so ein neues Denken anstoße. Mir scheint, dass Jullien in Bezug auf die Hygiene weniger einen *Abstand* zwischen europäischem und chinesischem medizinischen Denken erzeugt als vielmehr zunächst das eine vom anderen abhebt und dann eine Plausibilitätsordnung zwischen beiden einführt, was eine *Alterität* auf gleicher Augenhöhe, die Jullien andernorts propagiert, gerade nicht ermöglicht. Er bleibt bei der *Dekonstruktion* europäischer Medizin von außen stecken. Eine solche ist nach ihm aber nur der erste Schritt für das Wirksamwerden des Abstands, das eine neue Medizin oder sogar Lebensauffassung hervorbringen soll. Jullien baut, wie mir scheint, zwar eine Spannung zwischen beiden Denkwelten auf, aber nur anfänglich als Gegensatz, da er ihn dadurch wieder außer Kraft setzt, dass er europäisches

Denken im Bereich der Medizin als derart unterlegen vorstellt, dass es kein entsprechendes Gegengewicht zum chinesischen bilden kann. An die Stelle der geforderten Logik des Übersetzens mit *Assimilation*, aber auch *Dissimilation* (vgl. Jullien 2012, 62–63) tritt bloß eine Logik der Substitution. Damit bleibt Jullien aus meiner Sicht nicht nur hinter seinen eigenen Ansprüchen zurück, sondern auch hinter der Komplexität von Hygiene selbst.

#### 4 „Wahres“ Leben in der Pandemie

Um diese Behauptung zu untermauern, soll nun versucht werden, beide Ansätze zur COVID-19-Pandemie in Bezug zu setzen und auf diese Weise zu eruieren, wo es produktive Spannungen geben könnte, die Jullien als besonders relevant für das gesellschaftliche Fortkommen des Menschen bezeichnet hatte. So möchte ich im Folgenden einige Problemfelder benennen, die es aus meiner Sicht nicht erlauben, den westlichen Ansatz einfach durch den chinesischen zu ersetzen, sondern die gleichsam dazwischen liegen und so neue Überlegungen anstoßen und einfallsreiche Gedanken hervorbringen könnten. Ich habe also nicht vor, mit Jullien über Jullien hinauszugehen, sondern will nur versuchen, seine Forderungen im Hinblick auf einige Momente der COVID-19-Krise gedanklich einzulösen.

### Keine Einigkeit über die Einschätzung von COVID-19 innerhalb der westlichen philosophischen Debatte

Zuvor ist aber darauf hinzuweisen, dass in der westlichen philosophischen Debatte über die Pandemie selbst keine Einigkeit darüber herrscht, wie man COVID-19 einschätzen müsse. So hat sich beispielsweise Giorgio Agamben dagegen gewehrt, überhaupt von einer Epidemie oder gar Pandemie zu sprechen, und hat die Notwendigkeit, sich impfen zu lassen, in Abrede gestellt. In einem Eintrag vom 26. Februar 2020 in seinem Blog *Una voce* spricht er gar von der „Erfindung einer Epidemie“, die, „nachdem der Terrorismus als Grund für außergewöhnliche Maßnahmen ausgeschöpft sei“, den „idealen Vorwand“ biete, „um diese [gemeint sind die außergewöhnlichen Maßnahmen; R. E.] über alle Grenzen hinaus auszudehnen“. Man befinde sich in einem „perversen Teufelskreis“, in dem „die von den Regierungen auferlegte Einschränkung der Freiheit im Namen eines Sicherheitsbedürfnisses akzeptiert [werde], das von denselben Regierungen geweckt wurde, die nun eingreifen, um es zu befriedigen“<sup>3</sup> (Agamben

<sup>3</sup> Die Textpassage lautet im italienischen Original: „Si direbbe che esaurito il terrorismo come causa di provvedimenti d’eccezione, l’invenzione di un’epidemia possa offrire il pretesto ideale per ampliarli oltre ogni limite. [...] Così, in un perverso circolo vizioso, la limitazione della libertà imposta dai governi viene accettata in nome di un desiderio di sicurezza che è stato indotto dagli stessi governi che ora intervengono per soddisfarlo.“ (Agamben 2020)

2020). Agamben vertritt mitunter verschwörungstheoretische Thesen, sodass man mittlerweile sogar vom „Fall Agamben“ spricht (vgl. Krüger 2022). Peter Neumann sieht in Agambens Einschätzung der Maßnahmen keinen „Kampf [mehr] für diese oder jene Politik“. Vielmehr orte Agamben das Problem pauschal in der Politik allgemein. Seine „Fundamentalopposition gegenüber Demokratie und Staat“ habe ihn zur „Antipolitik“ geführt und zum Außenseiter gemacht (Neumann 2022, 57).

### *Mit dem Virus leben lernen*

Die Bekämpfung der COVID-19-Pandemie ist – im Unterschied zu Agambens Position – bislang sehr stark davon geprägt gewesen, dass man die Hoffnung nährte, Impfungen und später Medikamente könnten die Pandemie so in die Schranken weisen, dass sie als besiegt gelten würde. Mit dieser Vorstellung geht einerseits ein bestimmtes Konzept von Immunität einher, also des Zustandes der Unempfindlichkeit gegenüber SARS-CoV-2. Freilich hat die Pandemie andererseits gerade die Vulnerabilität des Menschen neu in den Vordergrund gerückt, mit der man immer weniger gerechnet hatte, weil solche Krisen – wohl seit dem allmählichen Vergessen der Spanischen Grippe, die von 1918 bis 1920 unzähligen Menschen das Leben gekostet hatte – wenigstens in Europa als unwahrscheinlich galten.

### „Der Feind ist wieder da.“

Für das immunologische Paradigma in der Gegenwart hat Byung-Chul Han seine schon in seinem Buch „Müdigkeitsgesellschaft“ (Han 2010) vertretene These erneuert, nach der eine Immunologie, die mit der Negativität eines Feindes rechnet, zugunsten einer Positivität des Übermaßes in den Hintergrund getreten sei, die sich in Überproduktion und Überkommunikation zeige. Allerdings gelte seit COVID-19: „Der Feind ist wieder da.“ (Han 2020) Während man „Krieg [...] in der Leistungsgesellschaft in erster Linie mit sich selbst“ führe, geschehe dies in Zeiten von SARS-CoV-2 „nicht mehr mit uns selbst, sondern mit dem unsichtbaren Feind von außen“, also dem Virus. In einer Gesellschaft ohne Feind und mit überbordender Positivität habe das Virus folglich als „permanenter Terror“ empfunden werden müssen (vgl. Han 2020).<sup>4</sup>

Agamben, welcher u. a. mit Massimo Cacciari – der sich nun wieder davon distanziert hat – den Thinktank *Commissione Dubbio e Precauzione* gegründet hat, sieht hingegen den Feind im Inneren, nämlich in der Politik, die die

<sup>4</sup> Man beachte, dass dieser Text vom 23. März 2020 stammt. Mittlerweile müsste er angesichts des Krieges in der Ukraine weitergeschrieben werden.

Maßnahmen gegen das Virus als Möglichkeit für einen neuen Despotismus missbrauche (vgl. Neumann 2022).

Unabhängig von solchen Debatten hat COVID-19 den Gegensatz von Immunität und Vulnerabilität wieder ins allgemeine Bewusstsein gerückt (vgl. Huth 2020, 19). Denn die Krankheit hat auf der einen Seite die menschliche Verletzbarkeit insofern neu sichtbar gemacht, als bewusst geworden ist, dass es kein probates Gegenmittel gibt, das einen selbst ein für alle Mal immun machen und die weltweite Krise mit ihren schwerwiegenden Implikationen in fast allen gesellschaftlichen und politischen Dimensionen endgültig beenden könnte. Auf der anderen Seite gilt Immunität gegen SARS-CoV-2 und seine Varianten und Mutanten als das Ideal für einen Zustand, den es zu erreichen gilt. Damit ist aber neuerlich ein zu erstrebendes Ideal dafür, wie es eigentlich zu leben gälte, fixiert, von dem Jullien meint, dass es das Leben eher behindere als fördere. Im Bewusstsein, dass dieses Ideal trotz aller Bemühungen nicht so schnell erreicht werden wird, ist in der jüngeren Diskussion die Maxime laut geworden, dass es nicht zuerst darum gehe, absolute Immunität zu erreichen, sondern mit dem Virus leben zu lernen.

## Mit dem Virus leben lernen

In diesem Sinn meinte der frühere deutsche Gesundheitsminister im Frühjahr 2021, indem er eine Formulierung des Nothilfekoordinators der WHO, Mike Ryan, aufnahm: „Wir werden lernen müssen, mit diesem Virus zu leben.“ (Spahn 2021)<sup>5</sup> Diese Sicht scheint mir einen Blick auf ein *Dazwischen* zu eröffnen, von dem Jullien in seinen Methodenreflexionen ausgeht. Denn sie nimmt auf der einen Seite Abschied von der Fixierung auf ein Ziel, das zumindest derzeit in weite Ferne gerückt zu sein scheint und daher ein „wahres“ Leben postuliert, das fast schon transzendent zur konkreten Wirklichkeit erscheinen muss. Auf der anderen Seite ist damit aber auch das bloß individualistische Hygiene-Konzept überwunden, das Jullien mit Blick auf China anempfiehlt und das schon deshalb in der Pandemie nicht verfängt, weil COVID-19 keine Ressource ist, aus der man für seine persönliche Gesundheit Gewinn erzielen könnte.

Bemerkenswerterweise spricht Jullien selbst in einem Interview, das er angesichts der COVID-19-Krise im April 2020 *Le Monde* gegeben hat, von einem „wahren“ Leben, das die Pandemie jetzt als Chance eröffne, wiewohl er die Vorstellung des „wahren“ Lebens bisher immer zurückgewiesen hatte. Er schränkt seine Aussage freilich insofern ein, als das „wahre

<sup>5</sup> Schon am 24. Juli 2020 hatte der Nothilfekoordinator der WHO, Mike Ryan, dieselbe Formulierung gebraucht (WHO 2020b). Vgl. dazu auch den Untertitel von Schaupp/Rückenbauer/Platzer/Kröll 2021: „Leben lernen mit dem Virus“, oder Schües 2020, 39.

Leben“, das er meine, kein „ideales Leben“ sei, sondern eines, das sich gegen das alte, allzu enge wehre und Widerstand leiste gegen „die Resignation und das Erlahmen, die Verfremdung und Verdinglichung des Lebens, die das Leben bedrohen, ohne dass es das Leben selbst bemerkte“ (Jullien 2020a, 28; Übers. R. E.).<sup>6</sup> Ihm schwebt ein „zweites Leben / vie seconde“ vor, in dem man seine eigene Form zu leben effektiver wählen und das Vertrocknete und Illusorische der Vergangenheit ablegen könne.<sup>7</sup> Man werde in der Lage sein, den eigenen Mut und die eigene Freiheit einzusetzen, indem man sich aus dem gewohnten Leben heraushält (vgl. Jullien 2020a, 28).

### Ein „zweites Leben“ oder „Katastrophen-Kommunismus“?

Eine Veränderung des gesellschaftlichen Lebens, allerdings von völlig anderer Natur, verspricht auch Slavoj Žižek, wenn er meint, dass der vorherrschende Kapitalismus durch die Pandemie ein Ende finden werde, da die Katastrophe, die die Pandemie ausgelöst habe, selbst schon aufzeige, dass dieses System nicht krisenresistent und daher falsch sei (vgl. Žižek 2021a, 15). Jedenfalls erhofft er eine Wende, die nicht nur dem ohnehin universalen, sondern auch dem seiner Auffassung nach mittlerweile entstandenen „Corona-Kapitalismus“ (Žižek 2021b, 33) ein Ende bereitet, der es seinerseits erlaubt habe, dass die besonders Reichen selbst aus der Pandemie noch einmal Profit geschlagen hätten. Er erwartet sich eine alternative Gesellschaft mit größeren Durchsetzungsrechten des Staates zugunsten gerechterer Verhältnisse. Dieser „Katastrophen-Kommunismus“ könne das Gegengift zur weiteren Intensivierung des weltweiten Kapitalismus bilden und sei die einzige Alternative zur „Barbarei“ (vgl. Žižek 2021a, 82–83). Žižeks Auffassung ist freilich nicht unwidersprochen geblieben. So meint etwa Byung-Chul Han, dass SARS-CoV-2 den Kapitalismus keinesfalls besiegen könne, sondern statt eines dafür notwendigen starken Wir-Gefühls vor allem Vereinzelung gebracht habe (vgl. Han 2020).

Sowohl Žižeks als auch Julliens Verheißungen klingen meinem Eindruck nach selbst wie Ideale und wie utopische Ziele, die es zu erreichen gilt. Anstelle solcher Euphorie scheint mir der in der Wendung „mit dem Virus leben lernen“ ausgesprochene Lernprozess besser auszudrücken, was es heißt, offen zu sein für das, was es erst zu entwickeln gilt, weil niemand weiß, wie das Leben angesichts der Veränderungen von SARS-CoV-2 genau weitergeht, und weil sich sowohl Immunisierungs- als auch Freiheitsideale, aber auch die Möglichkeiten des individuellen Lebensmanagements

<sup>6</sup> Der ganze Passus lautet: „Or la vraie vie n'est pas une vie idéale ou une autre vie, mais la vie qui résiste à cette vie perdue, fait front contre cette résignation et cet enlèvement, cette aliénation et réification de la vie menaçant la vie, à l'insu même de la vie.“ (Jullien 2020a, 28)

<sup>7</sup> Vgl. auch den Buchtitel *Ein zweites Leben* (Jullien 2020b).

als zu hoch gegriffen erweisen. Denn die Momente des Pathischen und des Verletzlichen gehen der Selbstbestimmung vorher und zeigen, dass Leben nicht nur eine positive Ressource sein kann, sondern auch gefährdet ist (vgl. Gräß-Schmidt 2021, 152). Zumindest ist der Mensch auch in seiner individuellen Lebensgestaltung damit konfrontiert, dass er das „animal in-securum“ bleibt und alle seine Maßnahmen nicht frei sind von Risiko, das er nicht abstreifen kann (vgl. Wust 2020, 40–41). Eine „falsche Sekurität“ (Liebsch 2020, 76) begleitet sowohl das Ideal der Immunität als auch jenes der völligen Selbstbestimmtheit in der hygienischen Sorge um sich selbst.

### *Immunität und Identität*

Christina Schües hat auf einen Sachverhalt hingewiesen, den auch François Jullien in seinen methodischen Überlegungen berührt und der sich aus meiner Sicht in der COVID-19-Krise als besonders virulent herausgestellt hat, nämlich die enge Verbindung von Immunität und Identität (vgl. Schües 2020, 38–39). Identität hat eine gewisse Abgeschlossenheit gegenüber anderen Personen und eine gewisse Unabhängigkeit gegenüber der Außenwelt im Allgemeinen zu ihren Voraussetzungen. Nur in partieller Unabhängigkeit kann es gelingen, zu sich selbst zu finden sowie mit sich selbst ins Reine zu kommen. Zu Recht weist Jullien darauf hin, dass solche Identitätsbildung neben dem Aufweis von Unterschieden – denn Identität und Unterschied seien miteinander verschwistert (vgl. Jullien 2012, 24) – Veränderung verhindere, weil sie Identifikationsmerkmale und Anhaltspunkte festschreibe. Umgekehrt führt Identitätsverlust zu Unsicherheiten und zwingt dazu, Außen- und Innenbezüge neu zu bestimmen, was unangenehm und zugleich herausfordernd ist sowie mehr oder weniger fest gefügte Ordnungen stört.

### **Wenn Immunität Identität stützt, dann bricht fehlende Immunität eigene Identität auf.**

Gesteigerte Immunität im medizinischen Sinn verleiht in der COVID-19-Krise zwar höhere Sicherheit SARS-CoV-2 gegenüber. Allerdings besteht bislang keine volle Immunität durch Impfung und ist auch nicht so bald zu erwarten, da selbst Geimpfte dem Risiko ausgesetzt sind, nicht nur Überträger und Überträgerinnen zu sein, sondern sich auch selbst zu infizieren. Sofern es stimmt, dass Immunität Identität stützt, bricht fehlende Immunität eigene Identität auf und zwingt zu ihrer Änderung und Fort-

bestimmung. Auch hier hat COVID-19 dazu beigetragen, Identitäten weiterzuentwickeln, nicht selten sogar krisenhaft – individuell wie kollektiv. Es hat sich aber auch gezeigt, dass der Druck auf vermeintlich sichere Identitätskonzepte nicht notwendigerweise dazu führen muss, dass Identitäten fluide werden, sondern dass an deren Stelle Identitätsverfestigungen Platz greifen. Nicht von ungefähr hat der Streit um die Impfung gegen SARS-CoV-2, also um Immunisierungsversuche, dazu geführt, dass Identitätssicherheit nicht durch Impfungen, sondern gerade in deren Verweigerung gesucht wurde. Einerseits hat die Leugnung des Virus und andererseits die Dämonisierung der Immunisierung durch Impfung dazu geführt, dass Verschwörungstheorien entstanden sind, die ihrerseits Identifizierung erlauben, auch wenn sie zumeist mit nicht nachvollziehbaren Irrationalismen einhergehen.<sup>8</sup>

Damit ergibt sich die paradoxe Situation, dass Immunisierung, solange sie nicht uneingeschränkt gelingt, sogar auf der Seite der Geimpften oder Impfwilligen mitunter Identitätsbrüche nach sich zieht und nicht immer persönliche Konsolidierung fördert, obwohl Immunität eigentlich gesteigerte Identität verheißt. Zugleich möchten viele – wie gesagt – ihre Identität behalten oder sogar steigern, indem sie sich von Versuchen, Immunisierung durch Impfung zu erlangen, diametral absetzen. In jedem Fall lassen Immunisierungsfragen paradoxe Identitätskonzeptionen laut und virulent werden, versetzen also abermals in eine Atopie, die zwingt, nach neuen Lösungen erst zu suchen. Besonders die Impfproteste und Demonstrationen gegen eine Impfpflicht sprechen diesbezüglich eine deutliche Sprache, nicht nur, weil dort eine Minderheit gegen die Mehrheit aufbegehrt, sondern auch, weil sie den Anspruch artikuliert, auf ihre eigene Weise und gegen den Mainstream Identität finden zu wollen.

### *Wahrheits- und Normendiskurse*

Nach Jullien soll nicht das Leben der Wahrheit, sondern die Wahrheit dem Leben dienen (vgl. Jullien 2019b, 89–92). Er meint damit, dass sich das Leben weder an objektiven Wahrheiten noch an allgemeinen ethischen Normen orientieren soll, sondern dass jeder Mensch aus seinem Leben die für ihn stimmige Wahrheit generieren müsse, sodass schließlich „eine Moral aus sich selbst hervorgehen“ (Jullien 2019b, 110–111) könne. Das gesellschaftliche Ringen um valide Beschreibungen von SARS-CoV-2, seine Gefahren und Bedrohungen, aber auch die Chancen, es einzudämmen, zeigen, dass diese Wahrheitssuche nicht nur der Medizin, sondern auch dem Leben

<sup>8</sup> Vgl. zu den Ausprägungen und Formen, die solche Identifizierungsversuche annehmen können, beispielsweise das 11. Kapitel des Tätigkeitsberichts 2020 der österreichischen Bundesstelle für Sektenfragen an das Bundeskanzleramt (Bundesstelle für Sektenfragen 2021, 83–90).

dient, allerdings in einem anderen Sinn, als es Jullien insinuiert. Denn es geht dabei nicht um die Überwindung von Objektivität und die Indienstnahme von subjektiver Wahrheit für das eigene Leben, sondern um allgemeingültige Aussagen, die für das Leben vieler Einzelner von Nutzen sein können, ohne dass deren individuelle Lebensform näher in Betracht gezogen würde. Hier dient eine möglichst objektive Wahrheit, insofern eine solche überhaupt zu erreichen ist, der Bewahrung und dem Schutz von Leben, auch des subjektiven. Freilich stoßen Normen, die auf Ergebnisse virologischer oder epidemiologischer Forschung aufbauen und die gesundheitspolitisch durchgesetzt werden, dabei immer wieder auf Widerstand, weil Menschen sie nicht als für sich selbst förderlich erfahren oder gelten lassen wollen. Lockdowns, Impfeempfehlungen oder Kontaktbeschränkungen, die sich medizinische Einsichten zunutze machen, haben sich zweifelsohne als hilfreich und lebensfördernd erwiesen. Doch wenn etwa in Krankenhäusern strikte Besuchsregeln gelten, die zwar das Infektionsgeschehen eindämmen können, aber den direkten Kontakt zu Verwandten und Bekannten untersagen, oder wenn schwer Kranke allein sterben müssen und sich die Angehörigen nicht verabschieden dürfen, kommt unweigerlich die Frage auf, ob nun die Wahrheit dem persönlichen Leben wirklich diene oder das Leben zugunsten einer allgemeinen Wahrheit unzulässig eingeschränkt und Rechte in unverantwortlicher Weise verletzt würden.

### Die Suche nach „Gemeinsamkeiten des Verstehbaren“

Auch hier treffen differierende Auffassungen aufeinander, ohne dass eine rationale Vermittlung absehbar wäre, schon für Einzelne nicht, die oft beides für notwendig halten, geschweige denn gesamtgesellschaftlich. Wieder ist man auf ein *Dazwischen* verwiesen, das sich Ausgleichen oder Kompromissen versperrt, weil auch diese unzureichend blieben, insofern sie nach wie vor auf einer Logik der Abgrenzung fußen. Gesucht sind kreative und lebensdienliche Einsichten, die der Phase des individuellen, gesamtgesellschaftlichen oder gar globalen Suchens ein Ende bereiten könnten.

Es genügt nicht, philosophisch „eine metastufige Orientierung über die eigene Orientierungslosigkeit“ (Lauer/Mitscherlich-Schönherr/Mukerji/Wenzel 2021, 30) anzustreben, wie dies David Lauer vorschlägt, weil er meint, Philosophie könne in der derzeitigen Situation ohnehin keine Orientierung bieten. Doch auch das Unterfangen, möglichst alle von medizinischen Einsichten zu überzeugen, verspricht keinen Erfolg, weil viele wohl auch in Zukunft die Bedeutung hoher Impfzraten nicht einsehen werden.

Zudem reicht es nicht aus, sich auf individuelle Maßnahmen eigener Lebenshygiene zurückzuziehen, weil die Gefahr, dabei ums Leben zu kommen, zu hoch ist. Soll man also auf die bewusste Inszenierung von Alteritätsdiskursen setzen und den „Abstand wirken lassen“ (Jullien 2012, 31), wie Jullien das wenigstens in seinen allgemeinen methodischen Überlegungen vorschlägt? Die Situation bleibt aporetisch, und man kann mit Jullien nur darauf setzen, dass jenseits von Argumentationen, die bloß Haltungen fixieren, „*Gemeinsamkeiten des Verstehbaren*“ (Jullien 2014, 61 und 64; Hervorh. im Orig.) gefunden werden können, die verhindern, dass man nur auf der einen oder der anderen Seite stehen muss. Damit gäbe es zwar kein „lachendes Jenseits der Unsicherheit“ (Bahr 2020), in dem jedes Risiko überwunden wäre – auch nicht im religiösen Sinn –, aber das Vertrauen darauf, dass das Aufgeben der vermeintlich sicheren eigenen Position Bewegung in die verfahrenere Situation mit ihren verhärteten Gegensätzen bringt.

## 5 Fazit

Wie die drei Sondierungsversuche gezeigt haben, besteht die Problematik des Hygiene-Konzeptes von Jullien darin, dass es – neben der Frage, ob heutige chinesische Medizin wirklich noch so vorgehe, wie es antike Theoretiker anempfehlen – zwei Probleme außer Acht lässt, die gerade in der gegenwärtigen Situation der COVID-19-Pandemie in den Vordergrund drängen. Auf der einen Seite favorisiert Jullien gegen seinen eigenen Anspruch, beide Bereiche miteinander in ein Spannungsverhältnis zu bringen, vor allem die von ihm vorgestellte Position einer individuellen Hygiene, die dem westlichen Gesundheitsideal gegenüber – sofern seine diesbezüglichen Ausführungen überhaupt korrekt sind – vorzuziehen sei. Die zweite Schwierigkeit besteht darin, dass die chinesische Weise einer hygienischen Lebensausrichtung, wie Jullien sie propagiert, der zeitlichen Dringlichkeit des Pandemie-Problems entgegensteht. Zudem ist es in der derzeitigen Situation nur schwer möglich, darauf zu warten, bis sich durch die Inszenierung dessen, was er den *Abstand* zwischen beiden Bereichen nennt, und durch die Konfrontation von Alteritäten in medizinischer und philosophischer Reflexion ein neues Denken ergibt, das wirksame Maßnahmen gegen SARS-CoV-2 hervorbringt. Jullien selbst hat ja gemeint, dass die gegenwärtige COVID-19-Krise ein Nachdenken, wie das Leben *nachher* aussehen soll, auslöse, aber nur wenig dazu gesagt, wie die Krise hier und jetzt zu

bewältigen sei. Er regt an, eine gleichsam *desinfizierte Gesellschaft* zu denken, nicht aber darüber zu reflektieren, wie man zu einer solchen kommen könnte, zumal sie sich offenbar nicht so bald von selbst einstellen wird. Durch die Überlegungen wurden auch die Aporien sichtbar, die die gegenwärtige COVID-19-Krise zutage fördert und die für das weitere medizinische und politische Vorgehen mitbestimmend sind. Was Jullien einerseits für das aus seiner Sicht zielgerichtete, einer Idealvorstellung naheifernde und auf Identität bedachte Bemühen in Europa herausgearbeitet und was er andererseits als chinesische Eigenart einer auf Individualität bedachten Hygiene vorgestellt hat, tritt in der COVID-19-Krise gebündelt sowie zeitgleich auf und führt zu, wie es scheint, unvermittelbaren Positionen in der Gesellschaft. Aus meiner Sicht wird es dennoch nicht reichen, Wirksamkeit allein in Einzelsituationen zu denken und deren Potential auszuschöpfen, indem man fragt, wie man günstige Aspekte reifen lassen könne, und darüber hinaus auf „stille Wandlungen“ (Jullien 2019a, 43) hofft. Es wird auch darauf ankommen, sich die von Jullien als westlich apostrophierte Abfolge von Theorie und Modell auf der einen und Praxis und Anwendung auf der anderen Seite zunutze zu machen, zumal Modelle für den demokratischen Diskurs nicht dispensiert werden können, wie Jullien zugesteht (vgl. Jullien 2019a, 43–44), und, wie mir scheint, auch für medizinischen Erfolg nicht ohne Belang sind. Solange die *desinfizierte Gesellschaft* illusorisch bleibt, wir also „mit dem Virus leben lernen“ müssen und die Pandemie sich immer noch in Wellen hochschaukelt, kann man sich weder leisten, die beiden Auffassungen bloß atopisch gegeneinanderzustellen, noch einfach auf private Ressourcen zu zählen und auf das Verschwinden des Virus zu warten. Auf das Ende der Pandemie kann man nur hoffen, ohne dabei zu vergessen, währenddessen das Nötige dafür zu tun.

## Literatur

- Agamben, Giorgio (2020), *L'invenzione di un'epidemia*, Quodlibet, 26. Februar 2020. <https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-l-invenzione-di-un-epidemia> [27.01.2022].
- Bahr, Petra (2020), *Woran glauben wir jetzt?*, *Die Zeit*, Nr. 24, 5. Juni 2020. <https://www.zeit.de/2020/24/glaubenskrise-religion-coronavirus-polizeigewalt-anschlaege> [26.07.2021].
- Bayerisches Landesamt für Gesundheit und Lebensmittelsicherheit (2019), *Hygiene*. <https://www.lgl.bayern.de/gesundheits/hygiene/index.htm> [23.11.2021].
- Bundesstelle für Sektenfragen (2021), *Tätigkeitsbericht 2020. Bericht der Bundesstelle für Sektenfragen an das Bundeskanzleramt. Berichtszeitraum: 2020, Wien 2021*. [https://www.parlament.gv.at/PAKT/VHG/XXVII/III/III\\_00457/imfname\\_1006989.pdf](https://www.parlament.gv.at/PAKT/VHG/XXVII/III/III_00457/imfname_1006989.pdf) [23.11.2021].
- Canguilhem, Georges (2013a), *Der Naturbegriff in der medizinischen Theorie und Praxis*, in: ders., *Schriften zur Medizin. Mit einem Nachwort v. Michael Hagner*, Zürich: diaphanes, 13–27.
- Canguilhem, Georges (2013b), *Gesundheit: Alltagsbegriff und philosophische Frage*, in: ders., *Schriften zur Medizin. Mit einem Nachwort v. Michael Hagner*, Zürich: diaphanes, 43–61.
- Canguilhem, Georges (2013c), *Das Problem der Regulation im Organismus und in der Gesellschaft*, in: ders., *Schriften zur Medizin. Mit einem Nachwort v. Michael Hagner*, Zürich: diaphanes, 91–113.
- De Boever, Arne (2020), *François Jullien's Unexceptional Thought. A Critical Introduction*, London: Rowman & Littlefield (Global Aesthetic Research).
- Foucault, Michel (1974), *Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften*. Aus d. Franz. v. Ulrich Köppen, Frankfurt a. M.: Suhrkamp (stw 96).
- Gräß-Schmidt, Elisabeth (2021), *Der vulnerable Mensch. Menschsein zwischen Autonomie und Angewiesenheit*, *Zeitschrift für medizinische Ethik* 67, 145–160.
- Han, Byung-Chul (2010), *Müdigkeitsgesellschaft*, Berlin: Matthes & Seitz.
- Han, Byung-Chul (2020), *Wir dürfen die Vernunft nicht dem Virus überlassen. Warum sind asiatische Länder uns in der Virusbekämpfung überlegen?*, *Die Welt*, 23. März 2020. [https://www.welt.de/print/die\\_welt/kultur/article206732493/Wir-duerfen-die-Vernunft-nicht-dem-Virus-ueberlassen.html](https://www.welt.de/print/die_welt/kultur/article206732493/Wir-duerfen-die-Vernunft-nicht-dem-Virus-ueberlassen.html) [16.03.2022].
- Heidegger, Martin (1977), *Sein und Zeit*, Frankfurt a. M.: Klostermann (Gesamtausgabe 2).
- Huth, Martin (2020), *Vulnerabel-sein und -werden: Die Covid-19-Pandemie im Lichte einer Phänomenologie der Vulnerabilität*, *Journal Phänomenologie* 54, 8–27.
- Jullien, François (2006), *Sein Leben nähren. Abseits vom Glück*. Aus d. Franz. v. Ronald Voullié, Berlin: Merve.
- Jullien, François (2012), *Philosophie des Lebens*. Aus d. Franz. v. Erwin Steinbach, Wien: Passagen.

- Jullien, François (2014), *Der Weg zum Anderen. Alterität im Zeitalter der Globalisierung*. Aus d. Franz. v. Christian Leitner, Wien: Passagen.
- Jullien, François (2019a), „Ich habe Chinesisch gelernt, um besser Platon lesen zu können.“ Interview mit Maja Beckers, *Hohe Luft* Nr. 5, 39–45.
- Jullien, François (2019b), *Ressourcen des Christentums. Zugänglich auch ohne Glaubensbekenntnis*. Aus d. Franz. v. Erwin Landrichter, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Jullien, François (2020a), „Cette crise peut nous permettre d’accéder à la vraie vie“, *Le Monde*, 17. April 2020, 28.
- Jullien, François (2020b), *Ein zweites Leben*. Aus d. Franz. v. Christian Leitner, Wien: Passagen.
- Krüger, Karen (2022), *Der Fall Agamben*, *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 17. Januar 2022. <https://www.faz.net/aktuell/feuilleton/debatten/der-fall-giorgio-agamben-17731433.html> [26.01.2022].
- Lauer, David / Mitscherlich-Schönherr, Olivia / Mukerji, Nikil / Wenzel, Uwe Justus (2021), *Was macht die Corona-Krise für die Philosophie so interessant?*, *Information Philosophie* 49, 2, 26–37.
- Levinas, Emmanuel (1998), *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*. Übers. v. Thomas Wiemer, Freiburg i. Br.: Alber, 3. Aufl. (Studienausgabe).
- Liebsch, Burkhard (2020), *Soziales Leben und massenhafter Tod. Naturgeschichte, historisches Gedächtnis und menschliche Sterblichkeit*, *Journal Phänomenologie* 54, 66–79.
- Neumann, Peter (2022), *Wir hätten da noch Fragen*, *Die Zeit*, Nr. 7, 10. Februar 2022, 57.
- Ricœur, Paul (1990), *Soi-même comme un autre*, Paris: Éditions du Seuil.
- Ricœur, Paul (1996), *Das Selbst als ein Anderer*. Aus d. Franz. v. Jean Greisch in Zusammenarbeit mit Thomas Bedorf und Birgit Schaaff, München: Fink (Übergänge 26).
- Ricœur, Paul (2015), *Anders. Eine Lektüre von Jenseits des Seins und anders als Sein geschieht von Emmanuel Levinas*. Hgg. und aus d. Franz. übers. v. Marco Gutjahr. Mit einem Nachwort v. Burkhard Liebsch, Wien: Turia + Kant.
- Schaupp, Walter / Ruckenbauer, Hans-Walter / Platzer, Johann / Kröll, Wolfgang (2021), *Die Corona-Pandemie II. Leben mit dem Virus*, Baden-Baden: Nomos (Bioethik in Wissenschaft und Gesellschaft 12).
- Schües, Christina (2020), *Corona-Notstand. Immunität und Verletzlichkeit: Über das Verhältnis zweier Paradigmen*, *Journal Phänomenologie* 54, 35–48.
- Spahn, Jens (2021), „Wir werden lernen müssen, mit diesem Virus zu leben.“, *ZEIT ONLINE*, 26. Februar 2021. <https://www.zeit.de/wissen/gesundheit/2021-02/jens-spahn-coronavirus-neuinfektionen-impfung-schnelltests-alltag> [06.08.2021].
- WHO (2020a), *Verfassung der Weltgesundheitsorganisation 1946*. In der Fassung vom 6. Juli 2020. [https://fedlex.data.admin.ch/filestore/fedlex.data.admin.ch/eli/cc/1948/1015\\_1002\\_976/20200706/de/pdf-a/fedlex-data-admin-ch-eli-cc-1948-1015\\_1002\\_976-20200706-de-pdf-a.pdf](https://fedlex.data.admin.ch/filestore/fedlex.data.admin.ch/eli/cc/1948/1015_1002_976/20200706/de/pdf-a/fedlex-data-admin-ch-eli-cc-1948-1015_1002_976-20200706-de-pdf-a.pdf) [10.11.2021].
- WHO (2020b), *Welt muss noch länger mit dem Virus leben*, *ORF.at*, 24. Juli 2020. <https://orf.at/stories/3174787/> [23.11.2021].

Wust, Peter (2020), Ungewißheit und Wagnis. Neu hg. im Auftrag der Peter-Wust-Gesellschaft von Werner Schüßler und F. Werner Veauthier. Einleitung und Anmerkungen von Werner Schüßler, Berlin: LIT, 5. Aufl. (Edition Peter Wust 1).

Žižek, Slavoj (2021a), Pandemie! COVID-19 erschüttert die Welt. Aus d. Engl. v. Aaron Zielinski, Wien: Passagen.

Žižek, Slavoj (2021b), Pandemie! II. Chronik einer verlorenen Zeit. Aus d. Engl. v. Andreas Pöschl, Wien: Passagen.

Canan Bayram und Elif Medeni

# Und plötzlich waren sie weg!

Exklusionsmechanismen aus Moscheen im Zuge der Covid-19-Pandemie

ABSTRACT 

Der Beitrag beschäftigt sich mit den Folgen der Covid-19-Pandemie für das muslimische Gemeindeleben in Österreich. Es wird untersucht, wie die Islamische Glaubensgemeinschaft auf die Pandemie reagierte und das Gemeindeleben gestaltet wurde. Muslimische Frauen, ein unverzichtbarer Teil des Gemeindelebens, waren während dieser Zeit weniger sichtbar. Aus diesem Grund wird ein besonderes Augenmerk auf die Rolle von muslimischen Frauen im Gemeindeleben gerichtet und untersucht, inwiefern während der Pandemie ein Gender Gap entstanden ist. Ob die Pandemie als Chance genutzt werden kann, um muslimisches Gemeindeleben inklusiver zu gestalten, wird abschließend diskutiert.

*Suddenly gone! Mechanisms of exclusion from mosques during the Covid-19 pandemic*

*This article examines the consequences of the Covid-19 outbreak for Muslim communities in Austria. It looks at how the Islamic Faith Community has responded to the pandemic and how community life has been affected by it. Muslim women are a pillar of the community but during the pandemic they receded into increased invisibility. Based on this observation, the article focuses on the role Muslim women play in community life in particular and sets out to determine the extent to which a gender gap has emerged during the pandemic. Finally, the question will be discussed whether the experiences of the pandemic can offer an opportunity to make Muslim community life more inclusive.*

| BIOGRAPHIES

Mag. [Canan Bayram](#) ist Mitarbeiterin am Institut Islamische Religion der KPH Wien/Krems.

ORCID  0000-0003-3748-6350

E-Mail: [canan.bayram\(at\)kphvie.ac.at](mailto:canan.bayram@kphvie.ac.at)

[Elif Medeni](#), MEd ist Mitarbeiterin am Institut Islamische Religion der KPH Wien/Krems.

ORCID  0000-0002-8215-995X

E-Mail: [elif.medeni\(at\)kphvie.ac.at](mailto:elif.medeni@kphvie.ac.at)

| KEY WORDS

Covid-19-Pandemie; Exklusionserfahrungen; Gender und Islam; Moscheen und Gemeindeleben; muslimische Frauen in Moscheen

## 1 Einleitung

Während der weltweiten Covid-19-Pandemie erlebten Religionsgesellschaften erstmals den Ausfall besonderer gemeinschaftlicher Gottesdienste, wie etwa der Sonntagsmessen in den Kirchen, des Schabbat in den Synagogen und der gemeinschaftlich verrichteten Freitags- und Festgebete in den Moscheen. Für die Angehörigen aller Religionen hatten das Verbot des Zugangs zu den Gotteshäusern sowie das Aussetzen der Gottesdienste und anderer seelsorgerischer Angebote gravierende psychosoziale und emotionale Folgen.

Es hat sich gezeigt, dass gesellschaftlich ohnehin schon benachteiligte Personengruppen von den Folgen der Pandemie weitaus stärker betroffen waren als andere (vgl. Europäische Kommission 2021, 3). Auf verschiedenen Ebenen ist dabei auch die bestehende Schere von Ungleichheit und Ungerechtigkeit zwischen den Geschlechtern weiter auseinandergegangen. So waren Frauen in dieser Zeit im Vergleich zu Männern oftmals Mehrfachbelastungen ausgesetzt, etwa durch Kinderbetreuung, Familien- und Krankenpflege sowie Berufstätigkeit im Home-Office (vgl. Zartler et al. 2021, 20; Kasper 2021). Das führte dazu, dass sich Frauen aus verschiedenen sozialen und/oder spirituellen Kontexten (un)freiwillig zurückgezogen haben (vgl. Schneider 2020). Die Frage, ob die Pandemie ‚ein Geschlecht hat‘, insofern sie Frauen meist härter trifft als Männer, wurde und wird in der Öffentlichkeit diskutiert. Dabei wird auch eruiert, ob die Pandemie eher zu einer aktiven bzw. systemischen Exklusion von Frauen oder vielmehr zu ihrer passiven Isolation geführt hat.

Dieser Artikel richtet seinen Fokus auf das muslimische Gemeindeleben in Österreich und untersucht zunächst, wie die Islamische Glaubensgemeinschaft in Österreich (IGGÖ), die offizielle Vertretung der Muslim:innen, auf die Pandemie reagiert hat. Da Moscheen in nicht mehrheitlich muslimischen Gesellschaften auch ein wichtiges Zentrum des sozialen Lebens darstellen (vgl. Orning 2006; Ceylan 2006; Halm et al. 2012), ist anzunehmen, dass das Aussetzen des Moscheebesuchs für die Gemeindemitglieder nicht nur spirituelle, sondern auch wichtige psychosoziale Folgen hatte (vgl. Akademie Islam in Wissenschaft und Gesellschaft 2020). Damit gehen im Speziellen die Fragen einher, inwieweit sich während der Pandemie in den muslimischen Gemeinden ein Gender-Gap aufgetan hat bzw. sich bereits vorhandene Diskrepanzen zwischen weiblicher und männlicher Präsenz und Aktivität in den Moscheen weiter verschärft haben. Diese beiden Fragen gilt es im Folgenden zu beleuchten.

Da es zum Verhältnis von muslimischem Leben und Pandemie in Österreich bisher noch keine empirischen Forschungen gibt, wird hier explorativ anhand von Experteninterviews mit Funktionär:innen der IGGÖ sowie mithilfe von Leitfadeninterviews mit aktiven Moscheemitgliedern eruiert, inwieweit die Pandemie das muslimische Gemeindeleben beeinflusst hat.<sup>1</sup> Folgende zentrale Themengebiete haben die Datenerhebung geleitet:

- die Reaktionen der IGGÖ bzw. der Moscheegemeinden auf die Pandemie;
- theologische Debatten und Fragestellungen rund um die Pandemie;
- Strategien bei der Schließung (Lockdown) und der Wiedereröffnung von Moscheen;
- allgemeine Folgen des Ausfalls von gemeinschaftlichen Gottesdiensten;
- die emotionale Befindlichkeit und die private Situation von Gemeindemitgliedern rund um die Pandemie;
- die Präsenz von Frauen vor und während der Pandemie.

Im Artikel werden zunächst kurz die Stellung und die Funktion von Moscheen dargestellt, anschließend wird der Fachdiskurs rund um das Thema muslimische Frauen und ihre Präsenz in Moscheegemeinden skizziert. Daraufhin werden die Methoden der Erhebung dargelegt und die Kategorien präsentiert, die sich aus den Analysen ergeben haben. Im Ausblick werden Schlussfolgerungen gezogen sowie Empfehlungen für die Gestaltung des muslimischen Gemeindelebens und für weitere Forschungen gegeben.

## 2 Moscheen in Österreich und ihre Mehrfachfunktion

Im Zuge der Institutionalisierung von muslimischen Religionsgesellschaften in Europa hat sich die Bedeutung der Moschee gewandelt. In Einwanderungsgesellschaften sind Moscheen weitaus mehr als nur Orte, an denen rituelle Pflichtgebete verrichtet werden (vgl. Abdel-Rahman 2011, 95; Halm et al. 2012). Vielmehr haben sie den Charakter von Gemeinschaftszentren, in denen neben den rituellen Gebeten verschiedenste Aktivitäten stattfinden. Diese haben sich im Laufe der Zeit auf gesellschaftliche, sportliche und diverse andere Bereiche wie etwa Frauen- und Jugendarbeit ausgeweitet. Ayşe Almıla Akca resümiert hierzu, dass sich aus einst provisorischen Gebetsräumen mit der Zeit multifunktionale Zentren entwickelt

<sup>1</sup> Über Interviews hinaus wurden diverse Artefakte in die Analysen mit einbezogen (vgl. unten Abschnitt 4).

haben (vgl. Akca 2020, 211). Laut Angaben der IGGÖ gibt es in Österreich ca. 400 muslimische Gemeinden (vgl. Bauer/Mattes 2021, 38). Während einige der Muslim:innen nur zu Fest- und Freitagsgebeten die Moscheen aufsuchen, ist die Moschee für andere ein unverzichtbarer sozialer Raum (vgl. Ceylan 2006, 123–124). Veronika Rückamp bemerkt, dass Moscheen aufgefordert sind, die vielfältigen und sich wandelnden Erwartungen, die an sie innermuslimisch wie auch gesamtgesellschaftlich gestellt werden, auszubalancieren (vgl. Rückamp 2021, 335).

### Moscheen sind mehr als Orte, an denen rituelle Pflichtgebete verrichtet werden.

Muslimische Gemeinden sind im Zuge der Integrationsdebatten zu unverzichtbaren Kooperationspartnern von staatlichen und lokalen Organisationen geworden. Hierbei zählen Frauen zu den wichtigsten Protagonist:innen. Lisa J. Abid spricht in diesem Kontext von „Frauen als Integrationsmultiplikatorinnen in Moscheegemeinden“ (Abid 2011, 105), die neben ihren klassischen Aufgabenbereichen auch Kontakte in das nachbarschaftliche Umfeld herstellen. Sie leisten wichtige Integrationsarbeit, die sowohl nach innen als auch nach außen wirkt. Demnach stoßen Frauen systemrelevante Veränderungen an und sind unverzichtbare Katalysatorinnen im Gemeindeleben.

### 3 Frauen in Moscheen und Gemeinden

Wegen des defizitären empirischen Kenntnisstandes über das muslimische Gemeindeleben im Allgemeinen sowie über die Rolle und Partizipation von Frauen in österreichischen Moscheen im Speziellen werden im Folgenden u. a. auch Studien aus Deutschland und dem angloamerikanischen Raum herangezogen. Die Rolle muslimischer Frauen im Transformationsprozess von Moscheen wurde in verschiedenen Studien behandelt. Während im deutschsprachigen Raum bereits seit den 1990er Jahren dem Engagement von Musliminnen im Kontext ihrer Gemeinden Aufmerksamkeit geschenkt wurde (vgl. Jonker 1999; Karakaşoğlu-Aydın 1998; Karakaşoğlu-Aydın/Öztürk 2007; Boos-Nünning/Karakaşoğlu 2005), verschob sich das Forschungsinteresse spätestens seit den letzten zwei Dekaden auf die Lebenswelten von Musliminnen und ihre Rolle als religiöse Autoritäten (vgl. Nökel 1999; Nökel 2002; Jonker 2003). Gerdien Jonker sieht die weiblichen

Mitglieder der Moscheen als dessen dynamischen Teil an (vgl. Jonker 1999, 122), während Sigrid Nökel die Lebenswelten von muslimischen Frauen aus Migrantenfamilien der zweiten und dritten Generation untersucht und diese als „Neo-Muslimas“ bezeichnet (Nökel 1999, 125–129). Ähnlich wie Saba Mahmood mit ihrem Konzept der *pious women* (vgl. Mahmood 2005) forschte Nökel hier zu gut ausgebildeten, gesellschaftlich aktiven und praktizierenden Musliminnen in Europa, die Religion in ihren Alltag integrieren. Die späteren empirischen Forschungen von Jeanette S. Jouili und Schirin Amir-Moazami stellen die sogenannten *pious Muslim women* in Europa diesmal als starke transformierende Kraft im Bereich der religiösen Bildung dar (vgl. Jouili/Amir-Moazami 2006, 618–619). Die beiden Autorinnen argumentieren, dass die weibliche Trägerschaft und Vermittlung von religiösem Wissen einen Wandel in den muslimischen Gemeinschaften bewirkt (vgl. Jouili/Amir-Moazami 2006, 637–638). Muslimische Frauen gewinnen demnach an religiöser Autorität und stoßen durch ihre spezifischen Anforderungen und Impulse neue religiöse Diskussionen an (vgl. Bano/Kalmbach 2012, ix–xi; Beilschmidt 2017).<sup>2</sup>

## Der Diskurs um Musliminnen und ihre religiöse Autorität

Neben dem Diskurs um Musliminnen und ihre religiöse Autorität ist spätestens seit Amina Waduds öffentlicher Leitung eines Freitagsgebets im Jahre 2005 eine Diskussion über die Leitung öffentlicher Gebete durch Frauen entstanden. Diese Debatte um Imaminnen<sup>3</sup> stellt laut Akca nicht das zentrale Anliegen der muslimischen Frauen dar. Vielmehr scheint diese Fragestellung von außen an sie herangetragen worden zu sein, geht es doch den Frauen in der Regel eher um die Teilnahme an allen öffentlichen Gebeten, um adäquate Räumlichkeiten sowie um ein Studium religiöser Lehre (vgl. Akca 2020, 241–248). Die Frage nach religiöser Autorität ist Akca zufolge bedeutender als die nach der symbolischen Autorität, die der Imam während der Gebetsleitung innehat. In anderen Kontexten haben sich bezüglich der Funktion von Frauen in Gemeinden Bezeichnungen wie *muršida*, *šayha* und *vaize* etabliert, die bis auf die Gebetsleitung alle Funktionen eines Imams umfassen. Kalmbach spricht in diesem Kontext von einer „limited female authority“ (Bano/Kalmbach 2012, 49). Akca hingegen bezeichnet die Lesart Kalmbachs „als spezifisch feministische Kritik an der islamischen Tradition“ (Akca 2020, 241) und führt weiter aus:

<sup>2</sup> Eine Fortführung der Diskussionen zu weiblichen Autoritäten u. a. im Kontext von Moscheen und Gemeinden findet sich bei Masoode Bano und Hilary Kalmbach (2012). Darin werden theologische und systemrelevante Wirkungen untersucht, die Musliminnen als religiöse Autoritäten in ihren Gemeinden auslösen. Für eine detaillierte Diskussion islamischer Quellen zur Frage der religiösen Autorität von Frauen siehe Doris Decker (2014).

<sup>3</sup> In Deutschland bezeichnen sich einige wenige Frauen wie bspw. Halima Krausen und Rabeya Müller als Imaminnen.

*„So zeigt sich, dass die weibliche Gebetsleitung, die durch den Begriff Imamin in den öffentlichen Debatten um Frauen in der Moschee prominent in den Vordergrund gerückt wird, neben der Wissensaneignung, -deutung und der damit verbundenen religiösen Autorität verblasst. Im Wesentlichen beruht die Forderung nach weiblicher Gebetsleitung in Moscheen auf der Parallelisierung der islamischen Gebetsleitung mit der christlichen Gottesdienstleitung. Dabei geht diese Gleichsetzung sowohl an den Herausforderungen in Moscheen als auch an praktischen Fragen der Geschlechtergerechtigkeit vorbei.“ (Akca 2020, 248)*

Eine weitere Forderung, die von Frauen an muslimische Gemeinden gestellt wird, ist die nach ihrer sichtbaren Vertretung und aktiven Mitwirkung in Entscheidungspositionen. Raida Chbib bemerkt diesbezüglich, dass im Widerspruch zu dem großen Einsatz, den Frauen in Moscheegemeinden leisten, ihre Sichtbarkeit bei den gemeinschaftlichen Gebeten und in Entscheidungs- und Führungspositionen eher gering ist (vgl. Chbib 2010). Annett Abdel-Rahman erklärt dies damit, dass Aktivitäten in den Gemeinden größtenteils auf genderbinäre Weise verlaufen (vgl. Abdel-Rahman 2011, 102). Theresa Beilschmidt führt diesen Gedanken weiter aus und betont wiederum, dass Frauen in Moscheegemeinden trotz geringer Partizipation auf der Führungsebene doch eine bedeutende Rolle einnehmen und ihre Stellung daher keinesfalls als reduziert gesehen werden darf:

*„Den Islam als eine ‚Religion der Männer‘ zu bezeichnen, nur weil die Männer aufgrund der zum Christentum unterschiedlichen Geschlechterverteilung sichtbarer sind, trifft also nicht den Kern des Gemeindelebens. [...] Auch ich konnte beobachten, dass weibliche Gemeindemitglieder durch vermeintlich profane Praktiken als religiöse Subjekte Bedeutung erlangten.“ (Beilschmidt 2015, 133; 136)*

Aktuelle innerislamische Debatten beschäftigen sich vor allem mit der Frage des Raumes und den Ausgrenzungserfahrungen von Frauen. Den Frauen, die sich meist unreflektiert oder aus kulturellen Gründen in getrennten Räumen bewegen, steht mittlerweile eine jüngere Generation von Frauen gegenüber, die diese Denk- und Verhaltensstrukturen kritisieren (vgl. Horsch/Kisi 2019, 267). Eine Folge dieser Entwicklung ist eine kritische Auseinandersetzung von Musliminnen mit vorhandenen – teilweise patriarchal geprägten – Strukturen in Moscheen. In ihrer jüngsten Studie hält Rückamp diesbezüglich Folgendes fest:

„Während ich bei den Männern eine sehr pragmatische Herangehensweise beobachten konnte, die vor allem auf die Pflichterfüllung ausgerichtet ist, spielen bei den Frauen stärker tradierte Verhaltensmuster und räumliche Faktoren eine Rolle dafür, ob sie die Moschee für das Gebet aufsuchen. Diese Faktoren werden allerdings mit dem Generationenwechsel und durch das Aufeinandertreffen von Frauen aus unterschiedlichen Herkunftsländern zunehmend in Frage gestellt.“ (Rückamp 2021, 341)

4 Zwar gibt es für Frauen keine theologische Beschränkung, Moscheen zu besuchen und an den dortigen Gemeinschaftsgebeten teilzunehmen, doch existieren kulturell gefärbte religiöse Interpretationen, die Frauen empfehlen, gottesdienstliche Handlungen im Privaten auszuführen. Als Argument für eine Beschränkung des Zugangs von Frauen zur Moschee wird seitens konservativer Kreise oft auf eine bestimmte Prophetenüberlieferung (Hadith) Bezug genommen, in der es heißt: „It is more excellent for a woman to pray in her house than in her courtyard, and more excellent for her to pray in her private chamber than in her house“ (Sunan Abī Dāwūd, Kapitel 2, Hadith Nr. 180). Dagegen gibt es unzählige Hadithe, in denen der Prophet es den Männern verbietet, Frauen daran zu hindern, in die Moschee zu gehen und an den Gemeinschaftsgebeten teilzunehmen („The Messenger of Allah said: Do not prevent the maid-servants of Allah from going to the mosque“ (in Ṣaḥīḥ Muslim, Kapitel 4, Hadith Nr. 152); identische Äußerungen im selben Werk Kapitel 4, Hadith Nr. 150, 152, 153). Auf den ersten Blick scheinen die beiden aufgeführten Hadithe inhaltlich miteinander zu kollidieren. Dabei ist die Auffassung in der islamischen Gelehrtentradition die, dass es sich beim ersten Hadith um eine Empfehlung des Propheten handelt, welche aus Mobilitäts- und



Dabei wird nicht nur die ungleiche Verteilung von Räumen und Ressourcen kritisiert, sondern gleichzeitig bemängelt, dass Frauen die Nutzung der Moschee als Ort der spirituellen Entfaltung verwehrt bleibt (vgl. Makki 2012).<sup>4</sup> Kathrin Klausning, selbst muslimische Theologin, sieht in der nicht gerechten räumlichen Aufteilung zwischen Frauen und Männern eine vielschichtige und tiefgreifende Benachteiligung von Frauen (vgl. Klausning 2013, 88). Zwar haben Frauen in den Moscheen ihre eigenen Bereiche, jedoch sind diese von den Haupträumen in der Regel architektonisch getrennt, weniger ästhetisch gestaltet und oftmals nicht repräsentativ ausgestattet. Klausning resümiert:

„This situation acts like a visual reinforcement of the prioritization of male religious worship, which affects social relations between men and women and motivation towards community work.“ (Klausning 2013, 89)

Der daraus entstehende Unmut und das Gefühl, nicht gehört und nicht ernst genommen zu werden, wird von Musliminnen gegenwärtig unter dem Begriff *unmosqued* diskutiert. Hiermit beschreiben muslimische Aktivistinnen, wie sich Frauen aufgrund verschiedener negativer Erfahrungen, wie etwa des Ausschlusses aus den Gemeinschaftsgebeten, von ihren Gemeinden entfremden (vgl. Horsch/Kisi 2019, 267–269). Sie fühlen sich nicht willkommen und bilden stattdessen außerhalb der Moscheen und Gemeinden ihre eigenen Räume und engagieren sich dort (vgl. Gray 2015; Nafisa de 2020). Viele Musliminnen sehen die Lösung u. a. darin, dass Frauen in Entscheidungs- und Führungspositionen von Moscheen stärker vertreten sein müssen, um das Gemeindeleben inklusiver zu gestalten (vgl. Horsch/Kisi 2019, 269–270).

Diese skizzierten Bemühungen der Frauen legen nahe, dass ihre Anliegen und Forderungen meist auf Unverständnis seitens der Männer stoßen. Ein Grund hierfür kann sein, dass Männer bislang keine Exklusionserfahrungen aus den Moscheen gemacht haben. Durch die Covid-19-Pandemie ha-

Sicherheitsgründen erfolgte und somit keine Pflicht für die Frauen darstellt. Beim zweiten Hadith handelt es sich um eine an die Männer gerichtete Mahnung des Propheten, Frauen nicht vom Moscheebesuch abzuhalten. Auch vom Authentizitätsgrad her wird der letzte Hadith in der islamischen Tradition als authentischer eingestuft und in der Normgebung herangezogen (Kahraman 2004, 64; Yeşil 2013, 79–81).

5 Interviewt wurden folgende Expert:innen: Valerie Musa (Presse Sprecherin und gleichzeitig Pandemiebeauftragte der IGGÖ), Binur Mustafi (Vorsitzender der Religionsgemeinschaft Oberösterreich sowie Bildungssprecher der IGGÖ) und Elif Dağlı (erste Frau im Vorsitz einer Religionsgemeinschaft; Vertreterin im Obersten Rat, dem höchsten Gremium der IGGÖ; Leiterin des Referats für Gleichbehandlung und Frauenförderung).

6 Feyza: weiblich, österreichisch-türkisch, 22 Jahre alt, Lehramtsstudentin, leitet einen muslimischen Studentenzirkel, Wien; Lejla: weiblich, österreichisch-bosnisch, 45 Jahre alt, Kindergartenpädagogin, Graz; Hasan: männlich, türkisch, 53 Jahre alt, aktiv in der Kultusgemeinde WOLKE und seit mehreren Jahren im Vorstand, Wien; Samed: männlich, österreichisch-bosnisch, 36 Jahre alt, Religionslehrer, Linz; Ahmad: männlich, deutsch, 60 Jahre alt, Akademiker, Salzburg.

7 Vereinfachte Transkriptionsregeln wurden angewandt. Zwecks effektiver Leser:innenführung wurden die Zitate aus den Interviews



ben nun auch Männer zum ersten Mal erlebt, wie es ist, aus Moscheen und von Gemeinschaftsgebeten ausgeschlossen zu sein. Diese Primärerfahrung könnte dazu genutzt werden, um eine Reflexion über die Exklusionserfahrungen von Frauen anzubahnen und ein Verständnis für ihre Situation herzustellen sowie Veränderungen anzustoßen.

#### 4 Empirischer Teil

Um einen ersten Eindruck über das muslimische Gemeindeleben im Zuge der Pandemie zu gewinnen, wurde eine explorative qualitative Erhebung durchgeführt. Im Sinne des sogenannten *theoretical sampling* (vgl. Glaser/Strauss 1998) wurde der Fokus zunächst auf Expert:innen der IGGÖ gerichtet.<sup>5</sup> Neben deren strukturellen und institutionellen Perspektiven sowie ihrem Fachwissen wurden die Erfahrungen und Meinungen von durchschnittlichen Moscheebesucher:innen erfasst, weshalb weitere Leitfadeninterviews (vgl. Helfferich 2014) durchgeführt wurden.<sup>6</sup> Je nach Verlauf der Interviews wurden die Fragen des Leitfadens flexibel adaptiert. Bis auf die Expert:innen wurden alle Interviewpartner:innen anonymisiert. Das Sample wurde in den Kategorien Geschlecht, Alter, kulturelle Zugehörigkeit zu einer Moschee, Funktion innerhalb der Gemeinde sowie ausgeübter Beruf möglichst breit gefächert. Die acht Interviews wurden via Zoom durchgeführt, transkribiert<sup>7</sup>, anonymisiert und gemäß der qualitativen Inhaltsanalyse nach Mayring (vgl. Mayring 2010) ausgewertet.

Weil die Studie u. a. auf muslimische Frauen und ihr Gemeindeleben während der Pandemie fokussiert, lag es auf der Hand, das von der IGGÖ am 8. März 2021 eingerichtete Referat für Gleichbehandlung und Frauenförderung sowie dessen Leitbild in die Analysen mit einfließen zu lassen. Des Weiteren wurde es im Forschungsprozess notwendig, zusätzliche Artefakte<sup>8</sup> für die Analysen heranzuziehen. Die Triangulation verschiedener Methoden und Datenarten soll den Blick auf den Forschungsgegenstand systematisch erweitern und den Erkenntnisgewinn optimieren (vgl. Flick 2008, 48–49), denn die Datenvielfalt erlaubt es, aus verschiedenen Perspektiven auf das Forschungsthema zu blicken, Zusammenhänge zu erkennen und ein dichtes Bild zu gewinnen. Im Sinne der induktiven Kategoriebildung wurden mittels der inhaltlich-strukturierenden Inhaltsanalyse nach Mayring komplexe Zusammenhänge und Kategorien ersichtlich (vgl. Kuckartz/Rädiker 2022, 129–130). Die wichtigsten Kategorien werden im Folgenden dargestellt.

#### 4.1 Die Beziehungen zwischen Staat und Religionsgesellschaften im Lichte der Pandemie

In Österreich stehen einander der Staat auf der einen und Kirchen und Religionsgemeinschaften auf der anderen Seite gleichrangig gegenüber und erkennen ihre jeweilige Eigenständigkeit und Autonomie an. Kirchen und Religionsgesellschaften waren und sind während der Pandemie mit besonderen Herausforderungen auf struktureller und theologischer Ebene konfrontiert (vgl. Schneider 2020).<sup>9</sup> Die Politik appellierte an die Religionsgesellschaften, kollektive Zusammenkünfte in ihren jeweiligen Gemeinden einzuschränken, um so der Verbreitung des Virus entgegenzuwirken. Am 13. März 2020 setzte die Regierung Kirchen und Religionsgesellschaften über die kritische Lage zur Pandemie in Kenntnis. Pressesprecherin Valerie Musa stellt diesbezüglich die sofortige Aussetzung der religiösen und sozialen Zusammenkünfte dar. Dabei waren zu Beginn der Pandemie Zusammenkünfte von bis zu hundert Personen noch erlaubt gewesen:

#### Strikte und solidarische Einhaltung der staatlichen Maßnahmen

*„Von Anfang an eigentlich seit diesem ersten Treffen im Bundeskanzleramt gab es eine sehr enge Zusammenarbeit mit den anderen Kirchen und Religionsgesellschaften und hier immer die Vorgangsweisen akkordiert wurden [...] Ich glaube wir waren die erste Religionsgesellschaft in Österreich, die gleich konkrete Maßnahmen ergriffen hat (2) in derselben Woche.“*

leicht adaptiert (Grammatik) bzw. geglättet (Floskeln, Dialekte etc.). Sprechpausen sind in runden Klammern mit Sekundenangaben (2) und Auslassungen im Zitat in eckigen Klammern [...] dargestellt.

<sup>8</sup> Dazu zählen die offiziellen Leitfäden der IGGÖ zur Pandemie, ausgewählte Gutachten des Theologischen Beratungsrates, die offizielle Homepage der IGGÖ sowie von ihr veröffentlichte Videos.

<sup>9</sup> Wie sich die Pandemie auf das religiöse Leben ausgewirkt hat und welche internen Diskurse davon angestoßen wurden, bleibt eine spannende Frage für alle Religionen (vgl. hierzu z. B. Schneider 2020).

Diese strikte Vorgehensweise entsprang der Sorge, Cluster in Moscheen zu verhindern, um so negative mediale Berichterstattungen im Duktus von „wieder die Muslime“ – so die Aussage von Interviewpartner Hasan – zu vermeiden. Die strikte Einhaltung der staatlichen Maßnahmen hat laut Hasan bei einigen Mitgliedern auch zu Kritik geführt:

*„Aber am Anfang war das schon sehr plötzlich. Viele unserer Mitglieder waren verärgert wegen den Maßnahmen und alles sofort einzuhalten ähm, dass die Gebete abgesagt wurden (2) Aber als Vorstand kann ich das natürlich verstehen.“*

Im Interview mit Musa kommt des Weiteren zum Ausdruck, dass die Kirchen und Religionsgesellschaften sehr eng mit dem Staat kooperierten und die Vorkehrungen umsetzten, aber auch Rückmeldungen an das Kultusamt

darüber gaben, welche Auswirkungen die Maßnahmen auf die religiöse Praxis hatten. Die Religionsausübung sei nämlich verfassungsrechtlich gedeckt. Die offiziellen Covid-Maßnahmen hätten zunächst keinen unmittelbaren Einfluss auf die Kirchen und die Religionsgesellschaften. Es bestand während der Pandemie theoretisch die Möglichkeit für Kirchen und Religionsgesellschaften, zur Sicherstellung des religiösen Lebens ihre eigenen Maßnahmen festzulegen. Hierzu führt Musa weiter aus:

*„Hm, weil die Religionsausübung ist ja verfassungsrechtlich gedeckt, das heißt die ganzen offiziellen Covid-Maßnahmen haben eigentlich keinen direkten Einfluss, sag ich jetzt einmal, auf die Kirchen und Religionsgesellschaften. Wir haben ja immer die Möglichkeit gehabt, unsere eigenen Maßnahmen festzulegen. Also die Ausgangsbeschränkungen haben sich nie zum Beispiel auf den Besuch der Moschee ausgewirkt, das war immer ausgenommen.“*

Trotz ihrer Autonomie kann das gemeinsame und kollektive Vorgehen der Kirchen und Religionsgesellschaften im Einklang mit den staatlichen Vorgaben als eine Stärke, als der ‚österreichische Weg‘, bezeichnet werden, der Kirchen und Religionsgemeinden als Partner ansieht. Insofern könnte man behaupten, dass der Staat in Zeiten der Pandemie von der guten und akkordierten Zusammenarbeit mit den Kirchen und Religionsgesellschaften maßgeblich profitierte.

Darüber hinaus haben Kirchen und Religionsgesellschaften in Reaktion auf die Pandemie aus eigener Initiative soziale und seelsorgerische Angebote für ihre Mitglieder konzipiert. So weitete etwa die IGGÖ ihre seelsorgerische Tätigkeit aus und leistete damit einen Beitrag zur Unterstützung der österreichischen Muslim:innen:

*„Zusätzlich, was wir gemacht haben, war eine Aufstockung der Seelsorgeangebote. Ähm, die Besuche und so in den Spitälern war ja nicht mehr erlaubt für die Spitalseelsorger:innen, auch im Gefängnis nicht. Und deswegen haben wir die Salam-Telefonseelsorge damals gepusht, sag ich jetzt einmal. Wir hatten normalerweise nur zwei Tage in der Woche, haben das dann täglich aufgestockt, auch in unterschiedlichen Sprachen das Angebot. Das ist sehr gut angenommen worden. Das waren so die ersten Maßnahmen.“*

Aus den Interviews mit weiteren Vertreter:innen der IGGÖ lässt sich festhalten, dass die Glaubensgemeinschaft trotz einzelner Skepsis und Kritik aus ihren Moscheegemeinden und von ihren Mitgliedern die Restrik-

tionen, die zur Auslassung der Freitagsgebete oder zum Beten mit Abstand und Maske führten, umgesetzt haben. Um diese Informationen unter die Gemeindemitglieder zu bringen, haben Moscheen aktualisierte Leitfäden zur Pandemie in verschiedenen Sprachen veröffentlicht. Der Theologische Beratungsrat der IGGÖ hat zusätzlich gesonderte Leitfäden zu religiösen Fragen zusammengestellt, um die Gemeinden aufzuklären. Darin wurden Themen wie Impfstoffe, Impfen und Testen während des Ramadans sowie Beten mit Abstand aufgegriffen (vgl. IGGÖ, Corona-Schutzmaßnahmen, April 2020; IGGÖ, Leitfaden für den Ramadan, April 2021).

Es lässt sich schlussfolgern, dass die Religionsgesellschaften während der Pandemie eine Pufferfunktion zwischen Staat und Bürgern eingenommen haben. Trotz vereinzelter Kritik aus den eigenen Reihen haben sie die Maßnahmen der Regierung zur Bekämpfung der Pandemie solidarisch umgesetzt und negative Reaktionen der Gemeinden in Kauf genommen. Wie Binur Mustafi beschreibt, ging es den Kirchen und Religionsgesellschaften in der Bekämpfung der Pandemie um eine kollektive Vorgehensweise:

*„Wir sind niemals einen eigenen Weg gegangen, sondern haben stets versucht, immer gemeinsam das Virus zu bekämpfen. Denn letztendlich, ob’s nun eine Kirche ist oder eine Moscheeeinrichtung ist, das sind alle Orte der Geborgenheit. Da war für uns ein gemeinsamer Nenner ganz wichtig und stand immer im Vordergrund. Die Religion lebt ja von der Gemeinschaft.“*

Abschließend kann festgehalten werden, dass mit der Pandemie die Bedeutung der Gemeinschaft erneut in das Bewusstsein der Kirchen und Religionsgesellschaften gerückt ist. Ferner teilten die Religionsgesellschaften das Interesse, ihre Gemeinschaften zusammenzuhalten, weshalb eine konstruktive Zusammenarbeit unabdingbar war.

#### 4.2 Die Pandemie als Herausforderung für das religiöse Leben

Im Zuge der Covid-19-Pandemie reagierten weltweite Fatwa-Gremien auf die Situation und auf die daraus entstehenden Probleme von Muslim:innen.<sup>10</sup> Für die vielen aus der Pandemie resultierenden religiösen Fragen der Muslim:innen mussten Erklärungen seitens theologischer Instanzen formuliert werden. In Österreich nimmt der Theologische Beratungsrat der IGGÖ diese Funktion ein. Während der Pandemie veröffentlichte er u. a. Online-Videos, in denen die muslimischen Gemeinden und Gemeindemitglieder hinsichtlich aufkommender religiöser Fragen aufgeklärt wurden

<sup>10</sup> So empfahlen saudische Gelehrte Anfang März 2020, die Pilgerfahrt im Sommer des Jahres abzusagen. Die Türkei und der Iran setzten die Freitagsgebete bis auf Weiteres aus. Diesem Beschluss folgten andere mehrheitlich muslimische Länder. Die religiösen Begründungen ähnelten denen des Theologischen Beratungsrates der IGGÖ: Sie argumentierten mit der islamischen Rechtsmaxime, dass der Schutz des Menschenlebens Vorrang vor religiösen Pflichten hat. Für eine theologische Analyse der Entscheidungen vgl. Möller/Kurnaz 2021; Musyafaah et al. 2021.

und ihnen nahelegt wurde, die staatlichen Auflagen zu befolgen.<sup>11</sup> In einer Online-Predigt verweist etwa der Theologe und Sprecher des Rats Mahmut Yavuz auf einen Präzedenzfall in der islamischen Tradition, in dem der Kalif ‘Umar b. al-Ḥaṭṭāb die Gemeindemitglieder im Lichte einer epidemischen Lage aufforderte, zu Hause zu bleiben und keine Reisen zu unternehmen.<sup>12</sup> Damit war beabsichtigt, ein Verständnis für die Maßnahmen bei den Gemeindemitgliedern herzustellen.

## Der Umgang mit religiösen Fragen, die sich durch die Pandemie stellten

Des Weiteren reagierte der Beratungsrat auf religiöse Fragen, die sich durch die Pandemie erstmals stellten, diese lassen sich folgendermaßen zusammenfassen:<sup>13</sup>

- Wie verhält es sich mit den gemeinschaftlichen Freitagsgebeten, die für erwachsene Männer verpflichtend (*farḍ*) sind?
- Macht der körperliche Abstand zwischen den Gläubigen in den Gemeinschaftsgebeten das Gebet ungültig?
- Machen im Ramadan der Gurgeltest und / oder das Impfen das Fasten ungültig?
- Enthält der Impfstoff Substanzen, die aus religiöser Sicht verboten (*ḥarām*) sind, wodurch auch das Impfen verboten wird?
- Ist die Beisetzung eines verstorbenen Gläubigen auch ohne die vorgeschriebene Totenwaschung möglich?
- Mit welcher religiösen Begründung kann die große Pilgerreise (*ḥaǧǧ*) nach Mekka, die für Erwachsene einmal im Leben obligatorisch ist, ausgesetzt werden?

Eine wichtige Rolle nahm der Theologische Beratungsrat beispielsweise bei der Beisetzung des ersten an Corona verstorbenen Gemeindemitglieds ein. Binur Mustafi erzählt rückblickend über den Tod der 22-jährigen Frau aus der eigenen Gemeinde und beschreibt diese Zeit als religiös und emotional sehr herausfordernd:

*„Das war dann für uns eine heftige Sache (2) ‚Was machen wir jetzt mit dem Leichnam? Wird’s jetzt verbrannt, wird’s jetzt bestattet, begraben?‘ Das müssen sie sich vorstellen, die Familie hat mich vielleicht 150-mal an dem Tag angerufen. [...] Es war eine ziemlich schwierige Zeit. Sie müssen einerseits die Regeln einhalten, andererseits erfordert die Situa-*

<sup>11</sup> Vgl. IGGÖ, Statement des theologischen Beratungsrates über Coronavirus Maßnahmen, 10.3.2020.

<sup>12</sup> Vgl. IGGÖ, Wort zum Freitag #55 (Special), 27.3.2020.

<sup>13</sup> Im Rahmen des vorliegenden Artikels kann nicht näher auf diese Fragen eingegangen werden.

*tion, ständig Neues zu entwickeln. Aber letztendlich ist es auch eine Seel-sorgetätigkeit, die die Mitglieder von einem verlangen.“*

Die Bestattungsrituale bedurften laut Mustafi einer dringenden theologischen und behördlichen Klärung. Denn laut islamischen Vorschriften sind eine Waschung und ein gemeinschaftliches Totengebet vorgesehen. Der Beratungsrat sprach sich entlang der staatlichen Auflagen jedoch für die Aussetzung der Waschungen aus und begründete dies ebenfalls mit der islamischen Rechtsmaxime, dass der Schutz des Menschenlebens Vorrang vor den religiösen Pflichten hat. Da das Totengebet im Freien verrichtet wird, war dies unter Einhaltung des Abstandes möglich. Dadurch habe die Familie eine emotionale Erleichterung verspürt, im religiösen Sinne richtig gehandelt zu haben.

#### 4.3 Gemeindeleben mit Auflagen

Mit Blick auf das Gemeindeleben war das Aussetzen der Gemeinschaftsgebete, insbesondere des Freitagsgebets, ein wichtiger Einschnitt in die religiöse Praxis der Muslim:innen (vgl. Möller/Kurnaz 2020).<sup>14</sup> Beim Freitagsgebet handelt es sich zum einen um die wichtigste religiöse Zusammenkunft in der Woche, zum anderen stellt dieses Gebet eine gottesdienstliche Verpflichtung für muslimische Männer dar, die es ausschließlich in der Gemeinschaft zu verrichten gilt. Zwar ist die Teilnahme an den Freitagsgebeten den muslimischen Frauen freigestellt, doch auch sie sind an den Freitagen – wenn auch in geringerem Maße – durchaus vertreten. Insofern berichten Musa und Mustafi davon, wie schwer es war, Moscheegemeinden die Aussetzung der Gemeinschaftsgebete zu verkünden. Musa erklärt, dass diese Entscheidung im Lichte des Gefahrenzustandes und in Absprache mit dem Theologischen Beratungsrat gefällt wurde. Der Beratungsrat verkündete in einer öffentlichen Video-Botschaft, dass die Verpflichtung zum Freitagsgebet aufgehoben sei, weil nach den Prinzipien des Islams die Abwehr von Schaden Vorrang vor dem Nutzen hat.<sup>15</sup> Von daher betonte Yavuz mit Nachdruck, dass es für Gläubige verpflichtend sei, die Präventionsmaßnahmen einzuhalten, um ihrer kollektiven Verantwortung nachzukommen.

Wie sich diese Auflagen und die Begründungen auf die Gemeindemitglieder auswirkten, kommt in den Interviews zum Ausdruck. Für Samed, einen Lehrer aus Linz, scheint die Argumentation des Theologischen Beratungs-

<sup>14</sup> Von der Aussetzung waren u.a. die täglichen Gemeinschaftsgebete, die Freitags-, die Totengebete sowie die im Ramadan stattfindenden Tarāwīḥ und Festgebete betroffen.

<sup>15</sup> Vgl. IGGÖ, Wort zum Freitag #55 (Special), 27.3.2020.

rats maßgeblich zu sein, weshalb er genauer auf die Erklärung der Auflagen zu sprechen kommt:

*„Selbstverständlich ist es ein religiöses Gebot ähm, dass ich mich schütze, dass ich meine Verwandten, meine Umgebung schütze vor der Krankheit, und das haben wir ja in der Zeit des Propheten, Segen und Friede auf ihm, erlebt. (2) Islamisch-theologisch gesehen sind wir verpflichtet, uns und unsere Mitmenschen zu schützen.“*

## Das Aussetzen der Gemeinschaftsgebete als Gewissensfrage

Neben dieser Pflichtperspektive scheint das Aussetzen der Gemeinschaftsgebete einige der Muslim:innen als eine Gewissensfrage beschäftigt zu haben. Feyza selbst besucht zwar selten das Freitagsgebet, berichtet aber von den Gewissensbissen ihres Vaters, was die Aussetzung der Gebete betrifft:

*„Auch bei Freitagsgebeten habe ich sehr viel mitbekommen von meinem Vater, dass ihm das einfach fehlt, dass er sich nicht wohlfühlt und er das Gefühl hat ähm er macht etwas zu wenig. Oder er macht nicht genug für Gott so in dem Sinne. (2) Oder es wird ihm etwas passieren, weil er die Pflicht nicht erfüllt hat oder so (2) Also einfach das Gefühl es fehlt ihm etwas.“*

Auch Samed erzählt, dass er diese Sorgen in seinem Umfeld erlebt hat, dass er diesbezüglich jedoch anderer Auffassung ist:

*„Theologisch gesehen weiß ich, dass es korrekt ist und wenn ich jetzt ehrlich bin, habe ich jetzt kein schlechtes Gewissen gehabt ,Oh mein Gott, jetzt habe ich aber nicht in der Moschee gebetet, jetzt habe ich etwas Falsches gemacht‘. (2) Das definitiv nicht, weil ich dessen bewusst bin, dass ich sogar alles richtig gemacht habe, inschallah.“*

Eine weitere Sichtweise bringen Hasan und Ahmad zu diesem Thema ein, indem sie die Pandemie als eine Prüfung bezeichnen. So hatte Hasan eigentlich vor, die große Pilgerfahrt zu verrichten, was aber wegen der Pandemie untersagt wurde. Es sei eine Prüfung, diese Situation so anzunehmen, wie sie ist, und nicht zu klagen. Ahmad hingegen kontextualisiert die Pandemie im Lichte der Frage nach göttlicher Vorherbestimmung:

*„Es sind so Prüfungen, wo wir eben durch müssen, da kann keiner sich beklagen für Leute die jetzt versuchen die Schuld auf den Staat zu geben.“*

*Da bin ich ein klassischer Anhänger des Qadar<sup>16</sup> und sage ‚Das ist halt so und die Prüfung haben wir durchzugehen‘. Und dass es dann mir persönlich auch manchmal nicht gut ging und dann wirklich auch anstrengend wurde dieses, ähm im Privaten und die vielen Webinare nerven, ja gut! Da hat man jetzt aber die Zähne zusammenzubeißen.“*

Wie in allen Bereichen des öffentlichen Lebens war auch die Öffnung der Moscheen an bestimmte Auflagen und Restriktionen gebunden, was maßgebliche Auswirkungen auf das Gemeindeleben hatte. Mustafi schildert diese Schwierigkeiten wie folgt:

*„Es hieß ja Maske, es hieß Abstand, es hieß Hygiene, ähm eigene Gebets-teppiche, nicht Schulter an Schulter beten, ähm (1) Als dann die Freitagsgebete sozusagen erlaubt waren, ähm, damit haben nicht alle zurechtkommen können. Was ja auch völlig verständlich und nachvollziehbar war für diese gewisse Situation. Es fehlte an Umarmungen, es fehlte an Händeschütteln (2) es fehlte einfach an Austausch.“*

Im Gegensatz zu Mustafi stellt Ahmad fest, wie schnell die eingeführten Maßnahmen von der Mehrheit der muslimischen Gemeinschaft akzeptiert wurden. Er erlebte jedoch auch, wie einige den Abstand beim Gemeinschaftsgebet lautstark kritisierten. Doch diese Stimmen hätten von den meisten Muslimen keine Aufmerksamkeit erlebt:

*„Was ich gemerkt habe ist, dass ähm dieses Getrenntstehen in der Reihe das war ja am Anfang so ungewohnt und die Leute waren sich auch nicht sicher wie sie das machen sollen. Da gab es ja dann am Anfang sehr unterschiedliche Meinungen. Einige sagten ‚Das geht gar nicht in der Moschee, ähm das ist nicht gültig‘. Und das ist dann sehr interessant, wie sich innerhalb von wenigen Wochen und Monaten ein sehr starker Konsens heraus entwickelt hat. Die Leute sagen jetzt ‚Abstand, das ist doch klar‘.“*

Bei Ahmad kommt klar zum Ausdruck, dass sich binnen kurzer Zeit eine unausgesprochene Übereinstimmung herausgebildet und eine neue Normalität etabliert hat.

Im Gegensatz zu den Männern scheint die Wiedereröffnung der Moscheen, wenn auch mit Restriktionen, den Zugang für die Frauen mancherorts stark erschwert zu haben. Die Vorsitzende der Religionsgemeinde Vorarlberg Elif Dağlı schildert das wie folgt:

16 Vorherbestimmung, Schicksal.

*„Deshalb hat sich glaube ich der Zugang viel viel mehr erschwert (2). Und wenn die Frauen vor dem Lockdown sowieso nicht aktiv waren in den täglichen Gebeten, nach der schrittweisen Öffnung auch nicht eigentlich sichtbar. Aber natürlich gab's welche, die sowieso volle Sehnsucht hatten, dass sie natürlich hingegangen sind und sie versucht haben die täglichen Gebete in den Moscheen zu verrichten, wenn sie die Zeitlücke hatten (3) Es könnte natürlich auch sein, dass da jetzt ähm diese kleinen Räumlichkeiten auch noch von Männern besetzt worden sind, dass da vielleicht eventuell die Männer sich vorangestellt haben, vorge-drängt haben, dass man da vielleicht auch in den Moscheen die Frauen vernachlässigt hat, dass man sie nicht berücksichtigt hat, weil man ja davon ausgeht ‚Ok, die Frauen kommen nicht sehr oft zu den täglichen Gebeten‘. Und ähm, dann ist man vielleicht von sich selbst davon ausgegangen, sie werden jetzt auch nicht mehr kommen und nehmen wir mal ihre Räumlichkeiten auch.“*

Aus dem Zitat von Dağlı lässt sich ableiten, dass in einigen Gemeinden der unregelmäßige Moscheebesuch von Frauen in der Zeit vor der Pandemie als Argument genutzt wurde, um Frauenbereiche den Männern zur Verfügung zu stellen. Die Öffnung scheint bei einigen männlichen Moscheebesuchern dazu geführt zu haben, sich auf die eigenen Bedürfnisse zu fixieren und die Bedürfnisse der Frauen zu vernachlässigen.

#### *4.4 Frau – Raum – Macht: Aushandlung von Ansprüchen*

Als eine zentrale Kategorie hat sich in der Datenanalyse der Begriff *Raum* herauskristallisiert. Schon Pierre Bourdieu diskutierte das Verhältnis von Raum, Macht und sozialer Ungleichheit (vgl. Bourdieu 1991). Dazu resümiert Markus Schroer, dass Herrschaft, Macht und soziale Ungleichheit für Bourdieu keine abstrakt zu verhandelnden gesellschaftlichen Grundphänomene darstellen, sondern vielmehr im räumlichen Kontext zu analysieren sind: „Raum sorgt nach seinem Verständnis für die Sichtbarkeit sozialer Strukturen“ (Schroer 2006, 106). Es stellt sich in diesem Zusammenhang die Frage, ob Raum einen Kapitalbesitz der Männer darstellt und wie sich dieser Anspruch im Kontext von sakralen Räumen konkret gestaltet. Auch Bourdieus Begriffe der Okkupations- und der Raumbelagungsprofite sind in diesem Kontext relevant und werfen die Frage auf, inwiefern religiöse Autorität und die Präsenz von Männern dafür genutzt werden, um Räume für sich zu beanspruchen und Grenzen zu ziehen. Armin Nassehi schreibt zu diesem Thema, dass Grenzen erst dadurch entstehen, dass man

sie zieht, wobei die Praxis derjenigen, die sich den Raum aneignen, diese zu dem werden lassen, was sie sind (vgl. Nassehi 2019, 54). Auch die beiden Autorinnen Akca und Rückamp diskutieren in ihren empirischen Studien zu Moscheen in Deutschland bzw. in der Schweiz und Österreich die Kategorie des Raumes. Beide stellen in ihren Datenanalysen dar, dass vielfältige Aushandlungsprozesse bezüglich der Raumnutzung zu erkennen sind (vgl. Akca 2020, 195–199; Rückamp 2021, 307–319).

### Aushandlungsprozesse bezüglich der Raumnutzung

Auch in der vorliegenden explorativen Studie hat sich der Aspekt des Raumes als eine zentrale Kategorie herauskristallisiert. Entlang der Frage nach Räumlichkeiten (Gebetsraum, Moscheeraum, Frauenbereiche, Waschräume, Küche etc.) entspinnen sich verschiedene Diskussionen:

- Wodurch wird ein profaner Raum sakral?
- Braucht es zum Erleben von Spiritualität äußere oder innere Räume?
- Kann das Zuhause als neue Örtlichkeit des Glaubens fungieren?
- Warum werden in Gotteshäusern überhaupt Räume markiert und Grenzen gezogen?
- Braucht es eine ästhetische und sakrale Ausstattung und/oder Architektur, um Spiritualität erfahrbar zu machen?

Das Verhältnis von Raum, Macht und Gender im Kontext von Moscheen ist bereits Gegenstand verschiedener Initiativen und Bewegungen geworden. So wurde etwa unter der Leitung von Asra Nomani *The Islamic Bill of Rights for Women in Mosques* (vgl. Nomani 2006) verabschiedet, und es wurden Konzepte zu frauenfreundlichen Moscheen in den USA entworfen. Die Tradition in China, wo es eigens für Frauen konzipierte Moscheen gibt, die auch von Frauen geleitet werden (vgl. Jaschok 2012), ist unter muslimischen Gemeinschaften weitgehend unbekannt. Dieses Phänomen der Frauenmoscheen verdeutlicht, dass Entwicklungen durchaus in ihrem kulturellen Kontext und sozialen Milieu zu deuten sind. Offensichtlich ist es andernorts möglich und vielleicht auch notwendig, Moscheen für Frauen zu haben. Im deutschsprachigen Raum hingegen existieren keine signifikanten Diskussionen über frauenfreundliche bzw. inklusive Moscheen. In Kopenhagen gibt es die von Sherin Khankan gegründete Mariam-Moschee, bei der es sich allerdings mehr um einen Gebetsraum handelt als um eine

Moschee im klassischen Sinne (vgl. Bialas 2020). Im Folgenden werden drei wichtige Unterkategorien zum Thema Raum und Moschee kurz skizziert.

#### 4.4.1 Nutzung von Frauenbereichen vs. Männerbereichen

Die Aufteilung der Gebetsräume in sogenannte Männer- und Frauenbereiche ist in ihrem jeweiligen kulturhistorischen Kontext zu verstehen (vgl. Abdel-Rahman 2011, 95). Ursprünglich ist die Moschee ein Raum, in dem Männer, Frauen und Kinder zusammen beten. Mit den Begriffen Männer- bzw. Frauenbereich wird die räumliche Trennung der Geschlechter markiert. Die Bezeichnung *Männerbereich* wird oft synonym für den Hauptgebetsraum verwendet, der mit Gebetsnische und -kanzel ausgestattet ist. Daher finden dort die Gemeinschaftsgebete und die Predigten statt. Der sogenannte *Frauenbereich*, meist ein multifunktionaler Raum, ist vom Hauptgebetsraum oft durch einen Vorhang oder eine Wand abgetrennt. Gegenwärtig fordern muslimische Frauen weltweit Moscheeräume ein, die ihnen spirituelle und ästhetische Erfahrungen ermöglichen. Das *Beanspruchen* bzw. *Einfordern* scheint ein wichtiger Schlüsselbegriff im Kontext der Moscheenutzung zu sein. Hierzu berichtet Mustafi, dass mit der Wiedereröffnung der Moscheen Männer und Frauen unterschiedliche Anliegen geäußert haben. Während männliche Gemeindeglieder an den gemeinschaftlichen Gebeten interessiert waren, haben sich weibliche Gemeindeglieder hauptsächlich wegen Angeboten für Kinder und Jugendliche bei ihm gemeldet:

*„Vor allem war es die Angelegenheit mit dem Wochenendunterricht (3) wo einige Familien sich aufgeregt und uns gesagt haben ‚Nein, mein Sohn wird jetzt doch den Wochenendunterricht haben‘. Obwohl es an sich nicht erlaubt war. (2) Bei diesen Erziehungsberechtigten ging es eher um die Schwestern. Also es waren dann doch muslimische Frauen, die sich gemeldet haben und Kritik geäußert haben.“*

Mustafi sagt, dass Frauen zwar eigentlich die tragende Säule der Gemeinden sind, ihr Wille, an gemeinschaftlichen Gebeten teilzunehmen, aber teilweise „sehr, sehr mager“ bleibt. Dies hat laut Mustafi Auswirkungen auf das Bewusstsein der männlichen Funktionsträger:

*„Weil es seit Jahren so läuft, ist ein Usus entstanden, die wir als ein soziokulturelles Gefüge bezeichnen könnten, wo dann auch wir Männer unser Bewusstsein in dieser Hinsicht bisschen verloren haben. (3) Das Verlan-*

*gen ist einfach zu wenig da, und weil das Verlangen zu wenig da ist, wird auch wenig angeboten (2) Das darf da aber nicht als Rechtfertigung herangezogen werden. Aber ich denke dennoch, wenn's noch im Hinterkopf dieses Verlangen danach gäbe, dann würde sich die Situation eine Spur verbessern.“*

## Eine ungleichmäßige Verteilung von Ressourcen

Das Einfordern von Räumen für gemeinschaftliche Gebete durch die Frauen steht zum Teil im Kontrast zu den Kapazitäten der Moscheen. Die Kindergartenpädagogin Lejla aus Graz erzählt etwa, dass sie früher des Öfteren an den Freitagsgebeten teilnahm, weil die räumlichen Kapazitäten gegeben waren. Doch mit der Pandemie habe sich das verändert:

*„Der Platzmangel in der Moschee wurde mit den Abstandsregeln irgendwie spürbarer also besonders für uns Frauen. Irgendwie hatte ich das Gefühl, dass es allgemein weniger Frauen waren, die zum Freitagsgebet gekommen sind. Also ich bin daher ähm (3) auch nicht mehr gegangen muss ich gestehen.“*

Musas bestätigt, dass die Schiefelage der Raumnutzung auch im Ramadan sichtbar war:

*„Ganz stark sichtbar ist es im Ramadan geworden, wo wir immer wieder gehört haben, dass eben Frauen nicht zum Tarawih-Gebet zugelassen wurden, weil eben der Platz für die Männer vorbehalten wurde. Das war was, was ich oft gehört habe und auch gesehen habe.“*

Dass die unregelmäßige und teilweise geringe Teilnahme von Frauen an gemeinschaftlichen Gebeten als Argument für die Expansion der Männer auf Frauenbereiche genutzt wird, führt dazu, dass Besucherinnen den gemeinschaftlichen Gebeten nun erst recht fernbleiben. Auf die Frage, ob bestehende Ungleichheiten sich durch die Pandemie verstärkt haben, antwortet die Gleichbehandlungs- und Frauenbeauftragte Dağlı wie folgt:

*„Ich denke schon ja, ich denke schon! Durch das noch mehr eingeschränkte Platzangebot in der Moschee ähm (3), dass dann die Frauenbereiche eben auch den Männern zur Verfügung gestellt wurden mehrheitlich. (4) Dass das dann diesen Ausschluss möchte ich fast sagen der Frauen aus den Moscheen noch bestärkt hat. Ich denke schon, dass man das so sagen kann, ja.“*

Aus dem Gespräch mit Feyza wird deutlich, dass die Raumfrage u. a. auch ein Grund dafür ist, dass sie und andere Frauen in ihrer Umgebung an Gemeinschaftsgebeten wie Freitags- oder Festgebeten nicht teilnehmen:

*„Also ähm bei Bayram- und Freitagsgebeten kommt es eigentlich weniger in Frage, weil sie nicht wirklich Platz für die Frauen haben. Ich kenne es von meinem Vater, dass er dann eher im Frauenbereich betet und dass rein nur Männer da sind (2) und dass sie sogar am Gang beten müssen, weil eben zu viele Leute da sind. (3) Also wenn ich sehe, dass ganz viele Frauen das Freitagsgebet verrichten, würde ich definitiv mitmachen und wenn ich mir vorstelle, dass wir unseren Frauenbereich haben und der uns zur Verfügung gestellt wird.“*

Die Interviews geben Anhaltspunkte dafür, dass Frauen die ungleichmäßige Verteilung von Ressourcen oft gar nicht als Benachteiligung empfinden. Ihre genügsame Grundhaltung scheint von vielen Männern im Rahmen der Wiedereröffnung ausgenutzt worden zu sein. Männer hingegen stellen mit der Wiedereröffnung der Moscheen einen klaren Anspruch auf ‚ihre Räume‘ und breiten sich aufgrund der Hygienemaßnahmen sogar auf die sogenannten Frauenbereiche aus.

Abschließend ist festzuhalten, dass die Nutzung der Frauenbereiche ausschließlich durch Frauen im Rahmen der gemeinschaftlichen Gebete an keine Voraussetzung, wie z. B. die (un)regelmäßige Teilnahme oder eine ausreichende Anzahl von Frauen, geknüpft sein darf. Die spirituelle Erfahrung und das Gefühl einer kollektiven Zugehörigkeit darf Frauen und Kindern, vor allem in herausfordernden Zeiten, nicht verwehrt bleiben. Denn sonst bleibt ein bedeutender Teil der Gemeinschaft ausgeschlossen.

#### **4.4.2 Das Ausweichen auf virtuelle Räume und Plattformen**

Das Engagement der Frauen in den Moscheegemeinden ist mittlerweile ein unverzichtbarer Pfeiler. An dieser Stelle bleibt die Frage offen, wohin die weiblichen Akteure in der Pandemie ausgewichen sind. Mustafi berichtet, dass die Frauengruppen mit Beginn der Pandemie umgehend Kontakte zu verschiedenen Institutionen aufgebaut haben und einen konstruktiven Umgang mit der entstandenen Notsituation entwickelten:

*„[...] konstruktiv in dem Sinne, dass sie die Ernsthaftigkeit der Lage erkannt haben und ähm (3) ich weiß beispielsweise, dass sie die Ersten waren, die gleich mit Einkaufshilfen für Nachbarn für Ältere begonnen*

*haben. Das waren die Frauenabteile der Moscheegemeinden (3) Es waren ähm Frauen wiederum, die dann auch für die Religionsgemeinde die Polizei, die Krankenanstalten, die Ärzte besucht hatten ähm, die ihnen Geschenke mitgebracht hatten als Dankeschön für den unermüdlichen Einsatz (2) Das war wieder die weibliche Seite der muslimischen Community.“*

Neben ihrem sozialen Engagement haben Frauen- und Mädchengruppen ihre regulären Treffen häufig auf Online-Plattformen fortgesetzt. Lejla und Feyza erzählen im Rückblick auf die ersten Tage der Pandemie, dass sie mit ihren jeweiligen Frauen- bzw. Mädchengruppen umgehend auf virtuelle Räume umgestiegen sind. Mustafi schätzt diese Flexibilität der Frauengruppen und bemerkt, dass diese in der Umstellung auf virtuelle Plattformen schneller waren als die Männer. Mustafi sieht mit der Pandemie neue Orte des religiösen Lebens geschaffen:

*„Der Glaube spielt sich nicht nur im Masdschid ab. (3) Der Glaube spielt sich auch auf Zoom ab.“*

## Neue Orte religiösen Lebens

Musa betrachtet dagegen das Ausweichen auf virtuelle Plattformen kritisch, da sich hier ebenfalls Benachteiligungen von Frauen abzeichnen:

*„[...] einerseits ist der Umstieg auf das Online-Angebot bei Frauen, das ist natürlich subjektiv was ich erzähle, hat nicht so gut funktioniert oder ist nicht so ausgeprägt gewesen wie bei Männern. Was ich oft gesehen habe ist, dass die (2) jetzt der Koranunterricht oder die Vorträge oder so die z. B. auf den Online-Plattformen gestreamt wurden, dass das die sind, die normalerweise da die Männer in Anspruch nehmen in der Moschee. Aber dass Vorträge, Lesungen usw. von Frauen dann nicht auf denselben Plattformen gestreamt wurden, sondern wenn, dann nur so privat über WhatsApp mit Link verschickt also nicht so eine große Aufmerksamkeit oder Reichweite bekommen haben, wenn es überhaupt stattgefunden hat. Ich weiß explizit von sehr wenig Angeboten für Frauen im Lockdown.“*

Als klassischer Moscheebesucherin haben sich jedoch für Lejla durch das Ausweichen ins Virtuelle neue Räume und Perspektiven eröffnet:

*„Ähm, ich hätte nie gedacht, dass das Internet so viele Möglichkeiten bietet. Wir hatten Gesprächskreise unter Frauen erst auf WhatsApp, dann*

*auf Zoom und da waren dann auch andere Gäste eingeladen z. B. aus Deutschland oder Bosnien. Manchmal gab's auch Vorträge in anderen Sprachen, die habe ich nicht alle verstanden. Mein Englisch ist nicht so gut.“*

Die pandemiebedingte Expansion der Digitalisierung birgt zugleich Chancen und Risiken in sich. Einerseits können sich Frauen neuer Räume ermächtigen und diese an ihren Bedürfnissen ausgerichtet füllen. Ferner nutzen Frauen die Macht digitaler Plattformen, überschreiten Grenzen, bedienen sich internationaler Netzwerke und akquirieren (religiöses) Wissen, um sich zu professionalisieren (vgl. Nas 2021). Andererseits scheint sich hier aber auch eine latente Benachteiligung herauszukristallisieren, da sich Frauen oft auf unsicheren oder unbekannteren Plattformen bewegen als Männer, Gelder für Lizenzen fehlen oder das technische Know-how fehlt, um das Potenzial dieser Plattformen auszuschöpfen. Ferner ist zu vermuten, dass durch das Ausweichen auf virtuelle Räume viele Frauen die Bedeutung der Moscheen für sich infrage stellen (vgl. Piela/Krotofil 2021). In diesem Fall müssten Gemeinden damit rechnen, dass immer mehr Frauen sich den Moscheen entziehen und sich eigene Räume schaffen, wie es der Begriff *unmosqued* suggeriert. Hier kann es laut Musa zwei mögliche Szenarien geben:

*„Ich meine es besteht natürlich die Gefahr, dass wenn dann alles wieder normal ist, dass dann soweit ein ähm, dass Frauen sich vielleicht dadurch, dass jetzt weiß ich nicht, teilweise zwei Jahre auf die Moschee verzichtet haben, wer weiß wie lange das noch weitergeht, dass das quasi eine Gewohnheit wird. Also dass man den Anschluss überhaupt verliert oder dass man nicht mehr diese, dass diese Regelmäßigkeit dazu führt, dass das ähm ja, dass Frauen sich weiter von den Moscheen entfremden es ist vielleicht eine Gefahr oder es löst genau das andere aus, dass eben der das Bedürfnis oder das Verlangen soviel größer wird, dass eine Motivation entsteht sich noch mehr dafür einzusetzen, dass Frauen eben einen gleichberechtigten Zugang zu den Moscheen bekommen. Ähm, das sind zwei mögliche Szenarien.“*

#### **4.4.3 Raum und Spiritualität: Kollektiv vs. individuell erlebte Spiritualität?**

Das Thema der Erfahrbarkeit von Spiritualität im Gemeinschaftsgebiet kommt in mehreren Interviews zur Sprache. Dabei ist auch die Frage der Gestaltung und Ausstattung der Moschee und der Gebetsräume von Re-

levanz. So spielt für Feyza die Ästhetik der Räumlichkeiten eine wichtige Rolle:

*„Wir haben einen relativ großen Frauenbereich würde ich mal behaupten. Etwas worüber man sich vielleicht beschweren könnte ist einfach, dass der Raum von den Männern etwas schöner ist (sie lacht) (2) Von der Gestaltung her und weil ja auch der Imam dort ist. Und von der Farbwahl ist es dort auch etwas bunter und im Frauenbereich haben sie alles ganz schlicht gehalten. [...] Die Muster an den Wänden, ähm, die Farben, es ist dort etwas wärmer.“*

Auf die Frage, warum es wichtig ist, den Imam zu sehen, antwortet Feyza:

*„Ähm ich kann das vielleicht damit vergleichen, dass man sich eine Vorlesung anhört, ohne den Professor zu sehen. Ist meistens mühsamer oder sagen wir mal nicht so interessant, wie wenn ich den Professor sehe und ich finde das schade, dass wir den Imam nicht sehen können.“*

Eine gelebte und spürbare Spiritualität wird laut Feyza erst hergestellt, wenn auch das Kollektiv der Gläubigen lebendig erfahrbar wird, und nicht durch virtuelle Übertragungen via Bildschirm und Lautsprecher.

## Der Transfer religiös-spirituellem Erfahrungen in profane Bereiche

Infolge der Pandemie wurden religiös-spirituelle Erfahrungen häufig aus dem sakralen Raum in profane Bereiche transferiert. Viele Frauen kannten diese Erfahrung schon vor der Pandemie. Viele Männer hingegen verlagerten zum ersten Mal den Sakralraum nach Hause. Lejla sagt hierzu:

*„Natürlich kann man die Pandemie nicht vergleichen mit zuvor, aber als Frau kennt man es, dass man aus verschiedenen Gründen nicht immer in der Gemeinde beten kann. Also ich glaube, dass wir Frauen viel trainierter sind alleine zuhause zu beten und diese ähm Spiritualität zu leben. Ich kann meine Spiritualität überall erleben. Klar ist es nicht immer einfach (3) Als Mutter mit Kindern kommt man mal aus dem Rhythmus raus. Aber wenn ich mich mit meinem Mann vergleiche, dann denke ich also ähm, dass ich geübter darin bin, es ist normal. Mein Zimmer war immer schon mein Masdschid<sup>17</sup>.“*

<sup>17</sup> Mit Masdschid, wörtl. Ort der Niederwerfung, wird ein Gebetsraum bezeichnet, wo u. a. auch gemeinschaftliche Gebete verrichtet werden.

Der Theologe Yavuz appellierte während der Pandemie im Namen der IGGÖ an die Muslim:innen, das Zuhause zu einem spirituellen Ort zu machen und

die gemeinschaftlichen Gebete mit der Familie hier zu verrichten.<sup>18</sup> Hier werden religiöse Argumente dazu genutzt, um die Gläubigen vom gemeinschaftlichen Gebet abzuhalten und sie zur Errichtung eines privaten spirituellen Raums zu motivieren. Lejla führt zur Umfunktionalisierung des Zuhauses weiter Folgendes aus:

*„Ich muss ehrlich sagen, dass ich zunächst irgendwie unsicher war, denn mein Mann meinte, wir könnten das Festgebet gemeinsam mit den Kindern zuhause verrichten. Aber dann am Morgen war das sehr schön, ähm (2) alle gemeinsam die Gebetsteppiche ausgerollt und gebetet. Das war das erste Mal so zusammen ein Festgebet.“*

Bei den männlichen Interviewpartnern dagegen herrscht ein Konsens, dass das Gebet im Privaten mit dem in der Gemeinschaft nicht vergleichbar ist. So berichtet Samed betrübt:

*„Natürlich, emotional gesehen fehlt da was auf jeden Fall! Das heißt, du bist zwar zu Hause und betest, aber das ist nicht das Gleiche wie in der Moschee in dem Sinne.“*

Samed weist auf das Gemeinschaftliche hin und betont, dass ihm das Emotionale fehlte. Feyza sieht im gemeinschaftlichen Gebet ebenfalls eine Kraftquelle, die sie dazu motiviert, weitere freiwillige Gebete zu verrichten.

*„Ich merke auch, dass das Gebet wertvoller ist in der Moschee. Ich weiß nicht wieso, es ist einfach eine reine Gefühlssache. Ich habe auch gemerkt, dass ich in der Moschee auch wirklich alle Sunna-Gebete<sup>19</sup> verrichte und vielleicht zuhause dann manchmal nicht, wenn ich's mal eilig hab.“*

Idealerweise sollte es nach Ahmad keinen Unterschied machen, ob man in der Gemeinde betet oder alleine. Die tiefe Verbundenheit mit Gott im Gebet sollte auch unabhängig von dem Ort überall hergestellt werden können. Doch er sieht auch ein, dass das Gemeinschaftliche die Herstellung dieses Zustands erleichtert:

*„In der Gemeinde ist man gestärkter und macht die ibada<sup>20</sup> besser und langsamer. Wenn man im privaten Bereich ist ist man ein bisschen schlampiger. Aber ansonsten bleibt es eine Angelegenheit zwischen Allah und dem Gläubigen.“*

<sup>18</sup> Vgl. IGGÖ, Wort zum Freitag #55 (Special), 27.3.2020; IGGÖ, Wie wird das Taraweh Gebet zu Hause verrichtet?, 22. April 2020.

<sup>19</sup> Es handelt sich hier um Gebete, die der Prophet Muhammad zusätzlich zu den Pflichtgebeten verrichtete. Muslim:innen ist es freigestellt, diese Gebete zu verrichten.

<sup>20</sup> Gottesdienstliche Handlungen.

Die Gebete im Privaten können laut Ahmad genau dieselbe Wertigkeit besitzen wie die in der Gemeinschaft:

*„Ich sage das ist auch ein Gradmesser für einen selbst. In dem Augenblick, wo du dann auch spürst, dass du sagst ‚Wenn ich allein bete, bete ich fast so wie in der Moschee sogar länger (2) aus taqwa<sup>21</sup>‘ (3) das wäre dann ein schönes Zeichen für einen selbst dass man die Religion verinnerlicht hat.“*

Ahmads Bewertung erinnert an die Aussage von Lejla, die ebenfalls davon spricht, nicht an einen Raum gebunden zu sein und überall in Gottes Allgegenwart (*iḥsān*) beten zu können. Aus den Aussagen beider Interviewpartner:innen lässt sich ablesen, dass die eigentliche Essenz des Gebets vollkommen ungebunden an Raum, Geschlecht oder sonstige Formalien zu verstehen ist.

### Die Essenz des Gebets ist nicht an Raum, Geschlecht oder sonstige Formalien gebunden.

Abschließend kann die Frage gestellt werden, ob es nicht Frauen, die es schon gewohnt sind, ihre privaten Räume für das Gebet zu nutzen, leichter fällt, einen Zustand der Allgegenwart im Gebet herzustellen. Sind Frauen darin also geübter? Eine Studie von Anna Piela und Joanna Krotofil beschäftigt sich mit dieser Frage und zeigt verschiedene Erfahrungswerte und Wahrnehmungen von weiblicher Spiritualität im ersten Ramadan während der Pandemie im Jahr 2020 auf (vgl. Piela/Krotofil 2021). Insgesamt kann gesagt werden, dass die Pandemie einerseits zu einer physischen Einengung geführt, aber andererseits auch neue Räume des Spirituellen eröffnet hat. Kollektive und individuelle Spiritualität stellen per se keinen Gegensatz dar. Vielmehr sind es einander ergänzende Akzente der eigenen Religiosität. So heißt es im Koran: „Und die Gebetsstätten gehören doch Allah; so ruft neben Allah niemanden an.“ (Koran 72:18)

#### 4.5 Das Referat für Gleichbehandlung und Frauenförderung der IGGÖ

Die IGGÖ hatte lange Zeit das Amt einer Frauensprecherin eingerichtet, das jedoch eher auf spezifische Frauenagenden beschränkt war. Der Rücktritt der letzten Frauensprecherin sorgte in den Medien für Diskussionen, da sie der IGGÖ patriarchale Strukturen vorwarf. Im Dezember 2019 wurden erst-

<sup>21</sup> Gottergebenheit, Frömmigkeit.

mals in der Geschichte der IGGÖ Frauen als Vorsitzende von Religionsgemeinden gewählt und in weiterer Folge Stellen im Obersten Rat mit Frauen besetzt (vgl. Kocina 2021). Fast zeitgleich zur Pandemie wurde das Referat für Gleichbehandlung und Frauenförderung der IGGÖ ins Leben gerufen. Im Leitbild des Referats ist u. a. folgendes Selbstverständnis definiert:

*„Es versteht sich als Ort der Selbstermächtigung von Muslim\*innen und der Forcierung eines gleichwertigen Zugangs zu islamischen Institutionen sowie der gleichberechtigten Beteiligung an der Gestaltung, Organisation und Führung der muslimischen Gemeinschaft.“ (IGGÖ, Gleichbehandlung und Frauenförderung)*

Die Ziele des Referats umfassen u. a. die Sensibilisierung für Frauenanliegen, die Gleichstellung von Frauen sowie die Sichtbarmachung von Diskriminierungen und Benachteiligungen. Um die Frage, ob und, wenn ja, wie das Referat für Gleichbehandlung und Frauenförderung diese Agenden bereits während der Pandemie umsetzen konnte, ging es im Interview mit der Sprecherin des Referats. Elif Dağlı berichtet, dass der Ausbruch der Pandemie mit vielfältigen Herausforderungen verbunden war, und führt aus:

*„Trotz des Lockdowns eine Gleichbehandlungsstelle aufzustellen, aber dennoch bin ich sehr erfreut, dass wir die Stelle auf die Beine gebracht haben und dass wir da natürlich, dass da unsere Absicht ist, dass wir die Frauenarbeit stets in den ähm Bundesländern vor Ort sehr aktivieren und auch sie unterstützen allgemein die Frauenbelange, dass wir sie da natürlich auch noch in der religiösen Ebene und auch soziale Ebene auch begleiten. [...] Und dann haben wir auch im September ein Projekt gehabt, wo da quasi allgemein die Themen sei's Rassismus und auch allgemein die Erfahrungen der Frauen in der muslimischen Community, sprich in der Moscheegemeinde, wie da die Erfahrungen sind. Da haben wir eben ein Video gedreht, wo wir da eben junge Frauen gehabt haben, die ihre Erfahrungen erzählt haben bezüglich allgemein Diskriminierung und auch Erfahrungen in der muslimischen Community. [...] Ähm, eben, es sind halt auf jeden Fall viele Themen, die wir angehen möchten als Frauenreferat!“*

Elif Dağlı, selbst eine junge Religionspädagogin, hat das Problem der Entfremdung junger Generationen von den Moscheen wahrgenommen. Das von ihr angesprochene Projekt<sup>22</sup> lässt junge Frauen zu Wort kommen, um ihre Diskriminierungserfahrungen, gesamtgesellschaftlich wie innermuslimisch, zur Sprache zu bringen. Die Einrichtung des Referats scheint auch

<sup>22</sup> IGGÖ, Aktionswoche: Creating Spaces.

in anderen Religionsgemeinden Wirkung gezeigt zu haben. So wurde etwa in Oberösterreich auf regionaler Ebene ebenfalls ein Frauenreferat eingerichtet. Binur Mustafi ließ die Frauenquote in den Moscheen Oberösterreichs erheben:

*„Als wir in der Religionsgemeinde das Frauenreferat gegründet hatten war mein Wunsch, dass die Frauenreferentin alle Gemeinden durchruft und ähm und die Obmänner danach fragt, ob sie ebenso eine Frauenabteilung haben und ob es da eine Zuständige gibt. Ich kann ihnen nur sagen von 63 Gemeinden waren es nur 20 die uns eine Rückmeldung gegeben haben. Die eine Reaktion, die werde ich nie vergessen, ähm eines Obmanns, der mich dann drauf angerufen hat und gesagt hat ‚Also hocam das war eine total neue Frage. Ja Frauen sind zwar bei uns in der Küche aber so Frauenreferentin, Frauen (3) ich muss sagen, ähm ich habe mich etwas schämen müssen als deine Frauenreferentin mich danach gefragt hat.“*

Die Frauenquote scheint als ein gemeinsames Anliegen vielleicht ein erster Schritt in puncto Gleichbehandlung und Gleichstellung zu sein. Die zentralisierte Erhebung von Frauenquoten in Moscheen hat weiterhin bei einigen Moscheevorsitzenden bzw. Imamen Reflexionsprozesse ausgelöst. Ob dies ein rein symbolischer Schritt bleibt oder damit auch strukturelle Veränderungen einhergehen, wird sich in den nächsten Jahren zeigen. Oft wird die Frauenquote dafür kritisiert, dass sie lediglich als Aushängeschild nach außen diene, kaum aber strukturelle und inhaltliche Mitbestimmung und Mitsprache mit sich bringe. In puncto Frauenquote kritisiert bspw. Ahmad:

*„Und dann stehen wir als Muslime da und am Tag der offenen Tür sagen wir alle mal ‚Jetzt tue einmal so, die Frauen können da reinkommen usw.‘. Dann sagt die Frau ‚Also ehrlich gesagt ich steh einmal nur in der Moschee immer dann, wenn ich den Nichtmuslimen einen Vortrag halte, darf ich in die Moschee rein. Aber sobald die Nichtmuslime weg sind, habe ich mich gefälligst in das Hinterstübchen zu verziehen.‘ Das ist ‘ne Katastrophe für die gesamte Umma, für Männer und Frauen. Aber es gehört jetzt beides dazu, die Frauen müssen das auch fordern und erkämpfen.“*

Ähnlich wie Ahmad zieht auch Elif Dağlı Frauen in die Verantwortung und fordert sie auf, ihre Anliegen und Interessen zur Sprache zu bringen, sich ihrer Rechte zu bedienen und dafür einzustehen:

*„In der Corona-Zeit wurde das viel mehr sichtbar, dass sie da enorm viel leisten aber öfters jetzt im Hintergrund geraten, gewollt oder auch nicht gewollt. Weil ich persönlich auch finde, dass die Frauen auch selber lautstark werden sollten, dass sie sich mehr trauen sollten nach vorne zu treten, weil ja in der Erziehung meistens gesagt wird ‚Das Mädchen sollte mehr ruhig sein, Respekt zeigen und allem zustimmen‘. Und das sollte sich ändern (3) Und wenn wir das Leben beziehungsweise die Zeit des Propheten Muhammed anschauen, da haben die Frauen die Gesellschaft beziehungsweise die Gemeinde oder das muslimische Leben mitgestaltet. Wo sie sich benachteiligt gefühlt haben, haben sie auch reagiert, sind nach vorne gestanden, haben auch zusammen das Gebet verrichtet in einer bestimmten Struktur. Und da denke ich mir natürlich heutzutage ‚Machen wir Fortschritte oder machen wir jetzt mehr Rückschritte?‘ Das frage ich mich eben zurzeit, seit ich jetzt Vorsitzende bin der Gleichbehandlungsstelle.“*

Dieses Zitat zeigt, wie die Frauenreferentin unter Rückgriff auf die frühislamische Geschichte ihr Anliegen, muslimische Frauen zu aktivieren, religiös untermauert und somit diesen Aktivismus legitimiert. Sie problematisiert kulturelle Einflüsse in der Erziehung und stellt dem ein religiöses Narrativ gegenüber, welches Musliminnen ermächtigen soll, aufzustehen und sich für die eigenen Belange einzusetzen. Die Realität in den muslimischen Gemeinden während der Pandemie hat Dağlı vielmehr als einen Rückschritt erlebt und sieht hier einen dringenden Handlungsbedarf.

## Aufstehen und sich für die eigenen Belange einsetzen

Um nachhaltige Strukturen für Frauen zu schaffen, bedarf es laut Mustafi Veränderungen, die intrinsisch motiviert sind. Er zieht die Metapher des Kükens heran, das aus eigener Kraft aus dem Ei schlüpft, um die innere und transformierende Kraft der Gemeinschaft zur Sprache zu bringen. Die Aufgabe der Männer besteht hierbei darin, Frauen den notwendigen Raum zur Verfügung zu stellen. Er beschreibt dies wie folgt:

*„Solange selbst der Mensch nicht auf eigene Initiative greift, und da spielt jetzt Geschlecht keine Rolle, zumindest nach der koranischen Auffassung ist ja sowohl Mann und Frau vor Allah gleichgestellt, ähm, solange wir nicht aus Eigeninitiative diese Sachen sich entwickeln und wie's Küken aus dem Ei rausschlüpfen, wird glaube ich in dieser Hinsicht eh nichts passieren. Das, was den männlichen Teil hier als Pflicht, ähm Verantwortung auferlegt werden könnte, wäre nur dafür Raum zu schaffen, einfach mal einen Schritt zurückzugehen und nichts zu sagen.“*

## 5 Und plötzlich waren sie weg!

Am Ende des Artikels lohnt sich ein Blick auf den Titel des Beitrags. Auch wenn zu Beginn der Pandemie alle Mitglieder zu Hause bleiben mussten, so kehrten die Männer – wenn auch unter bestimmten Auflagen – nach der Wiedereröffnung weitestgehend in die Moscheen zurück. Frauen hingegen waren unsichtbar(er) geworden und tendenziell stärker vom Schwinden bzw. Fernbleiben betroffen. Ausgehend von der Analyse des gesammelten Materials kann festgehalten werden, dass es keine monokausale Erklärung für das Fehlen von Frauen nach der Moscheeöffnung gibt. Vielmehr handelt es sich hier um ein Geflecht von Faktoren, welche Frauen tendenziell benachteiligen. Hier ist zunächst festzuhalten, dass bereits vor der Pandemie die Strukturen in den Moscheen nicht frauenfreundlich bzw. inklusiv genug gestaltet waren. Hinzu kommt, dass es keine evaluierten Konzepte zur Wiedereröffnung der Moscheen gegeben hat, wodurch bereits benachteiligte Personengruppen weiter vernachlässigt wurden.

Mit Blick auf die beiden Forschungsfragen in der Einleitung lässt sich zusammenfassend sagen, dass erstens die IGGÖ der Pandemie mit strikten Regelungen im Gemeindeleben begegnet ist. Dabei kam dem Theologischen Beratungsrat eine zentrale Stellung zu. Doch es gab innerhalb der Gemeinden auch kritische Stimmen zu den ergriffenen Maßnahmen. Die IGGÖ hat in kurzer Zeit Strukturen geschaffen, um ihre Religionsgemeinden dabei zu unterstützen, die Pandemie gut zu überstehen. Seelsorgerische Angebote wurden ausgeweitet und theologische Beratung angeboten. Die Gründung des Referats für Gleichbehandlung und Frauenförderung war eine strukturelle Maßnahme zur Prävention von Benachteiligung und Diskriminierung von Frauen.

Zweitens hat sich der Zugang zu den Moscheen für Frauen durch die Pandemie erschwert. Schon vor der Pandemie waren aus den oben genannten Gründen nur wenige Frauen in den Freitagsgebeten präsent. Mit der Pandemie hat sich dieser Graben noch vertieft. Auch an den Tarawih-Gebeten nehmen muslimische Frauen seit der Pandemie tendenziell weniger teil. Generell wurden gottesdienstliche Angebote von Frauen in dieser Phase kaum in Anspruch genommen. Ihre (sozialen) Aktivitäten haben sich auf virtuelle Räume bzw. auf reale Orte außerhalb der Moscheen verlagert (z. B. Nachbarschaftseinkäufe, Besuch von Altenheimen, Spitälern und Polizei). Die spirituelle und soziale Bindung vieler Frauen an die Moscheen hat sich während der Pandemie verflüchtigt. Dies birgt die Gefahr, dass viele Frauen

sich von den Moscheegemeinden entfremden, was in eine Loslösung von diesen münden kann.

Der IGGÖ kommt als offizielle Vertretung der Muslim:innen in Österreich die Verantwortung zu, sich für eine paritätische Gestaltung und Nutzung der Moscheen einzusetzen. Hierzu bedarf es der Reflexion über die Erfahrungen ihrer Mitglieder. Ein Vorschlag hierzu könnte lauten, das Momentum der Irritation für eine Neugestaltung der Gemeinde- und Moscheestrukturen zu nutzen, also die Krise in eine Chance zu überführen. Des Weiteren kann die Pandemie als Anlass genommen werden, um über theologische Fragen und institutionelle Strukturen zu sprechen, die muslimische Frauen benachteiligen und ihre Diskriminierung bestärken.

Das neu gegründete Referat macht Hoffnung, dass die Anliegen von muslimischen Frauen zukünftig mehr Gehör finden und in konkretere und sinnvollere Maßnahmen münden. Hierzu müssen muslimische Frauen strukturell und nachhaltig in die IGGÖ bzw. in deren Gemeinden integriert werden. Ihre Sichtbarkeit muss auf allen Ebenen gewährleistet sein, auch auf der Führungs- und Entscheidungsebene. Ferner müssen Konzepte von frauenfreundlichen und inklusiven Moscheen entwickelt werden. Eine frauenfreundliche Moscheekultur kann u. a. dadurch geschaffen werden, dass Moscheen systematisch auch mit Theologinnen besetzt werden und Frauen somit Anlaufstellen für ihre Belange haben, denn oftmals fehlt es männlichen Theologen an Sensibilität für die religiösen Belange der Frauen.

Während Frauen in der Moscheelandschaft eher in den Hintergrund gerückt sind, haben sie mit der Pandemie neue virtuelle Räume entdeckt und diese für sich in Anspruch genommen. Sie scheinen für sich ihre eigenen spirituellen Räume kreiert zu haben.

## 6 Ausblick

Kann man die Pandemie als einen Lackmустest verstehen? Die Ergebnisse dieser explorativen Studie werfen weiterführende Fragen auf:

- Was passiert, wenn bestimmte Ressourcen wie z. B. Räume knapp werden?
- Werden gerechte und zufriedenstellende Lösungen gesucht oder fällt man in alte und überholte Strukturen zurück?
- Sind es Frauen, die als Erste den Kürzeren ziehen und exkludiert werden?

- Sind sich muslimische Frauen dieser Dynamiken bewusst oder sind sie vielmehr versunken in die Mehrfachbelastungen durch die Pandemie und haben ihre Räume vielleicht zum Teil sogar freiwillig geräumt?
- Kann diese Phase als Ressource genutzt werden, um neue Strukturen zu schaffen, indem Frauen z. B. auf Online-Plattformen ausweichen und sich virtuell organisieren?
- Entziehen sie sich dadurch womöglich einer Hegemonie und können vielleicht eigene Agenden und Themen unabhängig von Hierarchien und Strukturen selbst setzen und angehen?
- Fallen dadurch vielleicht sogar mühsame Auseinandersetzungen in der Administration weg und dieser Weg ist der Weg des geringsten Widerstandes?
- Doch sind binäre Strukturen wirklich im Sinne der Gemeinde?
- Was bleibt von einer Gemeinde übrig, wenn ein Teil von ihr ausgeschlossen wird?

Die Fragen machen deutlich, dass mit Blick auf die Pandemie und ihre Folgen Bedarf nach weiterer Forschung auf diesem Feld existiert. Die Datenlage um die Moscheelandschaft in Österreich ist derzeit vage. Insofern wäre es wünschenswert, zukünftig ein Moschee-Survey für Österreich zu implementieren. Darüber hinaus könnte die explorative Studie auf ländliche Regionen erweitert werden, da die Interviewpartner:innen alle aus Großstädten stammen. Ferner wurden die Interviews mit Menschen durchgeführt, die der deutschen Sprache mächtig sind. Was ist mit all jenen Moscheebesucher:innen, die kaum Deutsch sprechen, besonders aus der älteren Generation? Die IGGÖ müsste detailliert eruieren, wie es um die Lage der Frauen in den Moscheen und den Gemeinden bestellt ist, um so in Krisensituationen konkrete und zielgerichtete Maßnahmen treffen zu können.

## Literatur

Abdel-Rahman, Annett (2011), Die Partizipation von Frauen in Vorständen der Moscheegemeinden. Eine Bestandsaufnahme, in: Borchard, Michael / Ceylan, Rauf (Hg.), *Imame und Frauen in Moscheen im Integrationsprozess. Gemeindepädagogische Perspektiven*, Göttingen: V&R Unipress/Osnabrück: Univ.-Verlag, 95–104.

Abid, Lisa J. (2011), Frauen als Integrationsmultiplikatorinnen in Moscheegemeinden, in: Borchard, Michael / Ceylan, Rauf (Hg.), *Imame und Frauen in Moscheen im Integrationsprozess. Gemeindepädagogische Perspektiven*, Göttingen: V&R Unipress/Osnabrück: Univ.-Verlag, 105–122.

Akademie Islam in Wissenschaft und Gesellschaft (2020), Ramadan und Corona: Wie umgehen mit der Krise?, 4. Mai 2020. [https://www.youtube.com/watch?v=\\_oIIBDbh480](https://www.youtube.com/watch?v=_oIIBDbh480) [12.01.2022].

Akca, Ayşe Almila (2020), *Moscheeleben in Deutschland. Eine Ethnographie zu Islamischem Wissen, Tradition und religiöser Autorität*, Bielefeld: transcript.

Bano, Masoode / Kalmbach, Hilary (Hg.) (2012), *Women, Leadership and Mosques. Changes in Contemporary Islamic Authority*, Leiden u. a.: Brill.

Bauer, Dominique / Mattes, Astrid (2021), Austria, in: Müssig, Stephanie et al. (Hg.), *Yearbook of Muslims in Europe. Volume 13*, Leiden: Brill, 28–50.

Beilschmidt, Theresa (2015), *Gelebter Islam. Eine empirische Studie zu DITIB-Moscheegemeinden in Deutschland*, Bielefeld: transcript.

Beilschmidt, Theresa (2017), Frauen in Moscheegemeinden als Motoren religiöser Veränderung, in: Sarıkaya, Yaşar / Bäumer, Franz-Josef (Hg.), *Aufbruch zu neuen Ufern. Aufgaben, Problemlagen und Profile einer Islamischen Religionspädagogik im europäischen Kontext*, Münster: Waxmann, 291–304.

Bialas, Milena (2020), Aichas Erbinnen, *Frankfurter Rundschau*, 26. Feb. 2020. <https://www.fr.de/panorama/aichas-erbinnen-13561272.html> [20. 12.2021].

Boos-Nünning, Ursula / Karakaşoğlu, Yasemin (2005), *Viele Welten leben. Zur Lebenssituation von Mädchen und jungen Frauen mit Migrationshintergrund*, Münster u. a.: Waxmann.

Bourdieu, Pierre (1991), Physischer, sozialer und angeeigneter physischer Raum, in: Wentz, Martin (Hg.), *Stadt-Räume*, Frankfurt a. M./New York: Campus, 25–34.

Ceylan, Rauf (2006), *Ethnische Kolonien. Entstehung, Funktion und Wandel am Beispiel türkischer Moscheen und Cafés*, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.

Chbib, Raida (2010), Musliminnen organisieren sich selbst innerhalb bestehender muslimischer Dachverbände, *Islamische Zeitung*, 3. April 2010. <https://islamische-zeitung.de/musliminnen-organisieren-sich-selbst-innerhalb-bestehender-muslimischer-dachverbaende-von-raida-chbib/> [14.12.2021].

Decker, Doris (2014), Weibliche Reflexion und Emanzipation. Konzeptionen von Frauenbildern in frühislamischen Überlieferungen bis zum 9. Jh., in: Başol-Gürdal, Ayşe / Özsoy, Ömer (Hg.), *Geschichtsschreibung zum Frühislam. Quellenkritik und Rekonstruktion der Anfänge*, Berlin: EB-Verlag, 349–378.

Europäische Kommission (2021), Report on gender equality in the EU. [https://ec.europa.eu/info/sites/default/files/aid\\_development\\_cooperation\\_fundamental\\_rights/annual\\_report\\_ge\\_2021\\_printable\\_en\\_o.pdf](https://ec.europa.eu/info/sites/default/files/aid_development_cooperation_fundamental_rights/annual_report_ge_2021_printable_en_o.pdf) [08.12.2021].

Flick, Uwe (2008), *Triangulation. Eine Einführung*, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.

Glaser, Barney / Strauss, Anselm (1998), *Grounded Theory. Strategien qualitativer Forschung*, Bern u. a.: Huber.

Gray, Anse Tamara (2015), *Mosques & Women with Anse Tamara Gray*, Muslimah Media, 20. April 2015. <https://www.youtube.com/watch?v=BWKHGehy404> [10.12.2021].

Halm, Dirk / Sauer, Martina / Schmidt, Jana / Stichs, Anja (2012), *Islamisches Gemeindeleben in Deutschland. Im Auftrag der Deutschen Islam-Konferenz. Forschungsbericht 13*, Nürnberg: Bundesamt für Migration und Flüchtlinge.

Helfferich, Cornelia (2014), *Leitfaden- und Experteninterviews*, in: Baur, Nina / Blasius, Jörg (Hg.), *Handbuch Methoden der empirischen Sozialforschung*, Wiesbaden: Springer VS, 559–574.

Horsch, Silvia / Kisi, Melehat (2019), *Frauen in Moscheen – isoliert, ignoriert und integriert*, in: Horsch, Silvia / Kisi, Melehat / Klausning, Kathrin / Abdel-Rahman, Annett (Hg.), *Der Islam und die Geschlechterfrage. Theologische, gesellschaftliche, historische und praktische Aspekte einer Debatte*, Frankfurt a. M.: Peter Lang, 267–271.

IGGÖ, *Statement des theologischen Beratungsrates über Coronavirus Maßnahmen*, 10. März 2020. <https://www.youtube.com/watch?v=pO64C2els5w> [03.12.2021].

IGGÖ, *Wort zum Freitag #55 (Special)*, 27. März 2020. <https://www.youtube.com/watch?v=JToj98ctN3M> [24.12.2021].

IGGÖ, *Corona-Schutzmaßnahmen*, April 2020. <http://www.derislam.at/wp-content/uploads/2020/04/Schutzmaßnahmen.pdf> [14.12.2021].

IGGÖ, *Wie wird das Taraweh Gebet zu Hause verrichtet?*, 22. April 2020. [https://www.youtube.com/watch?v=\\_CdSIyjBq8Y](https://www.youtube.com/watch?v=_CdSIyjBq8Y) [24.12.2021].

IGGÖ, *Gleichbehandlung und Frauenförderung*, März 2021. <https://www.derislam.at/gleichbehandlung/> [15.12.2021].

IGGÖ, *Leitfaden für den Ramadan*, April 2021. [https://www.derislam.at/wp-content/uploads/2021/04/LEITFADEN\\_RAMADAN\\_FINAL.pdf](https://www.derislam.at/wp-content/uploads/2021/04/LEITFADEN_RAMADAN_FINAL.pdf) [14.12.2021].

IGGÖ, *Aktionswoche: Creating Spaces*, Oktober 2021. [https://www.derislam.at/wp-content/uploads/2022/02/Bericht\\_Aktionswoche\\_Final-komprimiert.pdf](https://www.derislam.at/wp-content/uploads/2022/02/Bericht_Aktionswoche_Final-komprimiert.pdf) [15.12.2020].

Jaschok, Maria (2012), *Sources of authority. Female Ahong and Qingzhen Nusi (women's mosques) in China*, in: Bano, Masooda / Kalmbach, Hilary (Hg.), *Women, leadership, and mosques. Changes in contemporary Islamic authority*, Leiden u. a.: Brill, 37–58.

Jonker, Gerdien (1999), *Religiosität und Partizipation der zweiten Generation. Frauen in Berliner Moscheen*, in: Klein-Hessling, Ruth / Nökel, Sigrid / Werner, Karin (Hg.), *Der neue Islam der Frauen. Weibliche Lebenspraxis in der globalisierten Moderne. Fallstudien aus Afrika, Asien und Europa*, Bielefeld: transcript, 106–123.

Jonker, Gerdien (2003), *Vor den Toren. Bildung, Macht und Glauben aus der Sicht religiöser muslimischer Frauen*, in: Rumpf, Mechthild / Gerhard, Ute / Jansen, Mechthild (Hg.), *Facetten islamischer Welten. Geschlechterordnungen, Frauen- und Menschenrechte in der Diskussion*, Bielefeld: transcript, 219–242.

Jouili, Jeanette S. / Amir-Moazami, Schirin (2006), Knowledge, Empowerment and Religious Authority Among Pious Muslim Women in France and Germany, *The Muslim World* 96, 617–642. DOI: 10.1111/j.1478-1913.2006.00150.x.

Kahraman, Abdullah (2004), Kläsik Fıkıh Literatüründe Kadının Cemaatle ibadet konusundaki Yaklaşımlarda Fitne Söyleminin Rolü: Eleştirel Bir Bakış, *marife* 4, 2, 59–80.

Karakaşoğlu-Aydın, Yasemin (1998), „Kopftuch-Studentinnen“ türkischer Herkunft an deutschen Universitäten. Impliziter Islamismusvorwurf und Diskriminierungserfahrungen, in: Bielefeldt, Heiner (Hg.), *Politisierte Religion*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 450–472.

Karakaşoğlu-Aydın, Yasemin / Öztürk, Halit (2007), Erziehung und Aufwachsen junger Muslime in Deutschland. Islamisches Erziehungsideal und empirische Wirklichkeit in der muslimischen Migrationsgesellschaft, in: von Wensierski, Hans-Jürgen / Lübcke, Claudia (Hg.), *Junge Muslime in Deutschland. Lebenslagen, Aufwuchsprozesse und Jugendkulturen*, Opladen: Budrich, 57–172.

Kasper, Barbara (2021), Frauen von Pandemie stärker betroffen, *Österreichischer Gewerkschaftsbund*, 2. Juni 2021. <https://www.oegb.at/themen/arbeitsmarkt/arbeitslosigkeit/frauen-von-pandemie-staerker-betroffen-> [12.01.2022].

Klausing, Kathrin (2013), Empowering Muslim Women in Germany, in: Abou-Bakr, Omaima (Hg.), *Feminist and Islamic Perspectives. New Horizons of Knowledge and Reform*, Kairo: The Women and Memory Forum, 85–94.

Kocina, Erich (2021), Eine Frau an der Spitze der Islamischen Glaubensgemeinschaft? „Wieso nicht?“, *Die Presse*, 18. März 2021. <https://www.diepresse.com/5953367/eine-frau-an-der-spitze-der-islamischen-glaubensgemeinschaft-wieso-nicht> [02.01.2022].

Kuckartz, Udo / Rädiker, Stefan (2022), *Qualitative Inhaltsanalyse. Methoden, Praxis, Computerunterstützung*, Weinheim/Basel: Beltz Juventa.

Mahmood, Saba (2005), *Politics of Piety. The Islamic Revival and the Feminist Subject*, Princeton, New Jersey u. a.: Princeton University Press.

Makki, Hind (2012), Where’s My Space to Pray in This Mosque?, *Patheos*, 27. Juli 2012. <https://www.patheos.com/blogs/altmuslim/2012/07/wheres-my-space-to-pray-in-this-mosque/> [20.01.2022].

Mayring, Philipp (2010), *Qualitative Inhaltsanalyse. Grundlagen und Techniken*, Weinheim: Beltz.

Möller, Lena-Maria / Kurnaz, Serdar (2020), Muslime und die COVID-19-Pandemie. Pilgern in Zeiten von Corona, *Qantara*, 16. April 2020. <https://de.qantara.de/inhalt/muslime-und-die-covid-19-pandemie-pilgern-in-zeiten-von-corona> [14.12.2022].

Musyafaah, Nur Lailatul / Wafirah, Athifatul / Destia Ramadhan, Sagita (2021), Moderation of Fatwa. Worship During the Covid 19 Pandemic in Maqasid Shariah Perspective, *Advances in Social Science, Education and Humanities Research* 529, 73–79. DOI: 10.2991/assehr.k.210421.012.

Nafisa.de (2020), *Durch den Seiteneingang ins Hinterzimmer? Frauen in Moscheen (Dokumentation)*, 6. Juli 2020. <https://www.youtube.com/watch?v=2St92xCd01E> [10.12.2021].

Nas, Alparslan (2021), “Women in Mosques”. Mapping the Gendered Religious Space Through Online Activism, *Feminist Media Studies*. DOI: 10.1080/14680777.2021.1878547.

Nassehi, Armin (2019), Sakraler Raum – (religions)soziologisch, *Spiritual Care*, 8, 1, 53–58.

Nökel, Sigrid (1999), Islam und Selbstbehauptung. Alltagsweltliche Strategien junger Frauen in Deutschland, in: Klein-Hessling, Ruth / Nökel, Sigrid / Werner, Karin (Hg.), *Der neue Islam der Frauen. Weibliche Lebenspraxis in der globalisierten Moderne. Fallstudien aus Afrika, Asien und Europa*, Bielefeld: transcript, 124–146.

Nökel, Sigrid (2002), *Die Töchter der Gastarbeiter und der Islam. Zur Soziologie alltagsweltlicher Anerkennungspolitiken. Eine Fallstudie*, Bielefeld: transcript.

Nomani, Asra (2006), *The Islamic Bill of Rights for Women in Mosques*. <https://www.beliefnet.com/faiths/islam/2005/06/the-islamic-bill-of-rights-for-women-in-mosques.aspx> [24.12.2021].

Ornig, Nikola (2006), *Die zweite Generation und der Islam in Österreich. Eine Analyse von Chancen und Grenzen des Pluralismus von Religionen und Ethnien*, Graz: Grazer Univ.-Verlag.

Piela, Anna / Krotofil, Joanna (2021), “I Discovered I Love to Pray Alone Too”. *Pluralist Muslim Women’s Approaches to Practicing Islam during and after Ramadan 2020*, *Religions* 12, 9, 784. DOI: 10.3390/rel12090784.

Rückamp, Veronika (2021), *Alltag in der Moschee. Eine Feldforschung jenseits von Integrationsfragen*, Bielefeld: transcript.

Schiffauer, Werner (2010), *Nach dem Islamismus. Die Islamische Gemeinschaft Milli Görüş. Eine Ethnographie*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Schneider, Susanne (2020), *Forderung von Ordensfrauen: „Kein Zurück in die Kirche vor Corona“*, Deutschlandfunk, 1. Juli 2020. <https://www.deutschlandfunk.de/forderung-von-ordensfrauen-kein-zurueck-in-die-kirche-vor-100.html> [06.01.2022].

Schroer, Markus (2006), *Raum, Macht und soziale Ungleichheit. Pierre Bourdieus Beitrag zu einer Soziologie des Raums*, *Leviathan* 34, 1, 105–123.

Yeşil, Mahmut (2013), *Rivayetler ışığında Cami ve Kadın*, in: Yeşilyurt, Mustafa (Hg.), *Camii Kadın ve Aile*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 73–83. [https://yayin.diyadinet.gov.tr/File/Download?path=camii\\_kadin\\_ve\\_aile.pdf&id=471](https://yayin.diyadinet.gov.tr/File/Download?path=camii_kadin_ve_aile.pdf&id=471) [21.04.2022].

Zartler, Ulrike et al. (2021), *Frauen in Wien und Covid-19. Studie im Auftrag des Frauenservice Wien*, Stadt Wien, März 2021. <https://www.digital.wienbibliothek.at/id/3139313> [05.01.2022].

Eugen Dolezal und Moritz Windegger

# Ausweg oder Irrweg?

Ein Versuch über die Bedeutung von durch Technobilder gestützten Narrativen in der existenziellen Langeweile

DEUTSCH

ABSTRACT 

Der Beitrag versucht greifbar zu machen, inwiefern die von der Corona-Pandemie verstärkte existenzielle Langeweile in einem Verhältnis zu Narrativen steht, die über Medien in Form von technischen Bildern an das Individuum herangetragen werden. In weiterer Folge ist von Bedeutung, welche Auswirkungen die vermittelten Narrative auf ein solches Individuum haben und ob durch sie ein Ausweg aus der existenziellen Langeweile/Leere geschaffen werden kann, respektive inwiefern sie durch diesen Prozess sogar noch verstärkt wird.

ENGLISH

*Solution or illusion? Examining the effect of technical images and their narratives on existential boredom*

*This article aims to trace the relationship between the existential boredom exacerbated by the Covid-19 pandemic and the narratives communicated through technical images by the media. It examines the effect such narratives might have on the individual, and whether they offer a way out of the existential boredom/emptiness, or whether they magnify this experience.*

| BIOGRAPHIES

**Eugen Dolezal**, geb. 1995 in Friesach in Kärnten, studiert Katholische Fachtheologie an der Karl-Franzens-Universität Graz.

E-Mail: [limina\(at\)eugendolezal.eu](mailto:limina(at)eugendolezal.eu)

**Moritz Windegger ofm**, geb. 1977 in Bozen, studierte an der Universität Padua. Danach war er als Journalist für die *Dolomiten* tätig und ist seit 2014 Mitglied des Minderbruderordens. Im Zuge der Ordensausbildung der Franziskaner studiert er aktuell an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Karl-Franzens-Universität Graz. Seit 2021 ist er Mediensekretär der Franziskaner in Österreich und Südtirol.

E-Mail: [moritz.windegger\(at\)franziskaner.at](mailto:moritz.windegger(at)franziskaner.at)

| KEY WORDS

Anthropologie; Informationsgesellschaft; Kommunikation; Langeweile (philosophisch); Medien; Narrativ; Technobild

## 1 Einleitende Betrachtungen

Als Reaktion auf die weltweite Pandemie durch Covid-19 erklärte im März 2020 auch die Bundesregierung in Österreich wie viele andere Regierungen einen landesweiten Lockdown. Mit einem Schlag verlegte sich der Alltag der Menschen ins Innere ihrer Wohnungen. Die zwischenmenschliche Interaktion beschränkte sich auf die Nächststehenden. Arbeit, Bildung, Hobbies, Zerstreuung u. ä. fanden – soweit überhaupt möglich – über digitale Kanäle statt. Das veränderte nachdrücklich den Alltag der Menschen: Obwohl die Kommunikationstechnologie in vielerlei Hinsicht Abhilfe schaffen kann, vermag sie es dennoch nicht, alles zu ersetzen, was der Mensch gewohnheitsmäßig in sein Leben integriert hat. Dazu kam die fast unheimlich anmutende Ruhe. Wer in jenen Wochen und Monaten in einer großen Stadt auf die Straße ging, hörte – nichts. Der sonst übliche Verkehrslärm, das geschäftige Treiben auf Märkten und in Gassen hatten aufgehört: Es waren ja alle zuhause geblieben.

In einer zumindest für einen Moment zum Erliegen gekommenen Gesellschaft wurde ein Graben zwischen der vermeintlich unabänderlichen geschäftig-modernen Lebensrealität des Menschen und dem radikalen Einbruch einer erzwungenen Leere unübersehbar. Darauf waren wohl die wenigsten Menschen vorbereitet. Aus dem gewohnten Umfeld und Alltag gerissen, sahen sie sich mit einer Problematik konfrontiert, die plötzlich über sie hereinbrach und sie in eine Auseinandersetzung mit dieser Stille und sich selbst zwang. Eine Stille von solcher Dauer mündet in einen Zustand, der jenem von Langeweile ähnelt. Und viele waren oder sind mit dem andauernden Zustand solcher Leere überfordert. Mit Verweis auf Schopenhauer stellt der kanadische Philosoph Mark Kingwell fest: „Langeweile ist keine Krankheit, sondern ein aufschlussreiches Symptom in Zeiten der Coronakrise“ (Kingwell 2021, 14).

### Die eigene Langeweile ist keine Privatangelegenheit.

Bekanntlich reagiert jeder Mensch anders auf Ausnahmesituationen: der oder die eine mit engagierter Unternehmungslust, der oder die andere mit niederdrückender Resignation. Klar wurde alsbald: Die Frage, wie der andere mit dem Ausnahmezustand umgeht, ist nicht nur dessen Privatsache allein. Pandemiebekämpfung ist eine Frage der Gemeinschaft und im Grunde eine Frage der sozialen Organisation: „Wir haben uns daran erinnert, dass keiner sich allein retten kann.“ (Papst Franziskus, *Fratelli tutti*)

32). Auf diese Weise erlangt die Frage nach der Ausgestaltung der eigenen Leere politische Bedeutung. Ist die Bekämpfung einer globalen Pandemie ein Gemeinschaftsakt, ist die eigene Langeweile keine Privatangelegenheit mehr, insofern das Verhalten und der (emotionale) Zustand des Einzelnen für das Gelingen der gemeinschaftlichen Anstrengung bedeutsam ist.

Der gelangweilte und zugleich überforderte Mensch versucht seine Situation durch Erzählungen zu verbessern. Diese Narrative bekommen – meist durch schiere Wiederholung befeuert – nicht nur sinnstiftenden, sondern vielmehr „wirklichkeitsbildenden“ Charakter. Die Annahme, dass Erzählung Wirklichkeit stiftet, ist indes kein Proprium der Pandemieerfahrung. Längst hat die These weitgehenden Konsens gefunden, nicht zuletzt in der Theologie. Neuartig ist sie aber als Alltagserfahrung: Der Einzelne verliert in den Wirren der erzählten Wirklichkeit die äußere Geschichtlichkeit und möglicherweise sogar noch weitere Teile der äußeren Welt. Mit fortschreitender Dauer der Überforderung sucht er sich jene Versatzstücke, mit denen er sich aus der Leere der Langeweile hinaus- und vermeintlich in sein altes Leben zurückerzählen möchte. So gut wie jeder kennt wohl inzwischen Diskussionen, bei denen mit Verweis auf Standpunkt- oder Meinungsfreiheit auch die Wirklichkeit zurückgewiesen wird. Von der Maskenpflicht über das Abstandsgebot bis zur Impfung waren die Pandemiemaßnahmen von der Diskussion geprägt, dass es auch einen Standpunkt gäbe, der ihre Sinnhaftigkeit bestreitet, und dass es auch legitim sei, ihn einzunehmen. Man würde doch wohl noch der Meinung sein dürfen, dass alles ganz anders sei, wurde zum Totschlagargument vieler Diskussionen. Und so gut wie alle kennen die Erfahrung, dass derlei Diskussionen quer durch alle Bildungsschichten tiefe Gräben aufgerissen haben, die in manchen Fällen bis in die intimsten Beziehungen der Familie reichen. Es scheint fast so, als wäre der Kampf gegen die Pandemie auch in besonderer Weise einer um die Deutungshoheit. Dabei ist unbestritten, dass gerade in den freien Ländern Europas die Freiheit auf eine eigene Meinung und auf Selbstbestimmung des eigenen Lebens ein Grundrecht bleibt, das auch unter außergewöhnlichen Umständen halten muss.

Wer also nicht in einer aporetischen Unvereinbarkeit von Freiheit und Sicherheit enden will, wird nicht umhinkönnen, die eigenen Denkprozesse und Gefühlsregungen wahrzunehmen und sie auch zu überprüfen. Und es wird unabdinglich, die medialen Erzählungen, die jede:r in Print, Funk oder digital nutzt, einem beständigen Kontrollprozess zu unterwerfen. Oder anders gesagt: Das neuartige Problem dieser Pandemie besteht nicht darin, dass es Fake News gibt. Solche gab es immer schon. Neuartig

ist, dass die Fake News nicht nur eine Frage von ausgeklügelten Werbekampagnen sind, die das Meinungsbild der Menschen beeinflussen, sondern im konkreten Lebensalltag der Menschen Einzug halten, um diese zu neuen Handlungsweisen zu führen. Nicht die Ungewissheit von wissenschaftlichen Forschungsdebatten führt zu Verunsicherung, sondern die Übernahme von partiellen Erkenntnissen führt zu Halbwissen im täglichen „Selbstgespräch“. Wer danach fragt, in welcher Welt „wir uns ‚nach der Desinfektion‘ wiederfinden“ werden, fragt im Grunde sowohl nach der Bedeutung von Narration für die eigene Geschichte als auch umgekehrt nach der Bedeutung von äußerer Wirklichkeit für die eigenen Narrationen.

## 2 Langeweile als existenzielle Herausforderung

Echte Langeweile scheint in den heutigen Zeiten rar geworden zu sein, ist sie doch vermeintlich die Verneinung der gegenwärtigen Herausforderungen. Immerhin ist kaum eine Diagnose so präsent wie jene, in einer „schnellebigen Zeit“ zu leben. Bei dieser Schnellebigkeit bleibt es auch nicht, vielmehr findet man sich selbst in einem Wust an Möglichkeiten wieder, in einer Multioptionsgesellschaft, die vom Individuum implizit verlangt, dass es die zur Verfügung gestellten Möglichkeiten auch wahrnimmt (vgl. Pongs 1999, 111–112). In einer solchen Welt scheint es geradezu absurd, dass die Langeweile als ein Gefühl, welches sich in seiner ganzen schweren Fülle scheinbar erst entfaltet, wenn man untätig ist, problematisch sein kann:

*„Was sonst ist Langeweile schließlich als das Gefühl, dass sich die Zeit wie ein endloses Feld ausdehnt: Nicht die göttliche Transzendenz der ewigen Gegenwart [...], sondern die elende Abfolge von Augenblicken, die sich wie Falltüren öffnen und die endlos weiterzugehen scheint, ohne Atempause oder Rettung“ (Kingwell 2021, 41).*

Bizarr scheint es, das Gefühl Langeweile, wie es Kingwell beschreibt, in der heutigen Welt anzunehmen. Es müsste doch, der oben beschriebenen Diagnose folgend, genau gegenteilig sein: Niemand hat mehr die Zeit, sich zu langweilen, wünschen wir uns doch mehr Zeit zu haben in einer Welt, in der ständig etwas zu tun ist. Gerade hier geschieht eine unsaubere Verquickung von Begriffen, denn die Langeweile ist keineswegs Untätigkeit. Unbestritten kann aus anhaltender Untätigkeit Langeweile erwachsen, allerdings schützt auch ständiges Schaffen nicht vor ihr. Langeweile ist ein

den Menschen existenziell betreffendes Phänomen, sofern man Schopenhauers Auffassung folgt, dass der Mensch im wesentlichen Wille ist, ein Wille, dessen Existenz von Bedürftigkeit und Mängeln bestimmt wird (vgl. Hauskeller 2014, 147).<sup>1</sup> Der Mensch ist demnach darauf ausgerichtet, etwas zu wollen, ein Ziel zu haben, auf welches er hinstrebt und dessen Abwesenheit ihn erschüttert; bei gleichzeitiger Gewissheit, weder der Bedürftigkeit, noch etwas zu streben, noch der Langeweile als einem Mangel des Wollens entrinnen zu können (vgl. Schopenhauer 2009, §57).

### „Warum kann ich nicht einfach etwas wollen?“

Der Mensch wird Zeit seines Lebens von der Langeweile also gleich zweifach in seiner Existenz belastet, einerseits in der problematischen Abwesenheit eines Strebens, also dem Erfahren der Langeweile, und gleichzeitig von der Tatsache, dass er unabdingbar immer wieder in die Situation der Langeweile kommt, also der Unausweichlichkeit der Langeweile. Die Konsequenzen dieser doppelten existenziellen Belastung beschreibt Kingwell mit einer Anlehnung an Schopenhauer selbst folgendermaßen:

„Die höllische Qualität der Langeweile, die wahre Verzweiflung, die sie auf das Gesicht malt, ist zu einem Großteil eine Funktion der Banalität des Zustandes. Warum kann ich nicht einfach etwas wollen? Warum kann ich nicht einfach etwas tun?“ (Kingwell 2021, 46)

Diese beiden Fragen sind genauer betrachtet in einer von Ablenkungen und Reizen durchsetzten Welt von besonderer Bedeutung, immerhin scheint es ja schon ein geradezu automatisiertes Handeln zu sein, sich mittels eines Smartphones von einer Langeweile abzulenken, die, obzwar alltäglich, von demselben Mangel an Streben gekennzeichnet ist wie die von Schopenhauer beschriebene existenzielle Langeweile. Geradezu unheimlich ist dieser Automatismus, der, ohne nachzudenken durchgeführt, einen vermeintlichen Ausweg aus der Langeweile anbietet. Doch warum nur *vermeintlich*? Immerhin will man ja in diesem Moment etwas, und wenn es nur die Ablenkung ist, und man tut auch etwas; sind damit die von Kingwell aufgestellten Fragen nicht durchbrochen und man ist der Langeweile Herr geworden? Die Antwort auf diese Frage ist natürlich ein absehbares „Nein!“ Man kann es nicht nur beobachten, sondern auch am eigenen Leib erfahren, dass der Gebrauch von Sozialen Medien und technischen Endgeräten allein nicht die Langeweile besiegt. Diese Erfahrung konnte auch im Rahmen einer Studie zur Prävention und Bekämpfung von Langeweile durch

<sup>1</sup> An dieser Stelle soll nicht unterschlagen werden, dass Schopenhauers anthropologischen Ansätzen ein pessimistisches Menschenbild zugrunde liegt, welches das Leben des Menschen im Wesentlichen mit Leiden gleichsetzt (vgl. Pfeiffer 2020, 21). Trotz dieser durchaus strittigen anthropologischen Ausrichtung sind Schopenhauers Ansätze neben ihrer Rezeption in den anthropologischen Konzeptionen beispielsweise bei Max Scheler, Arnold Gehlen und Michael Landmann (vgl. Neuhäuser 2018, 362) insbesondere dahingehend bedeutsam, da sie in der Gleichsetzung der Existenz des Menschen mit dem ewig unbefriedigten Willen (vgl. Pfeiffer 2020, 27) die Problematik einer modernen, unersättlichen Gesellschaft treffend bezeichnen. Schopenhauers Ansätze kommen den hier angestellten Überlegungen entgegen, da sie Willensakt und Leibesaktion nicht als voneinander unterschiedene Zustände verstehen (vgl. Schopenhauer 2009, §18). Vielmehr wirken sich auch sämtliche dem Individuum von außen oder innen zukommende Regungen auf dieses als Gesamtes aus.

die Nutzung digitaler Medien (vgl. Ade et al. 2020) bestätigt werden. Die Befragten gaben an, intuitiv und automatisiert zum Smartphone zu greifen, wenn sie Langeweile empfinden. Durch die Nutzung digitaler Medien können sie aber der Langeweile nicht entkommen:

*„Nach einiger Diskussion stimmten die meisten Teilnehmer jedoch überein, dass die automatisierte Vermeidung der Langeweile häufig nicht erfolgreich ist. Ihnen ist nach wie vor langweilig, sie empfinden es aber angenehmer, zumindest etwas zu tun, als gar nichts zu tun und sich beispielsweise zu entspannen.“* (Ade et al. 2020, 95)

Hier wird sichtbar, dass sich die Langeweile auch mit, oder besser trotz einer Tätigkeit nicht endgültig überkommen lässt. Vielmehr wühlt sie weiter auf und führt zu einem immer unruhiger werdenden Gebrauch der gewählten Ablenkung. Dass diese Form der Ablenkung einen besonderen Sog auf Menschen ausübt, liegt mitunter daran, dass die jeweiligen Anwendungen seit über einer Dekade ein Augenmerk darauf legen, die Verweil- und Nutzungsdauer zu erhöhen (vgl. Hohlfeld/Godulla 2015, 21). Das schlägt sich in besonderer Weise in der Gestaltung des „Interface“, also der Schnittstelle zwischen Nutzer:in und Anwendung nieder. Dies dient den Plattformen letztendlich dazu, mehr Gewinne durch Werbeeinnahmen zu erzielen, allerdings werden die Nutzer:innen gleichzeitig in einem Status der Langeweile gefangen gehalten.

### Soziale Medien sind schlicht nicht zum Sieg über die Langeweile geschaffen.

Durch die gezielte Gestaltung der Schnittstelle zwischen Programm und Nutzer:in lösen sich diese schwerer von der Anwendung, obwohl ihr eigentliches Bedürfnis, welches das Medium befriedigen soll, schon befriedigt ist. Hier ist das oben beschriebene Phänomen gemeint, dass man, obwohl man schon längst etwas anderes tun möchte, noch immer ein Soziales Medium verwendet und sich sogar in der Verwendung desselben langweilt, ja sogar vom einen in das andere hin- und herwechselt (vgl. Kingwell 2021, 22). Schlussendlich ist es wenig überraschend, dass diese Tätigkeiten die Langeweile nicht zu durchbrechen vermögen, sie sogar noch verstärken, sind sie doch allenfalls kleine Häppchen, die unsere Aufmerksamkeit kurzfristig binden. Schopenhauer selbst sah gerade in solchen Situationen einen der Ursprünge der schmerzhaften Langeweile:

„Fehlt es ihm [dem Menschen, E. D/M. W.] hingegen an Objekten des Wollens, indem die zu leichte Befriedigung sie ihm sogleich wieder wegnimmt; so befällt ihn furchtbare Leere und Langeweile: d. h. sein Wesen und sein Dasein selbst wird ihm zur unerträglichen Last.“ (Schopenhauer 2009, §57)

Es scheint also, dass Soziale Medien schlicht nicht zum Sieg über die Langeweile geschaffen sind, ja sie sogar noch verstärken. Ihre Funktionsweise betrachtend ist dies mit Schopenhauer auch treffend diagnostiziert, allerdings bieten Soziale Medien *inhaltlich* ein besonderes Element, welches immer attraktiver scheint, je schwerer die Langeweile wiegt: Narration. Denn in dem von Kingwell beschriebenen Zustand der Banalität und Ziellosigkeit erscheint die Narration wie ein Ausweg. Sie bietet plötzlich einen Sinn und durchbricht die Langeweile schon alleine dadurch, dass sie erzählt, wie es denn gerade sei, was denn ein Ziel sein könnte. Die Durchschlagskraft der Narration wird durch Soziale Medien noch weiter verstärkt, bedienen sie sich doch geschickt und dauerhaft Elementen, die unsere Aufmerksamkeit erregen und langfristig durch Lenkung erhalten. In diesem Fall verquicken sich die durch Soziale Medien gelenkte und einen Ausweg aus der Leere suchende Aufmerksamkeit und der Inhalt der Narration zu einem Sirenen gesang, der die Urteilskraft und das eigene Weltbild schiffbrüchig werden lässt. Dabei ist zu bedenken, dass diese Phänomene schon längst allgemeiner Bestandteil des Lebens in der sogenannten westlichen Welt im 21. Jahrhundert sind. Ein Ereignis wie die Corona-Pandemie, welches den Menschen seines Alltags beraubt hat und ihn verstärkt in die Leere der Langeweile stürzt, fördert so zu Tage, was ohnehin schon grundgelegt war. Durch die größere Leere steigert sich auch die Relevanz der Narration und intensivieren sich deren Auswirkungen.

### 3 Das Narrativ als prägende Kraft hinter Technobildern

Dass der Mensch die Erfahrung von Mangel und Leere durch Narration auszugleichen sucht, ist bekannter Teil der Kulturgeschichte. Das gilt sowohl für das individuelle Da-Sein als auch für die kollektive Gemeinschaft. Die großen Erzählungen – ob von Homer, Vergil oder Shakespeare – sind dabei nicht nur sinnstiftend, sondern welterzeugend. Neben Literatur und Fiktion weiß auch die biblische Exegese von der performativen Kraft, die beispielsweise die biblischen Schöpfungstexte entfalten und die dadurch

über Jahrtausende ein Selbstverständnis des Menschen prägen (vgl. Fischer 2017, 309–310). Es sind Erzählungen, die auch Wirklichkeit konstituieren, Identitäten formen oder einfach nur dem Da-Sein einen Sinn zuerkennen, wie Ansgar Nünning in seiner wegweisenden Arbeit zu welterzeugenden Narrativen beschrieben hat (vgl. Nünning 2010, 191). Sie sind ein Instrument sowohl für das Individuum als auch für die Gemeinschaft. Narrative bestehen nach Nünning aus Events: Diese werden beschrieben, ausgewählt, in Perspektive gebracht und bilden eine in sich stimmige Erzählung, die dann erzählt wird:

*„These procedures and processes which go into narrative worldmaking include selection, deletion, abstraction, weighting and ratings of relevance, configuration, ordering and emplotment, and last but not least, the choice of point of view and the arrangement of perspectives“* (Nünning 2010, 211).

Wesentlich für solche Narrative ist, dass ihre Entstehung und Weitergabe von den soziohistorischen Kontexten abhängen, in denen sich auch die Bedeutsamkeit von Ereignissen ändert. Dieser Umstand macht das Narrativ weniger kontrollierbar, weniger planbar. Im diachronen Prozess ist den Erzählern der Gegenwart das Erzählte der Vergangenheit genauso entzogen wie das, was in Zukunft erzählt werden wird. Gleichzeitig steht jedes Narrativ in einem Abhängigkeitsverhältnis sowohl zum Vorher als auch zum Nachher. Eine Erzählung bedingt andere Erzählungen und sie rührt aus ebenso anderen:

*„The terms ‘pre-mediation’ and ‘re-mediation’ describe the ways in which narratives and media refer back to, but also anticipate, other media and medial representations. The concepts of premediation and remediation raise our awareness of a certain dynamic which plays an especially important role in the representation of media events: the processual, diachronic and dynamic dimension of medial representation which connects media products with past and future media cultures.“* (Nünning 2010, 210)

Das Erzählen ist demnach also eine Interaktion zwischen Erzählenden. Kein Text ereignet sich unabhängig von den Subjekten, die über ihn miteinander agieren.

Die technologischen Fortschritte des vergangenen Jahrhunderts haben einen „Paradigmenwechsel“<sup>2</sup> eingeläutet, der durch die Digitalisierungs-

<sup>2</sup> Diesen von Thomas Kuhn geprägten Begriff wendet Vilém Flusser (1920–1991) im Rahmen eines Vortrags am 25. November 1991, den er im Prager Goethe-Institut zwei Tage vor seinem tödlichen Autounfall hielt, auf sein Modell der menschlichen Kulturgeschichte an und beschreibt damit jeweils die Übergänge zwischen den verschiedenen Entwicklungsstadien.

welle zu Beginn des 21. Jahrhunderts noch verstärkt wurde. Vilém Flusser war weder Narratologe noch ein klassischer Medien- oder Kommunikationswissenschaftler im Sinn eines systematischen Theoretikers, nichtsdestotrotz sind seine Gedanken und Zugänge äußerst bedeutsam und erhellend. Seine an Husserl und Buber anknüpfenden Arbeiten beschreiben Kommunikationsstrukturen in erstaunlich aktueller Präzision: Flusser hat „das heutige Denken über Medien mehr geprägt als sonst irgendein Theoretiker, Marshall McLuhan vielleicht ausgenommen“ (Ströhl 2014, 156). Zweifelsohne liegt das auch an seiner eigenen Biografie: 1940 flieht der Sohn eines jüdischen Mathematikprofessors nach Brasilien, verliert aber fast seine gesamte Familie in den Konzentrationslagern. Flusser beschreibt diese Erfahrung als einen „Sturz in die Bodenlosigkeit“ (Flusser 1992, 28). Seinem Leben war der Sinn abhandengekommen. Aus dieser Bodenlosigkeit schöpft er die Kraft für einen Neubeginn. Vor dem Hintergrund seiner Erfahrung der Bodenlosigkeit entwirft Flusser eine Theorie zur Kulturgeschichte der Menschheit: Der Mensch habe die Welt erfahren, indem er sie immer schon kodifiziert hat. Diese Codes würden immer abstrakter. Allmählich hängt die ganze Welterfahrung des Menschen davon ab, wie er diese Codes wahrnimmt und deutet (vgl. Ströhl 2014, 155–157).

## Welterfahrung als Deutung von Codes

Die Erfahrung von Bodenlosigkeit ist ein subjektives Gefühl in einem bestimmten sozio-historischen Kontext: Gerade während der Lockdown-Phasen verbreitet es sich dann, wenn den Einzelnen jene Möglichkeiten zur Orientierung abhanden kommen, die sie sonst in der alltäglichen Beziehungsaufnahme mit anderen finden. Herausgerissen aus der Routine eines geplanten und mehr oder weniger berechenbaren Alltags, verunsichert durch umfassend zu ortende Ratlosigkeit der sonst zielsicheren Entscheidungsträger:innen oder bedroht von der bereits vor der Pandemie prekären Wirtschaftslage, verbreitete sich vielfach unter den im Lockdown sitzenden Menschen jene Leere, in der ihnen ihr eigenes Dasein „zur unerträglichen Last“ zu werden drohte, wie es Schopenhauer beschreibt.

In genau diesem Moment der Pandemie wird jener Paradigmenwechsel deutlich, den Flusser vor über dreißig Jahren vorweggenommen hatte: Seine sogenannte „nachgeschichtliche Stufe“ (Flusser 1990, 10) der Kulturgeschichte kennt keine Erzählung mehr, die dem Menschen seine Umwelt begreifbar macht. Vielmehr werden auf der jüngsten Stufe der Kulturgeschichte technische Bilder entworfen, über die der Mensch Zugang zur

Wirklichkeit erlangt, die eine Wirklichkeit ist, wie sie derjenige sieht, der das Bild programmiert:

*„Was bedeutet ein technisches Bild?“ ist eine falsch formulierte Frage. Die technischen Bilder stellen nicht etwas dar (obwohl sie dies zu tun scheinen), sondern sie projizieren etwas. Das von den technischen Bildern Bedeutete („signifié“) ist etwas von innen nach außen Entworfenes (gleichgültig, ob es ein fotografiertes Haus oder ein Computerbild eines zu bauenden Flugzeugs ist), und es ist dort draußen erst, nachdem es entworfen wurde. Daher sind die technischen Bilder nicht vom Bedeuteten („signifiant“) her zu entziffern. Nicht von dem her, was sie zeigen, sondern woher sie zeigen. Und die ihnen entsprechende Frage ist: ‚Wozu bedeuten die technischen Bilder?‘ Ein technisches Bild entziffern heißt nicht, das von ihnen Gezeigte entziffern, sondern ihr Programm aus ihnen herauszulesen.“ (Flusser 1990, 42–43)*

Im Prinzip formuliert Flusser eine Umkehrung des bisherigen Verhältnisses von Erkennen und Wirklichkeit: Es ist nicht mehr so, dass der Mensch etwas konkret Erfahrenes abstrakt darstellt, sondern er komputiert aus abstrakten Punkten konkrete Bilder.<sup>3</sup> Das lineare Denken der geschichtlichen Darstellung ist einer neuen Denkweise gewichen: Nun prägen numerische Codes und ihre visuelle Darstellung als technische Bilder das Verhältnis des Menschen zu seiner Umwelt. Schon allein aus historisch-biografischen Gründen ist klar, dass Flusser in seinen Überlegungen vor allem von der Fotografie spricht und die inzwischen vielfach größeren Möglichkeiten, auf verschiedenliche Weise technische Bilder zu komputieren, bestenfalls erahnt. Ob Foto, Film oder Virtual-Reality-Brille: Allen Arten von Technobildern gemeinsam ist, dass sie nicht ein Ereignis abbilden, sondern auf eine Erzählung ihrer Programmierer verweisen: „Die technischen Bilder sind ein Meta-Code der Texte, und wir versuchen in unserem kritischen Engagement, Texte als Meta-Code der technischen Bilder zu verwenden.“ (Flusser 1998b, 88)

Mit „Techno-Bildern“ meint Flusser noch vorwiegend rundfunkgenerierte Abbildungen von Wirklichkeit, die über TV, Radio oder Kino auf den Menschen einprasseln. Mit Laptop und Smartphone hat sich die Quantität der Technobilder vervielfältigt und ihre Qualität verändert. Für Flusser wird der Lebensrhythmus aller Menschen von solchen Techno-Bildern getaktet. Medienprogramme geben dem Leben „einen sich ständig erneuernden Inhalt in Form von in uns strömenden Worten und Tönen und auf uns fallenden Bildern“ (Flusser 1995, 65). Kein Mensch auf der Welt könne sich dem entziehen.

<sup>3</sup> Die Radikalität dessen wird besonders klar, wenn Flusser schreibt, „dass ‚komputieren‘ ein Versuch ist, zerschmetterte Dinge laut Programm umzuformen.“ (Flusser 1995, 251)

Konzis erkennt Flusser, dass dieser Paradigmenwechsel nicht nur die Möglichkeit auf Sinngebung eröffnet, sondern auch eine Gefahr birgt: Nicht mehr die Imagination – also die Fähigkeit, sich von der Umwelt ein Bild zu machen – ist die Triebfeder der Urheber:innen technischer Bilder, sondern die Einbildungskraft, welche „die Fähigkeit ist, einen Schwarm von Möglichkeiten in ein Bild zu setzen“ (Flusser 1998a, 184).

### Technobilder zeigen die Erzählung ihres Programmierers.

Flusser moniert die Möglichkeit eines Missverständnisses: Die Betrachtung technischer Bilder dürfte nicht von einer Realität des Abgebildeten ausgehen, sondern von der Realität des Abbildungsverfahrens. Während traditionelle Bilder etwas vermitteln, was ihr Urheber erfahren hat, transportieren technische Bilder Ideen, Texte oder Narrationen, die ihnen im Entstehungsprozess zugrunde liegen: Technobilder zeigen die Erzählung ihres Programmierers. Dass beide Arten leicht zu verwechseln sind, öffnet das Tor zur Manipulation. Allgemein in Erinnerung dürfte das Foto einer türkischen Agenturjournalistin sein, die im Jahr 2015 den gestrandeten Leichnam des dreijährigen Alan Kurdi veröffentlichte. Der Bub war beim Versuch seiner Familie, das Mittelmeer Richtung Europa zu überqueren, ertrunken. Über Wochen hinweg galt das Bild als preisverdächtige Dokumentation europäischer Kältherzigkeit. Alleine diese Kältherzigkeit sollte dargestellt und erzählt werden. Die exakten Umstände der Tragödie und Hintergründe – etwa, dass die Familie Kurdi in die Fänge skrupelloser Schlepper geraten war, die sie zusammen mit Dutzenden anderen auf notdürftige Holzboote gepfercht und auf See geschickt hatten – sind bis heute von nachrangiger Bedeutung. Für einen Beitrag zur politischen Diskussion – das Narrativ vom kaltherzigen Europa – warfen die redaktionell Verantwortlichen die sonst übliche Zurückhaltung bei der Veröffentlichung von Bildern von Leichnamen kurzerhand über Bord.

Dass Flussers Technobilder aber mehr sind als nur die fotografischen Darstellungen, hat die Pandemie 2020 offenbart: Bis heute veröffentlichen öffentlich-rechtliche und auch private Nachrichtenseiten laufend Zahlen über Infektions- oder Opferfälle von Sars-CoV2 mit dem einzigen Zweck, den eigenen Standpunkt als mathematisch zwingend darzustellen. Die einen sehen eine dringend notwendige Sensibilisierung, die anderen eine unnötige Panikmache. Das Technobild ist die visuelle Darstellung von Zahlen, sein eigentlicher Text ist die Anregung des Zielpublikums zu einer emotionalen Bezugnahme.

Wer Technobilder erstellen und in Umlauf bringen kann, ist in einer solchen Gesellschaft eindeutig in einer Machtposition, konstatiert Flusser: „[D]ie Programmierer werden dadurch zu einer herrschenden Elite von Technokraten, Medienoperatoren und Meinungslenkern, welche eine unbewusste Gesellschaft manipulieren.“ (Flusser 1998a, 186)

Das Problem ist für ihn nicht die Existenz von technischen Bildern bzw. deren Verbreitung. Vielmehr moniert er ein Manko auf der Rezipientenseite: Während sich methodische Kritik an Texten seit Jahrhunderten ständig weiterentwickelt, fehlt sie in Bezug auf Technobilder fast völlig. Für den Menschen gibt es laut Flusser nur eine Möglichkeit, der Gefahr unbemerkter Manipulation zu entgehen: die Ausbildung einer Kritik der Technoimagination. Flusser selbst spricht von Fotografien, notwendig ist so eine Kritik aber für alle Arten von technischen Bildern. Eine solche Philosophie der Fotografie könne sich nicht darin erschöpfen, das eigentliche Bild hinter einem Technobild zu identifizieren. Eine Kritik der Technoimagination müsse die Bildprogramme, müsse jene Ideen und Weltanschauungen hervorbringen, die der Herstellung eines jeden Technobildes zugrunde liegen:

*„Die Philosophie der Fotografie hat aufzudecken, dass die menschliche Freiheit im Bereich der automatischen, programmierten und programmierenden Apparate keinen Platz hat, um schließlich aufzuzeigen, wie es dennoch möglich ist, für die Freiheit einen Raum zu öffnen“ (Flusser 1991, 74).*

Nicht verschwiegen werden soll, dass Flusser eine regelrechte Anthropologie entwirft, die auch ihre Grenzen hat. Der Schwachpunkt in Flussers Modell liegt unbezweifelbar darin, dass auch der zeitgenössische Mensch nicht umhin kann, in einer Welt zu leben, die er nicht ausschließlich über technische Bilder wahrnimmt. Trinkt er ein Glas Wasser, ist das ein konkret erfahrbares Ereignis, welches überdies in kausalem und linearem Zusammenhang mit dem Aufdrehen des Hahnes steht. Doch nicht alle Kausalitäten sind so eindeutig erfahrbar.

#### 4 Wenn die Erzählung zum Trauma<sup>4</sup> wird

Mit Schopenhauer und Kingwell konnte gezeigt werden, dass Langeweile eine gleichermaßen wesentliche wie unausweichliche Grunderfahrung des Menschen ist, und dass sie sowohl in leerem Nichtstun als auch in

<sup>4</sup> Traumata bzw. traumatische Erlebnisse zu erfassen, zu beschreiben oder zu erklären, ist eine wissenschaftsübergreifende Diskussion. Im Folgenden wird der Trauma-Begriff verwendet, wie ihn der italienische Psychoanalytiker Massimo Recalcati im Ausgang von Jacques Lacan erarbeitet hat. Im Wesentlichen beschreibt Recalcati das traumatische Erlebnis von seiner Wirkung her.

der stresshaften Wiederholung sinnarmer Tätigkeiten auftritt und dabei zur unerträglichen Last wird. Darüber hinaus wurde festgestellt, dass die performative Kraft von Erzählungen ganze Welten zu schaffen vermag, und das schon seit Jahrtausenden und auch weiterhin. Weiters wurde mit Flusser jener Paradigmenwechsel in der Kulturgeschichte zur Kenntnis gebracht, demgemäß technische Bilder nicht mehr zwischen dem Subjekt und der erfahrbaren Welt vermitteln, sondern vielmehr die Erfahrung des Bildurhebers erzählen. Was Schopenhauer nicht bedenken und Flusser bestenfalls erahnen konnte, ist der massenhafte Zugang zu Erzählinstrumenten im Zuge der digitalen Entwicklung: Phänomene wie Langeweile, performative Erzählung oder technische Visualisierung kann heute so gut wie jeder erleben, verbreiten oder programmieren, um damit zu versuchen, der Leere zu entkommen.

### Ein massenhafter Zugang zu Erzählinstrumenten im Zuge der digitalen Entwicklung

Wir finden diese Phänomene auf allen Ebenen: vom Individuum mit dem Smartphone bis zur kollektiven Gruppe im Techno-Schwarm. Das hat zunächst eine direkte Auswirkung: Vieles von dem, was geläufig in der Sphäre des Privaten verortet war, ist politisch relevant geworden. Es ist – zumal während einer Pandemie – eben nicht nur exklusiv Sache des Individuums, welche Entscheidungen es für die eigene Gesundheit trifft. Das führt unter Umständen in einen Konflikt von sich gegensätzlich auswirkenden Grundrechten wie Freiheit und Sicherheit, die das Individuum scheinbar abwägen muss. Zur fordernden und überfordernden Langeweile addiert sich also auch noch ein schwelendes Gefühl der Orientierungslosigkeit, sich entscheiden zu müssen, entweder krank oder unfrei zu werden. Wie dargelegt, greift der Mensch in solchen Situationen zum Narrativ, um die Leere zu füllen und sich in der ihn umgebenden Welt zurechtzufinden.

Mit dem Ausbruch der Covid-19-Pandemie stürzten die Menschen in ein traumatisches Erlebnis: entweder durch das Virus selbst oder durch den plötzlich notwendig gewordenen Lockdown.

*„Das traumatische Erlebnis erschüttert die Ordnung des Daseins, es bringt unsere Urteils-Parameter durcheinander, untergräbt das allgemeine Vertrauen in die gewohnte Konsistenz der Wirklichkeit. Ein Trauma ist ein Schnitt, eine Wasserscheide im Zeitfluss eines Lebens. Das, was geschehen ist, hat die Ordnung der Welt erschüttert, aber es hört zu ge-*

*schehen nicht auf. Im Laufe der Zeit wiederholt es sich unerbittlich. Die Vergangenheit kehrt zurück, indem sie die Zukunft unterdrückt, immer sich selber gleich.“ (Recalcati 2022, o. S.)*

## 5 Trauma als Endlosschleife

Der italienische Psychoanalytiker Massimo Recalcati beschreibt zwei Möglichkeiten, wie ein Subjekt mit einem traumatischen Ursprungerlebnis umgehen kann: Entweder wird die Erinnerung an das Trauma, einer Endlosschleife ähnlich, kontinuierlich und steril wiederholt, sodass davon das ganze restliche Leben des traumatisierten Menschen beeinträchtigt ist, oder der traumatisierte Mensch vermag es, aus der Ursprungserfahrung eine Schöpfungskraft abzuleiten, die sein Dasein neugestaltet.<sup>5</sup> Recalcati beschreibt, wie der Künstler Claudio Parmiggiani die Erfahrung eines abgebrannten Hauses mit einer künstlerischen Schaffenskraft sublimieren konnte und so dem Trauma noch Sinn zu geben vermochte:

*„Die Schöpfung ist nicht Anti-Wiederholung, sondern eine Falte der Wiederholung, oder besser deren singuläre Erneuerung. Über diesen Punkt nachzudenken, bedeutet zu versuchen, zwei Formen der Wiederholung zu unterscheiden: eine Wiederholung ohne Sublimierung und eine Wiederholung, die von der Sublimierung herrührt.“ (Recalcati 2022, o. S.)*

Was für den Künstler der Ausweg aus einer „elende[n] Abfolge von Augenblicken“ (Kingwell 2021, 41) war, ist jedem Menschen zu wünschen, der vom Trauma der über die Welt hereingebrochenen Pandemie betroffen wurde. Dazu sind aber zwei Voraussetzungen notwendig: erstens das Eingeständnis, eine traumatische Erfahrung gemacht zu haben, und zweitens, den Akt der Sublimierung auf sich zu nehmen. Tatsächlich erfuhren wir zumindest in Mitteleuropa fast flächendeckend sterile Wiederholungen: Die Nachrichtenplattformen in Funk und Print vermittelten täglich neue Maßnahmenpakete, digital zugängliche Entwicklungen von Opfer- und Infektionszahlen brachten für die Einzelnen zwar kaum einen Mehrwert an Information, aber das andauernde und kontinuierliche Anklicken solcher Internetseiten ließ selbst die Nicht- oder die Noch-nicht-Infizierten an der Pandemie irgendwie teilhaben: Man konnte sie „mit-spüren“. Und über Soziale Medien und alternative Nachrichtenplattformen fanden allerlei abstruse Theorien Verbreitung, die regelmäßig das Gegenteil von dem wiederholten, was die Behörden mitteilten. Es ist bezeichnend, dass eine

<sup>5</sup> Die hier verwendeten Zitate beziehen sich auf den im Frühjahr 2022 erscheinenden Beitrag Recalcatis in Guanzini u.a. (2022) in deutscher Fassung. Das dieser zugrunde liegende italienische Manuskript Recalcatis wurde von Moritz Windegger übersetzt. Obwohl inhaltlich schon gesetzt, können aktuell noch keine exakten Seitenzahlen angegeben werden.

auf Standpunkt statt auf Information gebürstete Nachrichtenindustrie eher zur sterilen Wiederholung des Traumas denn zur Sublimierung beiträgt. Zur Interpretation einer solchen Nachrichtenindustrie kann erneut Vilém Flusser herangezogen werden, der in seiner Betrachtung von Kommunikationsformen Diskurs und Dialog voneinander scheidet. Diskurs ist dabei der Transfer von zuvor bestehenden Informationen an einen oder mehrere Empfänger, wohingegen im Dialog die Nachrichten zwischen Sender und Empfänger ‚oszillieren‘ (vgl. Ströhl 2014, 166). Auf diese Unterscheidung Flussers aufbauend, ist zurecht vor einer ‚Dominanz diskursiver Massenmedien‘ zu warnen, die häufig in einer Pyramidenstruktur vorkommen, in der Informationen autoritär von oben nach unten verteilt werden (vgl. Ströhl 2014, 167).

## Journalismus als Kampfplatz

Rund dreißig Jahre nach dem Tod Flussers stellen wir fest, dass sich auch das klassische Medienmodell auflöst, wie der Unternehmer, Politiker und Essayist Franco Debenedetti jüngst in einem Zeitungssessay dargelegt hat. Debenedetti, dessen Familie jahrelang die Mediengruppe *Espresso-Repubblica* kontrollierte, verweist auf die Arbeit des Medientheoretikers Andrey Mir und spricht vom Ende des klassischen Verständnisses von Nachrichtenverteilung:

*„Die Moderne kennt zwei Arten von Journalismus: den kommerziellen, der Nachrichten an die Leser verkauft, und den politischen, der Programme an die Auftraggeber verkauft. Beiden Arten liegt je ein eigenes Geschäftsmodell zugrunde: eines, das ‚von unten‘ bezahlt wird, von jenen, die Nachrichten lesen wollen. Und das andere, das ‚von oben‘ bezahlt wird, von jenen, die wollen, das andere ‚die‘ Nachrichten lesen. Von Beginn an ist Journalismus ein Kampfplatz: Der kommerzielle Journalismus zeigt die Welt, wie sie ist, der politische, wie sie sein soll.“* (Debenedetti 2021, 1)<sup>6</sup>

## 6 Ein neues Selbstverständnis der Medien

Insbesondere die letzte Unterscheidung hat weitreichende Wirkung: Eine Darstellung der Welt, wie sie ist, beruhte auf Wirklichkeit. Die Leser:innen forderten diese ein, insofern sie sie für ihr Leben zu brauchen glaubten. Im Gegensatz dazu enthält die Darstellung der Welt, wie sie sein sollte, nach

<sup>6</sup> Die Übersetzung dieses und der folgenden Zitate aus Benedetti 2021 erfolgte durch Moritz Windegger.

Debenedettis Ansicht immer „eine nachträgliche Wahrheit: Das Bild dient dem Ersteller, nicht dem Nutzer. Die Vorherrschaft des Standpunktes vor der Bedeutung ist ein postmodernes Phänomen: Post-News sind eigentlich Pre-News.“ (Debenedetti 2021, 2). Dabei verweist er auf Donald Trump: Der Präsident habe Äußerungen gemacht, bevor diese Wirklichkeit wurden, – und sie seien wahr geworden in jener Wirklichkeit, die er für sie konstruiert hatte. Debenedetti erwartet nicht nur eine massenhafte Schließung von Redaktionen in den kommenden Jahren, für ihn ist auch das Modell der Nachrichtenvermittlung nicht mehr zu halten:

*„In der zukünftigen Medienlandschaft wird niemand mehr in der Lage sein, Nachrichten zu verkaufen: Sie sind keine Ware mehr, die Menschen haben sich daran gewöhnt, sie im Austausch für ihre Aufmerksamkeit kostenlos zu erhalten. Das Modell des Einzelhandelsverkaufs von Nachrichten an die Leser und des Großhandelsverkaufs an die Werbeindustrie beruhte auf einem Monopol: Dank der Emanzipation des Wortes von Autoren hat sich der Inhalt von einer Ware zu einem Geschenk gewandelt. Die Zeitungen glauben, dass es auf ihre Qualität ankommt: Was aber einen Marktwert hat, ist nicht mehr der Inhalt, sondern die Zeit des Hörers.“* (Debenedetti 2021, 1)

Es ist, als ob Flussers Forderung nach einer „Philosophie der Fotografie“ plötzlich zu einem allgemeingültigen Desiderat funktionierender Demokratien wird: Wenn statt Nachrichten Standpunkte verkauft werden und wenn das eigentliche Ziel der Informationsorgane die Aufmerksamkeit des Individuums ist, dann wird das Individuum dafür ausgebildet sein müssen, sich in einer solchen Welt zurechtzufinden. Das geht nur über die Vermittlung entsprechender Medienkompetenz. Mehr als zu einer Flusserschen „Kritik des Bildes“ muss der Mensch zu einer „Kritik der Medien“ befähigt werden. Geschieht dies nicht, oder wird die Notwendigkeit einer solchen unterschätzt, wird der Mensch immer stärker jenen Interessen und Inhalten ausgeliefert sein, die ihm durch technische Bilder vermittelt werden. Welcher Inhalt dabei der hauptsächliche sein wird, erscheint klar: Um eine Überlebenschance auf dem heiß umkämpften Markt der Plattformen zu haben, müssen Redaktionen ihr Publikum bei der Stange halten. Ihr Publikum besteht nicht mehr aus interessierten Leser:innen, sondern aus *concerned citizens*, die nach einer Agenda verlangen:

*„Sie [die Medien, E. D./M. W.] müssen sich nicht nur mit dringenden sozialen Problemen befassen, sondern auch die Verärgerung und Frustration darüber verstärken, dass sie nicht gelöst werden.“* (Debenedetti 2021, 2)

Das verändert nicht nur einen Berufsstand – aus Journalismus wird Handlungsaktivismus –, sondern entstellt auch den Blick des Menschen auf die ihn umgebende Welt. In einer Demokratie hat das verheerende Auswirkungen. Derartiger Journalismus

*„verkauft seine Reichweite an die Öffentlichkeit und bittet um Spenden in Form von Abonnements. Der klassische Journalismus wollte objektiv sein, die Welt beschreiben, wie sie ist; der Postjournalismus ist normativ, er stellt die Welt so dar, wie sie sein sollte.“ (Debenedetti 2021, 2)*

## 7 Maßgeblich werden nun die Nutzer:innen

Es sollte hierbei aber nicht unerwähnt bleiben, dass auch die vermeintlich egalitären Sozialen Medien ebensolche diskursive Pyramidenstrukturen hervorbringen, wie sie Flusser in den „klassischen“ Medien verortet. Dies liegt nicht nur an der weitgehenden Gestaltungshoheit der privatwirtschaftlichen Akteur:innen, sondern in einem besonderen Maße auch an den Nutzer:innen selbst: Wer es schafft, eine große Reichweite aufzubauen, wird (auch ungewollt) zur Spitze einer diskursiven Pyramidenstruktur.

### Diskursive Pyramidenstrukturen

Das zeigt sich insbesondere daran, dass die Antworten weniger reichweitenstarker Empfänger für den Sender in ihrem Inhalt bedeutungslos sind. Dass die Sozialen Medien ebenso eine Kraft entwickeln können, ganze Gesellschaften zu erschüttern, zeigen die bekannten Diskussionen um die Rolle von Facebook bei vergangenen oder anstehenden Wahlen. Eine Erörterung dieses Themas würde den vorliegenden Rahmen sprengen, aber es kann wohl dennoch gelten: Zusätzlich zur Finanz-, Klima- und Covid-Krise wird eine Medienkrise als eine der nächsten großen Herausforderungen in Erscheinung treten. Was die ehemalige Facebook-Mitarbeiterin Frances Haugen jüngst in einem Hearing vor dem US-Senat zur Rolle des Sozialen Netzwerkes bekannt gemacht hat, bestätigt die Thesen von Debenedetti und das hier Dargelegte: Die Verbreitung von Wut unter den Nutzer:innen ist für die Plattform lebensnotwendig.

Dem Anschein nach müsste aus diesen anhaltenden Informationsströmen das dramatische Trauma der Pandemie doch überwunden werden können: Die Zäsur der einbrechenden Pandemie zwingt den Menschen in eine Lan-

geweile, die er mittels einer Erzählung zu überkommen sucht. Nicht ausschließlich, aber hauptsächlich auf digitalen Kanälen werden an den Menschen ununterbrochen über technische Bilder Narrative herangetragen, die dem Individuum scheinbar einen Ausweg bieten. Problem gelöst? Nein, ganz im Gegenteil. Die auf das Individuum einprasselnden technischen Bilder und ihre dahinterstehenden Narrative gelangen an das Individuum in Form eines Flusserschen Diskurses. Diese fertigen Narrative wiederholen so immer wieder das ursprüngliche Trauma, statt dass sie das Individuum zu einer Sublimierung befähigen.

### Der Austausch von Nachrichten, der nicht überzeugen will, als Chance zur Sublimierung des Traumas

Dieser konstante Zirkel des Nicht-Fortkommens, des Repetierens des Traumas, des Zuflucht-Suchens in einer Narration entspricht selbst wieder einer tätigen Langeweile im Sinne Schopenhauers: Was ist es denn anderes als ein Wille, der nach Sublimierung des Traumas strebt und durch die immer neuen, leichten Befriedigungen der Narrationen in eine je neue, größere Leere abdriftet? Dabei ist der Mensch aber längst nicht verloren. Der Ausbruch gelingt in der ehrlichen Antizipation des Dialoges, des Austausches von Nachrichten, der nicht überzeugen will, sondern gemeinsam mit dem/den Gegenüber/n etwas Neues schafft und so das Trauma sublimiert.

## 8 Ausblicke

Ganz ohne Zweifel hat der Ausbruch der Pandemie im Jahr 2020 das Leben und das Selbstverständnis der Menschen durcheinandergebracht. Das monatelange und noch nicht abgeschlossene Ringen darum, der Pandemie Einhalt zu gebieten, hat tiefe Verwerfungen in der Gesellschaft offenbart und andererseits auch die Grenzen dessen aufgezeigt, was in sonst hoch technologisierten Ländern „machbar“ ist. Drei Ausblicke:

- Der Mensch – zumal jener in Mitteleuropa – hat in vielerlei Hinsicht den Sinn seines Daseins verloren bzw. ist sich desselben nicht mehr bewusst. Eingebettet in eine Multioptionsgesellschaft erscheint dem Subjekt zwar alles möglich, fatal wird das Potential aber dann, wenn das Subjekt seine Möglichkeiten nicht mehr zu überblicken vermag. Das Fehlen eines Sinnes aber führt in le-

thargisch anmutende Untätigkeit oder in erdrückende Dauerhektik: Der Langeweile ist zwar – folgen wir Schopenhauer – kaum zu entkommen, insofern sie als ein immer wieder einmal auftretender Zustand ein anthropologisches Wesensmerkmal ist. Damit sich der Wille des Subjektes – Schopenhauers Hebel gegen die Langeweile – aber entfalten kann, braucht dieser Wille Ziele, auf die er ausgerichtet ist.

- Mögliche Zielsetzungen seines Wollens erfährt der Mensch in der Beziehung zu anderen. Diese Beziehung ist ein Kommunikationsgeschehen. Im Austausch mit anderen nimmt das Individuum sich selbst und die es umgebende Realität wahr. Eine Schlussfolgerung liegt in der Einsicht, dass der einzelne Mensch nicht von vornherein frei und unbeschwert über seine Wahrnehmung verfügt: Die Welt wird ihm über ständig abstrakter formulierte Konzepte erklärt. Was Vilém Flusser im vorigen Jahrhundert vorausgesehen hat, ist im Zuge der digitalen Entwicklung zur Alltagserfahrung des Einzelnen geworden: Komputierte Technobilder vermitteln dem Menschen Selbst- und Fremdwahrnehmung und beeinflussen auf diese Weise seinen Standpunkt. Diese Entwicklung ist an einem *point of no return*: Sie ist nicht einfach auszulöschen. Um dauerhaft eine einigermaßen gerechte und freie Gesellschaft zu ermöglichen, erlangt die Flussersche Mahnung deswegen naheliegende politische Bedeutung: Die Menschen müssen zu einer Kritik der Technobilder befähigt werden. Erst durch eine derartige Kompetenz – wo auch immer sie vermittelt werden wird – gelingt es, die jeweils hinter den technischen Bildern liegenden Ideen, Ideologien oder Anschauungen zu erkennen.
- Technobilder, Nachrichten, Informationen oder Standpunkte stehen nicht im luftleeren Raum und haben auch keinen Selbstzweck: Sie entfalten ihre Wirkung, indem sie auf den einzelnen Menschen treffen. Gleichzeitig steht der Mensch vor der Herausforderung, nicht in der traumatischen Wiederholung eigener Erlebnisse hängen zu bleiben, sondern aus der Erinnerung eine schöpferische Kraft für die Gestaltung des Lebens abzuleiten. Eine sich im Zuge der Digitalisierung verändernde und auf Wutgefühle gebürstete Medienwelt ist ihm dabei wenig Hilfe. Entscheidend sind hingegen Fragen, wie das Individuum am öffentlichen Diskurs teilnimmt und welche Instrumente es dafür nutzt. Virulent erscheint deswegen die Forderung nach einer Rezipientenethik, wie sie Leopold

Neuhold im Jahr 2010 schon einmal gefordert hat. Eine solche Rezipientenethik müsse geschult sein, durch sie entwickle der Mensch ein Misstrauen, das „jenseits einer einseitigen Informationsverweigerung“ liegt, und das eine „Rückkopplung an die Wirklichkeit“ braucht (Neuhold 2010, 53–54).

Zusammenfassend lässt sich die Frage danach, in welcher Welt „wir uns ‚nach der Desinfektion‘ wiederfinden“ werden, mit dem fast lapidar anmutenden Hinweis beantworten, dass es noch dieselbe sein wird wie zuvor. Aber die Fragestellungen, mit denen wir an diese Welt herantreten, sollten andere sein: Die Kritik von abstrakten Konzepten, Strukturen oder Weltanschauungen sollte um das Bewusstsein über durch komputierte Kommunikation vermittelte Narrative und deren Bedeutung ergänzt werden. Dadurch müsste letztlich der Mensch selbst, sein Umgang mit der Langeweile und die Bewältigung der ihn ereilenden Traumata, stärker in den Vordergrund rücken.

## Literatur

- Ade, Jasmin / Liebert, Melanie / Polanco, Nicolas / Sillmann, Anne (2020), Langweilen wir uns noch? Nutzung von digitalen Medien zur unbewussten Prävention von Langeweile, in: Zöllner, Oliver (Hg.), *Zeit für sich selbst. Muße, Langeweile und die Nutzung digitaler Medien im Alltag*, Stuttgart: Hochschule der Medien Stuttgart, 10–101. [https://hdms.bsz-bw.de/frontdoor/deliver/index/docId/6551/file/Digitalitaet\\_Musse\\_Langeweile\\_2020.pdf](https://hdms.bsz-bw.de/frontdoor/deliver/index/docId/6551/file/Digitalitaet_Musse_Langeweile_2020.pdf) [20.01.2022].
- Debenedetti, Franco (2021), L'altro processo ai giornali. I media e la fabbrica delle notizie nell'era dei social e dopo Trump, *Il Foglio* XXVI, 251, 1–3.
- Fischer, Irmtraud (2017), Verhältnis der Geschlechter, in: Dietrich, Walter (Hg.), *Die Welt der Hebräischen Bibel*, Stuttgart: Kohlhammer, 309–324.
- Flusser, Vilém (1990), *Ins Universum der technischen Bilder*, Göttingen: European Photography, 3. Aufl.
- Flusser, Vilém (1991), *Für eine Philosophie der Fotografie*, Göttingen: European Photography, 5. Aufl.
- Flusser, Vilém (1992), Der Einbruch der Nazis in Prag, in: ders. (Hg.), *Bodenlos: Eine philosophische Autobiographie*, Düsseldorf/Bensheim: Bollmann, 23–30.
- Flusser, Vilém (1995), Lob der Oberflächlichkeit. Für eine Phänomenologie der Medien, hg. v. Stefan Bollmann, Düsseldorf/Bensheim: Bollmann (Schriften 1), 2., durchges. Aufl.
- Flusser, Vilém (1998a), Fotografie und Geschichte, in: ders. / Müller-Pohle, Andreas (Hg.), *Standpunkte. Texte zur Fotografie*, Göttingen: European Photography, 181–187.
- Flusser, Vilém (1998b), Text und Bild, in: ders. / Müller-Pohle, Andreas (Hg.), *Standpunkte. Texte zur Fotografie*, Göttingen: European Photography, 73–96.
- Hauskeller, Michael (2014), Schopenhauers Leidensethik (W I, §§ 53–59), in: Schopenhauer, Arthur, *Die Welt als Wille und Vorstellung*. Hg. v. Oliver Hallich u. Matthias Koßler, Berlin: de Gruyter, 137–152.
- Hohlfeld, Ralf / Godulla, Alexander (2015), Das Phänomen der Sozialen Medien, in: Horning, Gerrit (Hg.), *Rechtshandbuch Social Media*, Heidelberg/Berlin: Springer, 11–34.
- Kingwell, Mark (2021), *Ich wünschte, ich wäre hier. Langeweile im Zeitalter des Internets*, Wiesbaden: Berlin University Press.
- Neuhäuser, Gabriele (2018), Philosophische Anthropologie, in: Schubbe, Daniel / Koßler, Matthias (Hg.), *Schopenhauer-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Stuttgart: Metzler, 362–367.
- Neuhold, Leopold (2010), Gedankensplitter zur Medienethik, in: Wessely, Christian / Ornella, Alexander D. (Hg.), *Religion und Mediengesellschaft*, Innsbruck/Wien: Tyrolia, 41–62.
- Nünning, Ansgar (2010), Making Events – Making Stories – Making Worlds. Ways of Worldmaking from a Narratological Point of View, in: Nünning, Vera / Nünning, Ansgar / Neumann, Birgit (Hg.), *Cultural Ways of Worldmaking. Media and Narratives*, Berlin: de Gruyter, 191–214.
- Papst Franziskus (2021), Enzyklika *Fratelli tutti*. [https://www.vatican.va/content/francesco/de/encyclicals/documents/papa-francesco\\_20201003\\_enciclica-fratelli-tutti.html](https://www.vatican.va/content/francesco/de/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.html) [09.10.2021].

Pfeiffer, Konrad (2020) [1932], *Das Bild des Menschen in Schopenhauers Philosophie*, Berlin/Boston: de Gruyter. DOI: 10.1515/9783111479682.

Pongs, Armin (1999), *In welcher Gesellschaft leben wir eigentlich? Gesellschaftskonzepte im Vergleich*, München: Dilemma.

Recalcati, Massimo (2022), *Das Trauma des Feuers. Anmerkungen zur Poetik von Claudio Parmiggiani*, in: Guanzini, Isabella / Ruckebauer, Hans-Walter / Bruckner, Isabella (Hg.), *Kunst trifft Theologie*, Innsbruck: Tyrolia [im Erscheinen].

Schopenhauer, Arthur (2009), *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Köln: Anaconda-Verl., 3. Aufl.

Ströhl, Andreas (2014), *Medientheorien kompakt*, Konstanz: UVK (UTB Kommunikations- und Medienwissenschaft, Sozialwissenschaft 4123).

Patrick Schuchter, Klaus Wegleitner und Andreas Herpich

# Die Dialektik der Sorge zwischen Regel und Ausnahme

Ethische Reflexionen zu „Care & Corona“  
rund um das Hospiz Veronika Eningen

ABSTRACT 

Die Corona Pandemie hat für die Frage der gesellschaftlichen Organisation von Sorge dreierlei mit sich gebracht. 1) Die kollektive Konfrontation mit Verletzlichkeit und dem Sterben rückte – zeitweise – Fragen von Care ins Zentrum der politischen und öffentlichen Aufmerksamkeit. 2) Die Brüchigkeiten und Ungerechtigkeiten in Care-Kontexten und -Berufen wurden schonungslos freigelegt. 3) Die Sorge selbst muss – in dramatisch zugespitzter Weise – in den ethisch-existentialen Spannungsfeldern zwischen Fürsorge und Selbstbestimmung, zwischen individuellem Wohl und Gemeinwohl sowie zwischen Sicherheit und Freiheit organisiert werden. In der Sorge am Lebensende forderte dies die Betroffenen, die Sorgenden und die Organisationen in besonderer Weise heraus.

Im hospizlichen Ringen, trotz strikter, einschränkender Corona-Maßnahmen den betroffenen Menschen gerecht zu werden, liegen wesentliche gesellschaftliche Lernchancen für den Umgang mit existentieller Unsicherheit und der Organisation von Care. Dieser Gedanke stellte den Ausgang dar, mittels eines Schreibauftrages die Sorgeerfahrungen von Care-Engagierten zu heben und im Rahmen eines lokalen Ethik-Workshops zu diskutieren. Im Zentrum stand die Frage, was wir aus unseren existentiellen Erfahrungen und den ethischen Herausforderungen in der Pandemiezeit für die Zukunft einer sorgenden Gesellschaft lernen könnten.

Angeregt von Paul Ricœurs Überlegungen zu Liebe, Fürsorge und Gerechtigkeit werden Kerneinsichten entlang der Dialektik von Regel und Ausnahme verdichtet. Drei Voraussetzungen einer Sorgeethik, die sich für die Berücksichtigung dieser Ambivalenzen musikalisch zeigt, werden vertiefend diskutiert: a) ein reflektierendes Umfeld organisieren, b) auf die Tragfähigkeit von Hospizkultur bauen, c) Gesundheit ganzheitlich denken und in Praxis und Politik verankern.

*The dialectic of care between norm and exception. Ethical reflections on “Care & Covid” at the hospice Veronika Eningen*

*The experiences of the Covid 19 pandemic have highlighted three social and structural issues that impact the provision of care. 1) The collective confrontation with vulnerability and mortality – temporarily – pushed questions surrounding care into the political spotlight and public awareness. 2) The challenges and inequalities plaguing access to care and the working conditions in care professions were laid bare. 3) Care and its provision sit at the – intensely pressurised – ethical–existential intersections between welfare and self–determination, the common good and the individual good, safety and freedom. These questions hold particular relevance for hospice patients, carers and institutions.*

*The tribulations of providing adequate and dignified hospice care within the highly limited framework of Covid restrictions hold great learning potential for addressing existential uncertainties and structural issues affecting care on a societal level. This realisation gave the impetus for asking carers and care–givers to document and share their experiences for further discussion in local ethics workshops. The central question is: What can we learn from these existential experiences and ethical challenges posed by the pandemic for the future of a caring society?*

*Drawing on Paul Ricoeur’s thoughts on love, care and justice, this article will summarise key insights into the dialectic between norms and exceptions. Three selected requirements for an ethics of care suitable for navigating these ambivalences will be discussed in further detail: a) establishing a reflective environment, b) building on the pillars of hospice culture, c) taking a holistic approach to health and enshrining this in practice and policies.*

| BIOGRAPHIES

Dr. [Patrick Schuchter](#), Zentrum für Interdisziplinäre Alterns- und Care-Forschung (CIRAC) der Universität Graz, Leiter des Bereichs Hospiz, Palliative Care und Demenz am Kardinal König Haus Wien, Verein Sorgenetz.  
ORCID  0000-0002-5471-9251  
E-Mail: [patrick.schuchter\(at\)uni-graz.at](mailto:patrick.schuchter(at)uni-graz.at)

Assoz. Prof. Dr. [Klaus Wegleitner](#), Zentrum für Interdisziplinäre Alterns- und Care-Forschung (CIRAC) und Institut für Pastoraltheologie und Pastoralpsychologie der Universität Graz, Verein Sorgenetz.  
ORCID  0000-0002-1895-0261  
E-Mail: [klaus.wegleitner\(at\)uni-graz.at](mailto:klaus.wegleitner(at)uni-graz.at)

[Andreas Herpich](#), Leitung Hospiz Veronika in Eningen, Paul-Wilhelm von Keppler-Stiftung, Referent für Hospiz- und Palliative Care.  
E-Mail: [andreas.herpich\(at\)keppler-stiftung.de](mailto:andreas.herpich(at)keppler-stiftung.de)

| KEY WORDS

Care / Sorge; Corona; Ethik; Hospiz; Sorgende Gesellschaft

## 1 Einleitung

Herzzerreißende Bilder aus Krankenhäusern und Pflegeheimen, die Stimmen von Angehörigen, Pfleger:innen und Mediziner:innen sind die Coronazeit hindurch medial und öffentlich prägend gewesen und markieren ethische Notlagen und existentielle Widersprüche: Dürfen Menschen noch für sich selbst entscheiden, wenn sie sich und damit die Kapazitäten des Gesundheitssystems in Gefahr bringen? Legitimiert das Sicherheits- und Risikominimierungsverhalten die bewusste soziale Isolation von kranken und alten Menschen bis hin zu einem einsamen Abschied sterbender Menschen? Wie viele Menschen müssen einsam sterben, isoliert, ohne körperlichen Kontakt und ohne in ein menschliches Antlitz, das keine Maske trägt, sehen zu können? Wie viele Menschen konnten von ihren Liebsten nicht Abschied nehmen am Ende des Lebens, für sie da sein, als Mensch, in Kontakt und mit Berührung? Wieviel Menschlichkeit, soziale Beziehung und Berührung können oder wollen wir aufgeben, um die (scheinbar) totale Sicherheit zu erreichen, das Virus *in den Griff* zu kriegen, es gewissermaßen kriegerisch zu bekämpfen<sup>1</sup> und beherrschen zu können?

### Wir stehen als Gesellschaft inmitten einer sokratischen, also philosophischen Grundfrage.

Einseitige Antworten auf diese Fragen und einfache Umgänge mit den ethisch-existentialen Spannungsfeldern – zwischen Fürsorge und Selbstbestimmung, zwischen individuellem Wohl und Gemeinwohl, zwischen Sicherheit und Freiheit – werden den Lebens- und Sorgebedingungen bei Weitem nicht gerecht (vgl. Blot et al. 2020; Netzwerk Demenz vernetzen 2020). Pointiert formuliert besteht die große Herausforderung darin, die einseitige Ausrichtung von Covid-19-Umgängen auf die Sicherung des *nackten Lebens* (vgl. Agamben 2012) in Balance zu bringen mit einer um die Bedingungen *guten Lebens bis zuletzt* ringenden Perspektive. Bereits Sokrates kontrastierte *Überleben* und *gutes Leben*. Wir stehen also als Gesellschaft durchaus inmitten einer sokratischen, also philosophischen Grundfrage. Aus den gesellschaftlichen und politischen Umgängen in der Covid-Pandemie sind für den vorliegenden Artikel zwei Beobachtungen bemerkenswert:

<sup>1</sup> Die politisch kulturelle Repräsentanz dieser Haltung wird am Auftritt des österreichischen Chief Operating Officer der gesamtstaatlichen Covid-Krisenkoordination (Gecko) deutlich. Der Generalmajor trägt bei den Pressekonferenzen im Kanzleramt (Stand Januar 2022) stets eine Camouflage-Montur und beschreibt die Corona Maßnahmen primär mit kriegerischen Begriffen und Kampfes-Metaphern, vgl. Fellner 2022.

1. Fragen nach der Fürsorge und dem Gemeinwohl wurden sehr schnell von einem Schutz-, Kontroll- und Isolationsdiskurs geprägt. Sorge- und Lebensorte, wie etwa das Pflegeheim, wurden im

Lichte der pandemischen Bedrohung rasch zu Orten der Exklusion (vgl. Stichweh 2005). Die erfolgte Praxis der *sozialen Isolation* (vgl. Radbruch/Schaible 2020) von Sterbenden und die *Kasernierung in Pflegeheimen* (vgl. Schulz-Nieswandt 2021) sowie die radikal unterdotierten strukturellen Rahmenbedingungen für die Mitarbeiter:innen der Altenhilfe und in den Care-Kontexten insgesamt (vgl. Thiessen et al. 2020) haben zu dramatischen Zuspitzungen ethischer Umgänge in der Sorge am Lebensende geführt.

2. Das pandemische Covid-19-Geschehen erinnert durch die kollektive Konfrontation mit dem Tod und der Endlichkeit an die Verletzlichkeiten und Unabsehbarkeiten des Lebens und Sterbens. Die kollektive Empfindung der Sterblichkeit ließ am Beginn der Pandemie aus der Tiefe genährte Solidaritätspotentiale für unsere Gesellschaft erahnen. Die Sorge, als lebensfreundliches Gefühl der Anteilnahme und als lebensdienliche Aktivität des Helfens und Kümmerns, rückte für einen Augenblick in die Mitte der gesellschaftlichen Sichtbarkeit und Anerkennung – wo sie eigentlich hingehört, weil das Leben und die Gesellschaft von der Sorge getragen werden. Aber diese verbindenden Gefühle, diese Ahnung einer Veränderung der Gesellschaft in vielen Bereichen, das aufwallende Gefühl von Solidarität im Lichte der geteilten Endlichkeit des menschlichen Lebens scheint genauso zu verblassen und im kollektiven Bewusstsein wieder nach hinten zu rutschen wie die Aufmerksamkeit für die Sorgeberufe und Sorgetätigkeiten (vgl. Al-Mousli 2021).

Damit lassen wir uns eine wesentliche gesellschaftliche Lernchance entgehen. Dies veranlasste uns dazu, die Lebens- und Sorgeerfahrungen von Menschen mittels eines Schreibauftrufes<sup>2</sup> zu heben und im Rahmen eines von der Stiftung des Hospiz Veronika in Eningen/Reutlingen initiierten lokalen Workshops zu diskutieren. Im Zentrum stand die Frage, was wir aus unseren existentiellen Erfahrungen und den ethischen Herausforderungen in der Pandemiezeit für die Zukunft einer sorgenden Gesellschaft, die Care ins Zentrum öffentlich-politischer Aufmerksamkeiten rückt und gerechter gestaltet, lernen könnten.

<sup>2</sup> Ausgangspunkt war der Schreibauftrag *Care & Corona* des Kardinal König Haus, Wien, und des Verein Sorgenetz. Nähere Informationen finden sich auf den Homepages [www.kardinal-koenig-haus.at](http://www.kardinal-koenig-haus.at) und [www.sorgenetz.at](http://www.sorgenetz.at).

## 2 Der Kontext und die Methode des gemeinsamen Nachdenkens

### 2.1 *Das Hospiz als Ort des Lebens und Sterbens*

In den Situationen und Lebenslagen der Sterbenden, Schwerkranken und Trauernden, aber auch der Angehörigen und Helfenden verdichten und konkretisieren sich soziale und existenzielle Herausforderungen. Hospizarbeit musste sich in der Pandemie neuen Herausforderungen stellen, an die bisher niemand gedacht hatte. Plötzlich stellten sich schwerwiegende ethische Fragen.

### Neue Herausforderungen an die Hospizarbeit

Errungenschaften hospizlicher Sorgeskultur – wie die spezielle Hospizatmosphäre, die Lebensqualität, das Wahren und *Aufleuchten* von menschlicher Würde im Augenblick ihrer Beschädigung, das Ermöglichen von Verbundensein und Verbundenbleiben an der Grenze und im Übergang, der Einbezug der Angehörigen in die Sorge und Versorgung, die Kultur des Verabschiedens – all das musste dem Infektionsschutz phasenweise geopfert, jedenfalls gegen diesen abgewogen und anders gestaltet werden. Im Verlauf der Krise erreichten das Hospiz Veronika dann zunehmend Anrufe von Angehörigen, die teilweise in sehr großer Not waren. Sterbende Menschen sollten beispielsweise aus Krankenhäusern in Pflegeeinrichtungen verlegt werden, die jegliche Angehörigenbesuche grundsätzlich ablehnten. Angehörige holten teilweise Menschen aus Pflegeeinrichtungen und Krankenhäusern aus Angst vor Besuchsverboten nach Hause und waren damit oft völlig überfordert.

### 2.2 *Die Initiative*

Erinnernd an die ursprüngliche Motivation, sich als Hospiz gesellschaftlich zu engagieren, entstand im Team aus Hospizleitung, Förderkreis und Stiftung Hospiz Veronika der Wunsch, eine tiefere ethische Reflexion zu initiieren. Im Idealfall würde aus dieser Reflexion eine größere Klarheit für einen Umgang mit den oben aufgeführten ethischen Fragestellungen entstehen – zumindest würden diese Themen einmal offen besprochen werden. Diese Grundintention kennzeichnete unter anderem auch den *Schreibauftrag Care & Corona*, der bereits im Mai 2020 und dann noch einmal im Herbst 2020 von einem Team des Kardinal König Haus (ein Bildungshaus

mit langer Tradition in Hospizarbeit und Palliative Care) gemeinsam mit dem Verein Sorgenetz (ein Verein zur Förderung gesellschaftlicher Sorgeskultur im Zusammenhang mit Alter, Demenz und Sterben) initiiert wurde.<sup>3</sup> Unter dem Motto „Vom System erhalten zum Gesellschaft gestalten: Auf dem Weg in eine Caring Society!“ richtete sich der *Schreibaufruf 1* im Frühjahr 2020 an alle Care-Tätigen, haupt- und ehrenamtlich Helfenden in Institutionen oder Zuhause, im Gesundheits- und Sozialbereich und in der Palliativ- und Hospizarbeit sowie an An- und Zugehörige. Der Schreibauftrag war eine Einladung dazu, die eigenen Schlüsselerfahrungen in der Corona Zeit als Ausgangspunkt dafür zu nutzen, über die Zukunft einer „sorgenden Gesellschaft“ nachzudenken. Die Kernfragen lauteten:

- a. Was ist Deine Schlüsselerfahrung aus der Corona-Zeit im Zusammenhang mit Deiner Sorge-Tätigkeit, oder der Anderer?
- b. Was hat Dich dabei am meisten berührt – oder erschüttert?
- c. Was sollen wir als Gesellschaft deshalb nach der Corona-Zeit anders machen – oder unbedingt bewahren? Was ist deshalb ein wichtiger Baustein für eine „Sorgende Gesellschaft“?

Neben der laufenden Publikation der Einsendungen auf den Websites des Kardinal König Haus sowie des Verein Sorgenetz wurden die generierten Themen auch versucht über öffentliche und wissenschaftliche Veranstaltungen sowie medial in fachliche und öffentliche Diskurse einzuspielen. Über diesen ersten Schreibauftrag hat sich schnell ein kleines Schreibnetzwerk mit neuen Aktionspartnern gebildet.

Die Beiträge aus dem Frühjahr/Sommer 2020 zeigten, dass die Erzählungen sehr stark geprägt waren von der „ersten Welle“. Die Pandemie war, wie wir schmerzlich erfahren mussten, im Herbst 2020 nicht, wie erhofft, überwunden, sondern präsenter denn je. Es war jedoch spürbar, dass die sogenannte „zweite Welle“ anders werden würde, vor allem in ihren gesellschaftlichen Nebenwirkungen. Die sozialen und psychischen Folgen der Pandemiezeit und der Corona-Maßnahmen zeichneten sich langsam in einer größeren Bandbreite ab. Die bestehenden Problem- und Notlagen der Sorgesysteme sowie die Ungerechtigkeiten in den Care-Kontexten traten noch deutlicher zutage.

Vor diesem Hintergrund wurde der zweite Schreibauftrag im Herbst 2020 initiiert, mit dem Anliegen, gezielt auf den Bereich der Sorge am Lebensende zu fokussieren. Denn hier zeigen sich ethische Herausforderungen wie auch die gesellschaftlichen und organisationalen Umgänge mit der Balan-

<sup>3</sup> Die Schreibaufträge zu Care & Corona wurden von Patrick Schuchter (Kardinal König Haus und Verein Sorgenetz), Nadja Sattmann (Kardinal König Haus) und Klaus Wegleitner (Verein Sorgenetz und Universität Graz) erstmals im Frühjahr 2020 initiiert und über unterschiedliche Verteiler und Netzwerke im Sozial- und Gesundheitsbereich, sowie in Kooperation mit Trägerorganisationen oder lokalen Care Initiativen in Österreich, Deutschland und der Schweiz beworben. Neben konkreten existentiellen Sorgeerfahrungen und Geschichten, die auf den Websites des Kardinal König Haus und des Verein Sorgenetz laufend publiziert wurden, haben sich darüber auch weitere kooperative Vorhaben zum Thema Care und Corona mit Organisationen, wie eben dem Hospiz Veronika, ergeben.

cierung von Fürsorge und Autonomie, von Schutz und Freiheit besonders eindrücklich. Entsprechend wurden die Fragerichtungen für diesen zweiten Schreibaufwurf auch ein wenig angepasst (siehe unten zum methodischen Prozess). Wir rückten die erlebten Widersprüche für die hospizlich-palliative Sorgeskultur in der Pandemiezeit ins Zentrum der Aufmerksamkeit, um daraus ethische Umgänge und Zukunftsbilder gelingender und gerechter organisierter Sorge abzuleiten.

## Die Suche nach Zukunftsbildern gelingender Sorge

Zwischen dem Hospiz Veronika Eningen im Landkreis Reutlingen und dem Kardinal König Haus Wien gibt es langjährige Kooperationen und Formen des Wissensaustausches, weshalb sich mit Blick auf diesen zweiten Schreibaufwurf sehr schnell der Eindruck verdichtete, dass seine Umsetzung in der Region Reutlingen, initiiert über das Hospiz Veronika, jene vertiefende Wahrnehmung und Möglichkeit des offenen Austausches zu ethisch-existentialen Schlüsselerfahrungen ermöglichen könnte, die dem Team aus Hospizleitung, Förderkreis und Stiftung Hospiz Veronika vorschwebte. Die inhaltliche Auswertung des Schreibaufwurfes in der Region Reutlingen und unter den Mitarbeiter:innen des Hospiz Veronika sollte den Ausgangspunkt für eine vertiefende Diskussion im Rahmen eines Workshops zu Hospizarbeit und Sterben in Pandemiezeiten in den Einrichtungen des Sozial- und Gesundheitssystems wie auch in der Region Reutlingen insgesamt darstellen.

### 2.3 *Der methodische Prozess*

Der lokale ethische Diskussionsprozess zu den sorgenden Umgängen am Lebensende in Zeiten von Corona wurde in Reutlingen gemeinsam mit dem Steuerungsteam (Leitungsteam, Förderkreis und Stiftung) des Hospiz Veronika geplant und in drei Schritten umgesetzt:

*Schritt 1: Die Adaption des Care & Corona-Schreibaufwurfes 2* und die formale Übersetzung in einen Fragebogen, der qualitativ die Perspektiven und Erfahrungen der Teilnehmer:innen abholte

Folgende drei Kernfragen standen im Zentrum des Fragebogens:

- a. *Erschütterung?* Das war ethisch problematisch und hat mich deshalb am meisten erschüttert! (Konkrete Geschichte/Situation, Beispiel)

- b. Respekt?* Das war ein guter Umgang, kreativ und verantwortlich, mit den Spannungsfeldern und Widersprüchen für die Sorgeskultur in der Pandemiezeit! (Konkrete Geschichte/Situation, Beispiel)
- c. Realistische Utopien?* Das sollten wir ändern, bewahren für die Zukunft! Das sind meine konkreten Vorschläge für die Sorgeskultur in meiner Stadt!

Die Versendung erfolgte im Oktober 2020 per E-Mail an Hospiz- und Palliative-Care-Netzwerke, Institutionen, Behörden sowie an Mitarbeitende aus dem Gesundheitswesen in der Region Reutlingen.

## Erschütterung? Respekt? Utopien?

*Schritt 2: Die Inhaltsanalytische Auswertung der Fragebögen* durch das Team des Kardinal König Haus und des Verein Sorgenetz

Die erhaltenen Rückmeldungen des Schreibauftrages aus Eningen wurden anonymisiert zusammengestellt und inhaltlich im Autor:innen-Team ausgewertet. Insgesamt 18 Einsenderinnen und Einsender berichteten (anonymisiert) aus ganz verschiedenen Perspektiven<sup>4</sup> teils sehr berührende und erschütternde Erfahrungen und Erlebnisse aus der Pandemiezeit. Es erfolgte eine erste Rückkopplung der Auswertung an das Steuerungsteam des Hospiz Veronika, um basierend darauf einen ethischen Reflexions- und Maßnahmenworkshop zu planen.

*Schritt 3: Die Durchführung eines regionalen Reflexions- und Maßnahmenworkshops* am 1. Juli 2021

Die Teilnehmer:innen des Workshops setzten sich aus Leitungspersonen im Sozial- und Gesundheitsbereich, aus der lokalen Politik-Verwaltung, aus der Kommunal-, Landes- und Bundespolitik, aus dem Hospiz- und Palliative Care-Bereich, von Förderkreis und Stiftung des Hospiz Veronika und auch aus lokalen Multiplikator:innen zusammen. Die inhaltliche Auswertung (orientiert an den Methodiken der Inhaltsanalyse, vgl. Braun/Clarke 2006) der Umfrage wurde diskutiert, die Diskussionen und Schlussfolgerungen wurden dokumentiert und ausgewertet.

<sup>4</sup> Die meisten Rückmeldungen kamen aus der Perspektive als Mitarbeiter:innen stationärer und ambulanter Hospiz- und Pflege-Einrichtungen, einige aus der Perspektive von Leitungsrollen und als Bürger:innen, und ein Beitrag ist explizit aus der Perspektive der Politik formuliert.

*Sozialforscherisch* gesprochen handelt es sich um ein *kleines Sample*. Die Stärke dieser kleinen Studie zu einer ansonsten praxisorientierten und -motivierten Initiative liegt allerdings darin, dass zu allgemeinen ethischen Überlegungen zur Pandemie und ersten Erfahrungsberichten (vgl.

z. B. Schaupp et al. 2021; Kröll et al. 2020) ein Beitrag vorliegt, der multiperspektivisch und fokussiert konkrete, *existenzielle* Erfahrungen sowie allgemeine, *ethische und politische* Schlussfolgerungen zukunftsgerichtet, im Sinne des Lernens aus der Pandemie, aufeinander bezieht. Wir präsentieren hier einen ausgewählten Fokus aus den Ergebnissen. Zur Veranschaulichung und besseren Nachvollziehbarkeit der ethischen Problem- und Gefühlslagen geben wir viele O-Töne aus dem Schreibauftrag wieder und weben diese teils unmittelbar in die jeweiligen interpretativen Argumentationsstränge ein. In dieser dichten Beschreibung (vgl. Geertz 1997) spiegeln sich vermutlich auch eigene oder andernorts gehörte Erfahrungen wider.<sup>5</sup>

### 3 Die existenzielle und ethische Signatur der Pandemie – Ergebnispuren

#### 3.1 Die moralischen Gefühle in der Pandemie – und worauf sie verweisen

In *Das Prinzip Verantwortung* schreibt Hans Jonas, es „lehrt uns [...] die dem Wissen vorausgehende Auflehnung des Gefühls, den Wert zu sehen“ (Jonas 2004, 116), der gerade auf dem Spiel steht – etwa, weil eine Routine krisenhaft erschüttert wurde oder eine sicher geglaubte Zukunft plötzlich in Frage gestellt wird. Es sind die Gefühle, die wir zuerst befragen müssen, um zu sehen, was auf dem Spiel steht.

Deshalb haben wir in unserer Schreibeinladung danach gefragt, was erschüttert hat, und umgekehrt: Welche Erfahrungen haben Respekt und Hochschätzung abgerufen? Und schließlich: Was sind nun realistische Utopien für die Zukunft einer sorgenden Gesellschaft, die sich daraus ableiten lassen? Welche Gefühle wurden insgesamt ausgelöst und worauf verweisen diese Gefühle? Ein breites Spektrum wurde geschildert und bringt jene Widersprüche ans Licht, die in Zukunft bzw. auch in der sogenannten außerpandemischen Normalität einen kreativen und fruchtbaren Umgang verdienen.

##### 3.1.1 Prägende Gefühlslagen

*Sorge, Verzweiflung, Ohnmacht* – auch verbunden mit psychischen Einbrüchen – wurden durch das Besuchsverbot ausgelöst, wenn es nicht möglich war, jene Nähe und Hilfe zuteilwerden zu lassen, die angemessen gewesen wäre. Die verzweifelte Sorge und die Ohnmacht machen den Widerspruch

<sup>5</sup> Kursive Zitate mit Anführungszeichen und ohne Literaturquelle sind Zitate aus den Geschichten und Gesprächen in Reutlingen. Der Großteil der direkten Zitate entstammt dem Schreibauftrag (qualitativer Fragebogen). Einige wenige Zitate basieren auf der direkten Dokumentation des Workshops. Da wir in unserem Schreibduktus die direkten Zitate in die vertiefende Skizzierung der zentralen existenziellen Gefühlslagen, der Erschütterungen und auch der Zukunftsbilder einweben, werden die Fragebogen- und Zeilennummerierungen der betreffenden Fragebogensequenzen hier nicht nochmal explizit angeführt, da darunter der Lesefluss leiden würde.

zwischen Infektionsschutz und anderen menschlichen Bedürfnissen (Schutz von Beziehungen, Würde erfahren) deutlich. Auch das Spannungsfeld, wie kollektive Interessen mit situativ-persönlichen Bedürfnissen in Einklang gebracht werden können, wird deutlich.

*Wut und Widerstand* entstanden gegen das (allzu rigid ausgelegte) Besuchsverbot („*Ich hätte es [das Besuchsverbot] niemals akzeptiert!*“). Es stellt sich natürlich die Frage, wie weit Wut und aktiver Widerstand legitim sind. Aber positiv interpretiert steckt in der zum Widerstand bereiten Wut der Wille, die Würde von Personen und soziale Beziehungen zu retten, angesichts von allgemeinen Regeln, die in ihrer Allgemeinheit nicht jeder individuellen Situation gerecht werden können. In der Wut liegt auch ein Empfinden von Unwürdigkeit. Deutlich wurde dieses Gefühl beispielsweise am Erleben eines „*Corona-Begräbnisses*“, das in seinen Einschränkungen der sozialen Beteiligung und der Abschiedsrituale als „unwürdig“, dem Leben der Verstorbenen nicht gerecht werdend, empfunden wurde.

### 3.1.2 Die Ambivalenz der Gefühle

Gefühle sind nicht immer klar und deutlich, nicht wenige Stellungnahmen schildern *ambivalente Gefühle*:

- *Schön und erschütternd*. Es heißt zum Beispiel: „*Eine alte Freundin ist seit einigen Wochen im Hospiz, in dem ich ehrenamtlich arbeite. Neulich hat sie sich traurig und müde in meine Arme gekuschelt und wollte gar nicht mehr loslassen. Das war so schön ... für uns beide! Und so erschütternd gleichzeitig.*“
- „*Vernünftig und doch unmenschlich*“ wurde das Besuchsverbot empfunden und stürzt das moralische Empfinden in ein Dilemma: „*Es ist ein ohnmächtiges Gefühl gegenüber der Regelung. Selbst wenn sie vernünftig erscheint, fühlt es sich unmenschlich an.*“
- *Bewunderung und/oder Abscheu?* „*Bilder, wie mit einem Korb am Seil die Mitbringsel der Angehörigen von einer Seniorin ins Fenster des ersten Stockwerks gezogen werden, gehören schon zum kreativen Umgang.*“ Ist dieser Anblick begleitet von einem Gefühl der Bewunderung für die Kreativität oder von der Abscheu über das Groteske, dass Menschen und Institutionen in eine solche merkwürdige, vielleicht sogar demütigende Lage gebracht wurden? Was müssen wir tun, damit Menschen nicht in Situationen gedrängt werden, in denen sie sich als moralische Helden beweisen müssen?

- *Gesunder Menschenverstand oder Verrat an den Kolleg:innen?* Nach einem positiven Testergebnis schildert eine Pflegekraft: „Dann musste ich heimfahren, unfreiwillig. Meine Kollegen und die Bewohner zu verlassen kam mir wie Verrat vor. Zu Hause brach ich aber fast zusammen, so erschöpft war ich. Um meine Gesundheit habe ich mir erst nach drei Tagen Gedanken gemacht. – Die Sorge um meine Familie, ja mehr noch um meine Kollegen und Gäste war riesig.“  
Dieses Zitat zeigt, wie sehr die Mitarbeiter:innen teilweise ihre eigene Gesundheit aufs Spiel setzen – und dennoch Schuld empfinden.

## Unsicherheiten und Ambivalenzen, gar Polarisierungen

- *„Zermürbt und zusammengeschweißt“* – so wurde von Mitarbeiter:innen in der ersten Pandemiephase die Gefühlslage zur Arbeit im Team, der Organisation und das Zusammenleben mit den Bewohner:innen im Pflegeheim beschrieben. Zermürbung und Zusammenhalt schienen sich aus einer Reihe von Widersprüchen ergeben zu haben: etwa aus der Spannung zwischen Angst und Pflichtbewusstsein, zwischen Resignation und Durchhaltewillen, aus dem Hin und Her von Regeln und dazugehörigen Ausnahmen. Die Gefühle, die sich über das alltagsweltliche Erleben hinaus auf die gesellschaftliche Gesamtlage beziehen, offenbarten ähnliche Unsicherheiten und Ambivalenzen, gar Polarisierungen.
- *„Schlag in die Magengrube“ einerseits – Bewunderung und Hoffnung andererseits.* Die Corona-Krise rief auch moralische Erschütterungen auf gesellschaftlicher Ebene hervor. So wurde etwa das Leugnen von Corona als „Schlag in die Magengrube“ (für die im Gesundheits- und Sozialsystem arbeitenden Menschen) bezeichnet. Auch die Wahrnehmung von Sorglosigkeit etwa bei „spontanen Corona-Partys“ im Kontrast zum Erleben derer, die direkt „von den Folgen betroffen“ sind, wurde angesprochen. Spiegelbildlich finden sich Erfahrungen, die Bewunderung hervorriefen und die Hoffnung auf eine solidarische Gesellschaft weckten. So berührte etwa der Elan einer älteren Frau, Normalität und Alltäglichkeit auch mitten in der Pandemie zu wahren und wie dieser Elan vom Umfeld unterstützend aufgenommen wurde: „Sie (eine 97jährige Frau) bekommt Essen auf Rädern, aber manchmal hätte sie gern etwas Frisches. Dann geht sie mit Mundschutz und Rollator zu einem kleinen Supermarkt in

*ihrer Nähe. Sie sagte, es sei ja nicht nur wegen den Dingen, die sie einkaufe, sondern vor allem, weil sie auch mal Menschen begegnen möchte. Sie könnte ohne weiteres ihre Angehörigen fragen, sie würden ihr alles einkaufen. Aber sie will selber gehen. – Andere Kund:innen sind immer freundlich und hilfsbereit.“*

### 3.1.3 Gefühle allgemeiner Krisenhaftigkeit und Vertrauen – Die Demokratie im Stresstest

Insgesamt wurde die Pandemie auch im Kontext einer allgemeinen Krisenhaftigkeit der Welt wahrgenommen und empfunden – etwa neben und in Kombination mit der Klimakrise, der Präsidentschaft Donald Trumps. Die Corona-Krise machte auch bestehende globale Asymmetrien und Ungerechtigkeiten deutlich (vgl. Chiriboga et al. 2020). Intensivstationen in ärmeren Ländern waren rasch überfüllt, in den reichen Ländern sind Impfstoffe im Überfluss verfügbar, in ärmeren Weltregionen bei Weitem nicht. Was ist hier die sozialetische Verantwortung reicher Länder wie Deutschland und Österreich? Die Pandemie zwingt zu einem neuen Einpendeln des *moralischen Gefühls* im Gegensatz von Nähe und Ferne, zwischen eigener Lebenswelt und dem global Kollektiven – und zwar nicht nur aus Moralität, sondern auch aus Klugheit.

## Ein neues Einpendeln des moralischen Gefühls

In dieser Atmosphäre von allgemeiner Krisenhaftigkeit und der Umwälzung von (ethischen) Grundgefühlen – im Sinne der *Befindlichkeit* Martin Heideggers –, wird das Grundvertrauen in die gesellschaftlichen Institutionen erschüttert. Das geht an die Wurzeln der Demokratie selbst. Hier sind die Empfindungen von Vertrauen und Erschütterung des Vertrauens durchaus ambivalent.

So hieß es, dass sich einerseits „*die Brüchigkeit unseres rechtsstaatlichen Zusammenlebens in Deutschland und weltweit [...] offenbart*“ habe. Denn die Demokratie werde aus der Perspektive der Befragten von einigen Bevölkerungsgruppen in Frage gestellt, „*Verschwörungstheorien, Antisemitismus und demokratiefeindliche Symbole kamen ans Licht. Im Bundestag wurden am 18. November 2020 Abgeordnete bedrängt*“. Andererseits habe sich auch gezeigt, dass, bei allen Schwierigkeiten, die Demokratie den nicht unerheblichen Stresstest (soweit) auch bestanden habe.

### 3.2 Sorge im Spiegel der Dialektik von Regel und Ausnahme

#### 3.2.1 Das Besuchsverbot als Kristallisationspunkt ethischer Ambivalenz

Aus dem Schreibauftrag hat sich eine Vielzahl von Themen ergeben – in diesem Abschnitt fokussieren und bündeln wir die thematische Vielfalt auf eine Fragestellung, die unmittelbar die Gestaltung von Sorge betrifft und die in besonderer Weise einen *ethischen Schlüssel* zu kleineren und größeren, lokalen und globaleren Fragen an die Hand gibt.

Als das ethische Hauptproblem der Corona-Zeit wurde das Besuchsverbot erlebt. *„Ethisch sehr problematisch waren das generelle Besuchsverbot und die fehlende Begleitung in den allerletzten Stunden der Bewohner.“* Ausgehend von den Erfahrungen mit dem Besuchsverbot wurde die Frage aufgeworfen, wie wir als Gesellschaft konkret dabei, aber auch im Allgemeinen es lernen, die *Dialektik von Regel und Ausnahme* angemessener zu gestalten.

Für *Bewohner:innen* konnte die Situation, das Zimmer nicht mehr verlassen zu dürfen, zu Verzweiflung führen, wie etwa im Falle einer Frau, die bereits die dritte Quarantäne erleben musste: *„Im Aufnahmegespräch sagte ich ihr, dass sie zwei Wochen in Quarantäne ist. Ihr Zimmer nicht verlassen dürfe. Daraufhin brach sie in Tränen aus.“* Für Menschen mit Vergesslichkeit bzw. mit demenziellen Veränderungen war diese Lage unter Umständen besonders dramatisch: *„Sie hat die Welt nicht mehr verstanden ...“*.

### Die Welt nicht mehr verstehen

In den Medien war in der Pandemiezeit viel die Rede von einer möglichen *Triage* in der Intensivmedizin als kritischem Indikator für Corona-Maßnahmen. In den Geschichten wurde eine medial weniger sichtbare *Triage* deutlich, nämlich die *Besucher:innen-Triage*. Die *Bewohner:innen* von Pflegeheimen mussten eine Auswahl vornehmen, wer sie besuchen darf und wer nicht: *„Die Sterbenden mussten sich auf zwei Besucher festlegen, die kommen durften“*. Welches der eigenen Kinder soll ausgeschlossen bleiben?

Für *Angehörige* verursachte das Besuchsverbot große Verzweiflung. Berichtet wurde von mehrmaligen Anrufen pro Woche von Angehörigen: *„Es ging im Wesentlichen um die Not, dass schwerkranke und/oder sterbende Menschen in Pflegeeinrichtungen nicht mehr besucht werden können.“*

Was die fehlende Begleitung in den letzten Stunden Sterbender betrifft oder auch den Umgang mit Trauer und Abschied sowie die Gestaltung von Begräbnissen, so verwandelt sich die *ohnmächtige Verzweiflung* eher in wi-

*derständige Wut über die Verletzung elementarer Bedingungen von Würdig-  
keit: „Diesen Tod der Tochter telefonisch zu vermitteln war eine große Heraus-  
forderung für mich. [...] Die Familie konnte nicht wirklich Abschied nehmen.  
Alles Mitgebrachte mussten wir in Kartons und Müllsäcken zusammenpacken  
und zur Abholung am Hinterausgang bereitstellen.“*

Besonders erschüttert hat es, wenn das Besuchsverbot sehr starr, unflexibel und un kreativ ausgelegt wurde und keine Ausnahme von der Regel ge-  
währt wurde, wie in den folgenden Aussagen deutlich wird:

*„Es gab ein paar Ausnahmegenehmigungen. Diese wollten andere Angehörige  
für sich auch erzwingen. Das hat die Mitarbeiter:innen aufgerieben und auch  
einige Angehörige gegen uns aufgebracht.“*

*„Pampig werdende Kollegen auf Station bei der Nachfrage, ob es für unsere al-  
leinstehende 95jährige Tante eine Ausnahmeregelung geben könnte ...“*

*„Die beginnende Sterbephase wurde von den Kollegen auf Station herunterge-  
spielt und mit einem Lächeln [quittiert]: ‚ja, wir melden uns, wenn es soweit  
ist‘.“*

Es entsteht der Eindruck, dass die starre Umsetzung von undifferenzierten  
Maßnahmen eher ein Problem des Pandemiebeginns darstellte und mit der  
Zeit ein differenzierter Umgang mit den Regeln entstanden ist sowie eine  
gewisse Kreativität, um Nähe zu ermöglichen. Solche Anpassungen der Re-  
geln wurden als positiv hervorgehoben. So durften etwa *„bei Beschwerdefreiheit [...] die Sterbenden ihr Zimmer in Schutzkleidung mit den Besuchern [teilen] oder [mit] uns in den Garten“*. Mit der Zeit wurde auch wieder die *„Besucherzahl [...] erhöht“*. Kreative Formen zur Ermöglichung von sozialer Nähe bei physischer Distanzierung wurden entwickelt.

Besonderer Respekt und besondere Hochschätzung kommen in Erfahrungen zum Ausdruck, in denen eben schon eine *Ausnahme von der Regel* ermöglicht wurde, auch wenn dies oft *„hart erkämpft“* werden musste. Die folgenden Zitate geben einen Eindruck von solchen Situationen:

*„Kinderkrankenschwester, die gegen alle Regeln verstoßen musste, um einer Mutter zu ermöglichen, ihr krebskrankes Kleinkind beim Sterben zu begleiten.“*

*„Die Pflegedienstleitung erlaubte der Seelenfreundin den Besuch.“*

*„Sonderregelungen in der palliativen Situation: der höhere organisatorische Aufwand stand nicht im Vordergrund, sondern der Wunsch, den Angehörigen den Abschied zu erleichtern.“*

Der organisationale Umgang mit Regeln und Ausnahmen kann sich aufgrund einer leichten Veränderung der Rahmenbedingungen, oder der personellen Beteiligungen, in derselben Situation rasch verändern und damit das bestehende Spannungsfeld, aber auch den Handlungsspielraum deut-

lich machen: In einer Situation wurde etwa geschildert, wie ein Vater im Sterben liegt und die Tochter unten im Auto wartet und letztlich nicht zu ihrem Vater darf: „*Kommt nicht in Frage!*“ Nach dem Schichtwechsel auf der Station sieht die Lage anders aus: „*Selbstverständlich – rufen Sie sie schnell an!*“

### 3.2.2 *Das instabile Gleichgewicht von Regel und Ausnahme*

In seinem viel beachteten Text *Liebe und Gerechtigkeit* unterscheidet Paul Ricoeur auf der Seite der „Regel“ eine Logik der *Entsprechung*, die strikte Gegenseitigkeit und Gleichheit vor dem Gesetz impliziert, von einer Logik der *Überfülle* auf der Seite der Liebe und Fürsorge, die den einzelnen Menschen jeweils als Ausnahme sieht und im Übermaß über das regelhaft Gesollte hinausgeht und sich *verschenkt*.

## Eine Logik der Entsprechung und eine Logik der Überfülle

Sorge, also jegliches Handeln und Fühlen für andere, durch die wir diesem konkreten Menschen in einer Situation von möglichem oder wirklichem Leiden *gerecht* werden wollen, ist von diesem unlöslichen Widerspruch geprägt, dass der Überschuss, der über das von den Regeln (Gesetzen, Verträgen, guten Sitten) Eingeforderte hinausgeht, notwendiger Teil guter, vollständiger Sorge ist. Das Problem oder Paradox ist, dass keine Regel aufgestellt werden kann, die den Überschuss, „die Nichtentsprechung zur allgemeinen Regel“ (Ricoeur 2015, 156) machen könnte. Manchmal muss dieses Hinausgehen über die Regel auch das Brechen der Regel implizieren. Regel und Ausnahme, Logik der Gleichheit und Logik der Fürsorge bleiben jedoch aufeinander verwiesen. Während die Logik der Fürsorge dafür *sorgt*, dass die aufgestellten Regeln noch menschlich bleiben, nicht die Menschlichkeit pervertieren (wie in der Corona-Pandemie öfter erfahren, was in den Zitaten der Empörung über das Besuchsverbot zum Ausdruck kommt), bewahrt die Logik der Gleichheit die Fürsorge davor, nur einen Menschen auf Kosten anderer in den Mittelpunkt zu heben. Insgesamt sieht Ricoeur jedoch dieses „instabile Gleichgewicht“ in der Gegenwartsgesellschaft immer wieder kippen zugunsten der Logik der Regel, weshalb er meint,

„*dass die beharrliche, schrittweise Einführung eines zusätzlichen Grades von Mitleid und Güte in allen unseren Gesetzesbüchern – Strafgesetz und*

*Sozialgesetz – eine äußerst vernünftige, wenn auch schwierige und unendliche Aufgabe wäre“ (Ricœur 2015, 159).<sup>6</sup>*

### 3.2.3 Dialektik erfordert Verständigungsprozesse: Regel und Ausnahme für eine gerechte Sorge gestalten

Diese von Ricœur auf der Ebene der philosophischen Theorie formulierte Intuition spielt in den Reutlinger Geschichten fast durchgängig eine zentrale Rolle: Es braucht natürlich Orientierung gebende Regeln. Aber in großer existentieller Unsicherheit ist Heil nicht nur in der bürokratischen Vereinfachung und Rigidität zu finden, sondern im Ringen um jene sorgenden Umgänge, die in regulierten Abläufen immer auch das einzelne Leben, den einzigartigen Menschen mit seinen Sorgen und Sehnsüchten wahrzunehmen gestatten. Appelliert wird für das Herz im Gesetz.

*„Aber manchmal ist es einfach schwer, die ganzen Vorschriften und Regeln, die die Pandemie fordert, penibel einzuhalten. Es sind Menschen in ihrer letzten Lebensphase, die begleitet werden, deshalb darf die Begleitung niemals ‚trostlos‘ werden. Meine Devise: Mit Herz und Verstand.“*

*„Regeln beachten ... ja, mit Augenmaß und mit viel Liebe!“*

*„Besuche in Pflegeeinrichtungen und Krankenhäusern mit Herz und Verstand einschränken – jedoch sollte es für die engsten Familienangehörigen möglich bleiben.“*

## Die spezifischen Bedingungen der Einzelsituation mit den regelhaften Umgängen in Dialog bringen

Die Herausforderung und Kunst einer guten Sorgepraxis ist es nun, die spezifischen Bedingungen der Einzelsituation mit den organisationalen, regelhaften Umgängen in Dialog zu bringen, sie zusammenzudenken und zu verschränken. Dies veranschaulicht jenen erforderlichen *dialektischen Zwischenpfad*, der vorbeugt, in die Vereinfachung und die instrumentelle, entpersönlichte Handlung abzugleiten.

*„Auch wenn Vorsichtsmaßnahmen getroffen werden müssen, ist aus meiner Sicht die Differenzierung des Einzelfalles entscheidend. Ängste und Unsicherheiten mit vereinfachten Regeln oder gar rigorosen Verboten zu bekämpfen oder alleine eine einzige Perspektive auf die Dinge zählen zu lassen (egal ob Wissenschaftler, Wirtschaft oder ...) halte ich nicht für hilfreich, wenn es um existenzielle Lebenslagen, um das Lebensende geht.“*

<sup>6</sup> Auch Branicki (2020) verweist aus feministischer Perspektive ähnlich darauf hin, dass es im Covid-Management eine Erweiterung von einem rationalistischen Management zu einem „caring management“ braucht.

Wie kann es gelingen, die Dialektik von Regel und Ausnahme, von Gerechtigkeit und Liebe zu organisieren und zu gestalten? Wir greifen hier drei Punkte heraus, die uns für diese Thematik unmittelbar relevant erscheinen: a) Ein reflektierendes Umfeld organisieren, b) Auf die Tragfähigkeit von Hospizkultur bauen, c) Gesundheit ganzheitlich denken sowie in Praxis und Politik verankern.

a. Ein reflektierendes Umfeld organisieren

In seiner kleinen Ethik hat Paul Ricœur darauf hingewiesen, dass der Gegensatz von Regel und Ausnahme keiner ist, der sich ein für alle Mal lösen ließe. Im Gegenteil, es ist die Aufgabe der *praktischen Weisheit*, diesen Gegensatz jedes Mal von Neuem zu gestalten:

*„Praktische Weisheit besteht in der Erfindung von Verhaltensformen, die der von der Fürsorge verlangten Ausnahme weitestgehend entsprechen und zugleich die Regel so wenig wie möglich verletzen.“* (Ricœur 2005, 210)

Dafür – für die „Ausrichtung auf das ‚gute Leben‘ mit Anderen und für sie in gerechten Institutionen“ – braucht es „Keimzellen guter Beratung“ (Ricœur 2005, 325), deren Ziel es ist, ethische Kreativität freizusetzen, um dem einzelnen Menschen möglichst gerecht zu werden. Dabei muss die Fürsorge den einzelnen Menschen als unverwechselbare *Ausnahme* betrachten und gleichzeitig sollen die Regeln des Allgemeinen und für die Allgemeinheit so gut als möglich gewahrt bleiben.

## Ermessensspielräume und Prozessregeln

Die Erfahrungen und Erkenntnisse in den Geschichten aus Reutlingen bestätigen dies, in welchem Maß es notwendig ist, Prozesse für den Umgang mit Widersprüchen zu initiieren. Widersprüche und Spannungsfelder müssen diskutiert und auch nach der Entscheidung noch ausgehalten werden. Sie lösen sich nicht auf. Für diese Form der kollektiven Ambiguitätstoleranz sind Kommunikationsprozesse zu etablieren, in denen ethische Rahmungen gesetzt, gleichzeitig aber auch Ermessensspielräume für die *Einzel-situation* Platz haben. Diese (Spiel-)Räume der Abwägungen brauchen Prozessregeln für die Ausnahmen: „*die Notwendigkeit, dass Einrichtun-*

*gen und Dienste bzw. die dort handelnden verantwortlichen Personen in konkreten Situationen und in Abwägung von Verordnungen [...] ihre Entscheidungs- und Handlungsspielräume nutzen können, wollen und dürfen. Hierfür müsste sich eine Kultur etablieren, die solche Spielräume ermöglicht und auch zu deren aktiven Nutzung ermutigt. Gefordert wären Politik, öffentliche Gesundheitsverwaltung und die Träger der Dienste und Einrichtung.“ Es braucht: „Mehr Handlungsspielraum vor Ort für besondere Situationen.“*

Damit „Mut zur Verantwortung“ wahrgenommen werden kann, braucht es eine „gute Definition von Leitplanken einerseits und von Spielräumen andererseits“.

Generell sollten Entscheidungen nicht solo von einer Person getragen, sondern „als Doppel-Entscheidung und partizipativ gestaltet“ werden. Es gilt darauf zu achten, „dass Verantwortung geteilt und gemeinsam getragen“ wird. Dazu gehört es auch, dass „Bürger:innen in Gremien einbezogen“ werden. Das erhöht die Akzeptanz von Entscheidungen, die Identifikation und die Übertragbarkeit.

**b. Von den Sterbenden beschenkt werden – Hospizkultur trägt in der Krise**

In all dem wurde die Erfahrung gemacht, dass Hospizkultur auch eine Ressource ist und sich sozusagen bewährt. Es wurde auf die „Gelassenheit“ der Hospizteams verwiesen, die in dieser wie in anderen Krisen tragfähig ist. Die folgenden Zitate zeigen, dass diese Hospizkultur gewissermaßen nicht nur aus eigener Kraft und fachlicher Kompetenz geschöpft ist, sondern auch als Geschenk der Sterbenden betrachtet werden kann:

*„Und schließlich bereicherten mich intensive Gespräche mit einer Journalistin, die zwei Tage im Hospiz lebte, vieles sehr kritisch, aber auch wertschätzend hinterfragte und uns damit zur Reflexion anregte.“*

*„Und dann hat uns sehr berührt, dass eine schwer erkrankte Frau uns mitten im Lockdown zu Ostern ein Bild gemalt hat und dieses mit ‚Hope‘ überschrieben hat. Ein Mensch im Angesicht des Todes gibt seinen Mitmenschen Hoffnung in der Krise!“*

In der Philosophie Ricœurs finden wir eine ähnliche Intuition:

*„Denn vom leidenden Anderen geht ein Geben aus, das eben nicht mehr aus seinem Vermögen zu handeln und zu existieren schöpft. [...] Ein an die Verletzlichkeit seiner Sterblichkeit er-*

*innertes Selbst kann von der Schwachheit des Freundes mehr empfangen, als es ihm gibt, indem es aus seinen eigenen Kraftreserven schöpft.“ (Ricoeur 2005, 232f.)*

Was bei Ricoeur als anthropologisches Verhältnis von Selbst und Anderem erscheint, ist in hospizlicher Sorge eine geradezu alltägliche, dennoch immer wieder neue und außergewöhnliche Erfahrung. Deswegen wurde in den Geschichten und der Diskussion in Reutlingen für eine „*generelle Stärkung des Ehrenamts*“ plädiert. Im Hospizbereich repräsentiert dieses sozusagen geschenkte Sorge über die „reguläre“ Versorgung hinaus (vgl. Schuchter et al. 2018): Geschenk von Zeit, Präsenz, Nähe, unkomplizierter Hilfe und Mitmenschlichkeit. Gleichzeitig erfahren die Helfenden ein paradoxes Beschenktwerden durch die Sterbenden, was einen enormen Schatz für die Gesellschaft darstellt, weil soziale Verbundenheit und Vertrauen gerade aus den herausforderndsten Phasen des Lebens entwickelt und erfahren werden kann.

### Für eine generelle Stärkung des Ehrenamts

Als Ermöglichungsbedingungen für die Stärkung des Ehrenamtes wurden genannt, dass a) „*Organisation und Koordination durch die Stadt*“ stattfinden könnten, dass es b) „*Strukturen, Rollen braucht, um Kontakt zu halten*“, dass c) Ehrenamt nicht auf eine Tätigkeit oder Kompetenz spezialisiert wird, sondern Menschen „*in der ganzen Vielfalt der Tätigkeiten und Rollen sich einbringen und Kompetenzen in verschiedenen Bereichen*“ der Ehrenamtlichkeit umsetzen können.

Mit hospizlicher Sorgeskultur und dem Ehrenamt ist ein genereller, existenziell gegründeter Impuls für eine lebendige, zivilgesellschaftliche Sorgeskultur in der Gesellschaft und konkret in den Nachbarschaften mitgemeint. Gerade die Krise hat uns – zumindest in einer kurzen Phase mit großer Intensität – *Helfensbereitschaft* im Alltag eindrücklich erleben lassen. Folgende Aussage resümiert den Charakter der erlebten zivilgesellschaftlichen Solidarität: „*Manches war vielleicht nicht ganz zu Ende durchdacht, aber genau so stelle ich mir eine Sorgeskultur in einer Ausnahmesituation vor: Schnell, kreativ und auf ganz breiter Ebene.*“

c. Gesundheit ganzheitlich denken sowie in Praxis und Politik verankern

Als eine dritte Voraussetzung für eine gelungene Sorge in der Dialektik von Regel und Ausnahme braucht es einen breiten Lernschritt, was die Vorstellung von Gesundheit angeht. Die Dialektik kann nicht gelingen, wenn der Begriff von Gesundheit nur biomedizinisch und virologisch eng geführt und operationalisiert wird. Gesundheit wird nach wie vor dominant virologisch gedeutet. Dieser Umgang mit Gesundheit birgt die Gefahr, dass – zugunsten des körperlichen Wohlbefindens – die psychische, soziale und spirituelle Gesundheit verletzt wird. Gesundheit ist weit mehr und Gesundsein bedeutet mehr als die physische Unversehrtheit und das Überleben. Soziale Isolation und Einsamkeit machen auch krank, Menschen leiden darunter und es erhöht das Sterblichkeitsrisiko (vgl. Spitzer 2016).

In den Reutlinger Gesprächen und Geschichten wurde der Schluss gezogen, dass gesundheitspolitisch konkrete Schritte gegangen werden sollten, damit ein „*mehrdimensionaler Gesundheitsbegriff (bio-psycho-sozialer Gesundheitsbegriff) zentral verankert*“ wird. Das gilt sowohl für den innermedizinischen Diskurs als auch für die Politikberatung. Es braucht demnach ein Ringen darum, der Mehrdimensionalität von Gesundheit auch in den Indikatoren gerecht zu werden: „*Nach welcher Logik wollen wir messen und bewerten, es braucht mehr als einen trivial-quantitativen Zugang für einen komplexen Gesundheitsbegriff. Wessen Stimme hat dabei Gehör? Wie kann Marketing für Prävention gelingen?*“

Wenn Gesundheit eng verstanden wird, beschäftigen wir uns nur mit dem, was durch Zahlen, Zählen und durch Regeln gefasst werden kann, unter Verzicht auf die Gestaltung einer Kultur der sozial-kommunikativen Dimensionen. Eventuell ist es auch umgekehrt. Weil wir in einer Gesellschaft leben, die konkrete Beziehungen und die eigene Lebensführung dem Privatleben überlassen will, kreist der öffentliche Diskurs um die Regelmechanismen der äußerlichen, individuellen Freiheitsräume und eines entsprechend verengten Gesundheitsbegriffs, von dem nur der kleinste gemeinsame, zählbare Nenner übrigbleibt. Die Pandemie dürfte uns gelehrt haben, dass eine Gesellschaft mehr an ethischer Substanz braucht und dass dieser enge zirkuläre Zusammenhang von Zahl und anonymen Regelmechanismen zur Steuerung des Sozialen sich wohl öff-

nen muss. Ein Ansatzpunkt liegt in der Vorstellung von Gesundheit bzw. in der ernsthaften Operationalisierung und strukturellen Verankerung eines weiten Gesundheitsbegriffs in der Sorgepraxis und in der Politik – auch wenn damit mit neuen Unschärfen in kommunikativen Lernprozessen umgegangen werden muss, weil sich Gesundheit dann nicht mehr einfach bürokratisch erfassen und abrechnend bearbeiten lässt.

Auch den Kern des hospizlichen Menschen- und Gesundheitsbildes macht es aus, dass alle Dimensionen des Menschseins angesprochen werden: *„Wenn wir dieses ganzheitliche Verständnis von Gesundheit [WHO] verinnerlichen und dieses Bewusstsein in der Gesellschaft fördern, dann haben wir meines Erachtens eine gute Basis für kommende Herausforderungen.“*

Gerade am Phänomen von Einsamkeit und sozialer Isolation lässt sich das gut illustrieren. Einsamkeit ist ein mittlerweile gut untersuchtes Phänomen, ihre sozialen und gesundheitlichen Folgen sind bestens dokumentiert. In den Gesundheitswissenschaften und auch in der Politik erfährt Einsamkeit, nicht zuletzt durch die Pandemie, heute ein größeres Maß an Aufmerksamkeit (vgl. Cacioppo/Cacioppo 2018). Die folgende Geschichte aus dem Schreibaufwurf erzählt so gut und umfassend, wie sich die Corona-Einsamkeit auf ein Menschenleben auswirken kann, dass sie abschließend in einer gewissen Ausführlichkeit angeführt sei. Es geht um einen 90jährigen Mann, der betreut, sozial eingebunden, in guten Gewohnheiten stabil lebt:

*Durch die Maßnahmen des Lockdowns verändert sich die Situation für Herrn S. einschneidend. Die Tagespflege wird nun geschlossen und so verbringt Herr S. die ganze Zeit nur noch in seiner Wohnung. Auch der sonntägliche Besuch des Gottesdienstes mit anschließendem Mittagessen fällt nun aus. Sohn und Schwiegertochter verzichten aus gebotener „Rücksicht“ gänzlich auf den sonntäglichen Besuch und beschränken ihre Kontakte nur auf notwendigste organisatorische Einsätze.*

*Im Laufe der Zeit wird Herr S. zunehmend desorientiert. Er weiß oft nicht mehr, ob es Tag oder Nacht ist und schläft sehr viel tagsüber. Er zieht sich innerlich zunehmend zurück und beginnt zu halluzinieren. Sein Zustand verschlechtert sich so sehr, dass er stationär in die gerontologische Klinik eingewiesen wird. Von dort aus kommt er in ein Pflegeheim, da das Leben im Betreuten Wohnen für ihn nun nicht mehr möglich ist.*

#### 4 Konklusion und Ausblick

Die Konfrontation mit der Bedrohung des Coronavirus Sars-CoV-2 ist ja eine kollektive Konfrontation mit dem Tod und unserer Endlichkeit. Hat sich nun, und wenn ja, wie, unser Verhältnis zu Care, zu wechselseitiger Verwiesenheit, zu Verletzlichkeit, Krankheit und dem Sterben durch das Erleben der Pandemie verändert? Orientiert sich beispielsweise unser Umgang mit dem Sterben nun eher an einer hospizlichen, das Sterben ins Leben integrierenden, Haltung oder hegen wir nun mehr denn je die Hoffnung, den Tod zu kontrollieren und wissenschaftlich-technisch zu bändigen oder gar zu überwinden? Mit Yuval Noah Harari (2020) gesprochen, deuten alle derzeit beobachtbaren Maßnahmen, Interventionen und Lösungshoffnungen darauf hin, dass die allseitig spür- und erlebbare Erinnerung an unsere Verletzlichkeit und Fragilität des Lebens einseitig zur technologisch wissenschaftlichen Hochrüstung für physischen Lebensschutz und Lebensverlängerung führen.

#### Eine allseitige, spür- und erlebbare Erinnerung an die Verletzlichkeit und Fragilität des Lebens

Die große Herausforderung besteht gerade darin, die einseitige Ausrichtung von Covid-19-Umgängen auf die Sicherung des nackten Lebens (vgl. Agamben 2012) unbedingt in Balance zu bringen mit einer um die Bedingungen guten Lebens bis zuletzt ringenden Public Health Perspektive. Damit wird mit Nachdruck deutlich, dass gerade die Fragen der Organisation von Ethik (vgl. Schuchter/Krobath/Heller/Schmidt 2021), der Öffnung von Räumen der Verständigung und des Gespräches sowie des Zuhörens sowohl politisch als auch sorgepraktisch substantieller aufgenommen werden müssten. Dem Schutz und der Kontrolle ist das gemeinsame Nachdenken darüber zur Seite zu stellen, was das Leben in einer tieferen Weise bereichert, was in schwierigen Lebenssituationen stützt, was Sinn und Identität stiftet und wie lokale Alltagssolidaritäten angeregt sowie tragende Beziehungen gestärkt werden können (vgl. Buchanan 2000, 120).

In Beobachtung der aktuell sich abzeichnenden gesundheitspolitischen Strategien ist aber wohl Hararis Befürchtung eher zutreffend, dass eben nicht die Philosophie und das Nachgehen der Frage nach den Bedingungen guten Lebens politisch und budgetär gestärkt werden, sondern mit noch mehr Nachdruck die Fokussierung auf biomedizinische Forschung und die Optimierung der Strukturen des Gesundheitssystems dominieren werden.

Es kann selbstverständlich in der Zukunft nicht darum gehen, das Medizinsystem und die Philosophie gegeneinander auszuspielen. Beide leisten existentiell unverzichtbare Beiträge für ein gutes Leben. Auch kann das Spannungsfeld zwischen Lebensschutz und Freiheit oder zwischen Fürsorge und Selbstbestimmung nicht einseitig aufgelöst werden. Die Grundgestimmtheit der Lebensfragen ist eben ambivalent, wie an den Fragen guter Sorge im Spiegel der Dialektik von Regel und Ausnahme verdeutlicht werden konnte. Wir sind darauf angewiesen zu ringen, um das gemeinsame Leben mit und in diesen Widersprüchen. In Zeiten von Corona bedeutet das im Sorgebereich etwa auch zu ringen um würdevolle, menschliche Formen der persönlichen Begleitung und Betreuung, um körperliche Nähe und um Abschiede. Im Angesicht dieser Unentrinnbarkeit gewinnt im Umgang mit dem Sterben und dem Tod die Frage, was ein gutes Leben – trotz Verletzlichkeit, Alter, Selbstgefährdung und einer Risikogruppe anzugehören – bis zuletzt ausmacht, besondere Bedeutung.

*„Es gibt mehrere ältere Menschen, die mir in Gesprächen über die Pandemie gesagt haben, dass es für sie in Ordnung wäre zu sterben. Sie haben das Gefühl, ihr Leben gelebt zu haben. Aber sie wollen nicht allein gelassen werden, wenn sie leiden und Hilfe brauchen.“*

*„Es sind nicht allein die Todeszahlen entscheidend, sondern es ist genauso wichtig, wie die Menschen leben und sterben.“*

## Zehn Aufgaben für eine sorgende Gesellschaft

Formuliert aus der Sorgepraxis und den Sorgeerfahrungen



### Sorge mit Herz und Verstand

Wir müssen Strukturen, Prozesse und Kulturen in Sorge-Organisationen entwickeln, die im Alltag und bei Entscheidungen kreativ und differenziert Regel und Ausnahme balancieren, um dem Ganzen und dem einzelnen Menschen gerecht zu werden.



### Geteilte Verantwortung und Reflexion in Entscheidungsprozessen

Wir müssen für die (mittlere) Leitungsebene einerseits Freiräume, andererseits stützende Leitplanken und Orientierungen schaffen. Das gilt für Krisen und auch sonst. Entscheidungsprozesse sollten partizipativ in entsprechenden Foren und Gremien gestaltet und von einem reflektierenden Umfeld getragen werden.



### Lebendige Sorgeskultur

Wir müssen Impulse setzen für die zivilgesellschaftliche Sorgeskultur in Nachbarschaften und der Öffentlichkeit sowie ein vielfältiges, kreatives und bürokratisch unkompliziertes ehrenamtliches Engagement fördern und koordinieren.



### Dialog und Verständigung

Wir müssen Dialog und Verständigung über Gruppen und Gräben hinweg initiieren und gestalten.



### Aus dem Bewusstsein der Endlichkeit leben lernen und für die Natur Sorge tragen

Wir müssen an Lebensorientierungen und gemeinsamen Lebensformen arbeiten, die einen nachhaltigen Umgang mit der Natur und allem Lebendigen ermöglichen.



### Sorge für die Sorgenden

Wir müssen Pflege-Berufe und Sorge-Arbeit entlasten und stärken, sowie die Situation der Pflegeberufe verbessern. Pflegevertreter\*innen, Angehörigenvertreter\*innen gehören in relevante Gremien! Es braucht echte Anerkennung und nicht nur Applaus.



### Gesundheit ganzheitlich denken

Wir müssen den bio-psycho-sozialen Gesundheitsbegriff ernst nehmen und in Medizin und Politik verankern.



### Solidarität und Demokratie stärken

Wir müssen Bewusstseinsbildungsprozesse zu Demokratie, gesellschaftlichem Zusammenhalt, Verantwortung und Solidarität initiieren und pflegen.



### Räume für Begegnungen schaffen

Wir müssen Gemeinschaft, Begegnungsräume und Ermöglichung gegenseitiger Anteilnahme in Raumplanung, Architektur und Städtebau berücksichtigen.



### Hospizkultur in der Gesellschaft

Wir müssen Hospizkultur und Palliative Care weiter ins Gesundheitssystem und in die Gesellschaft übersetzen.

(Schuchter/Wegleitner/Herpich 2021, 57)

## Literatur

Agamben, Giorgio (2012), *Homo sacer: Die souveräne Macht und das nackte Leben*, Berlin: Suhrkamp.

Al-Mousli, Luna (2021), *Klatschen reicht nicht. Systemheld\*innen im Porträt*, Graz: Leykam.

Blot, Francois / Dumont, Sarah N. / Vigouret-Viant, Laurence / Verotte, Nelly / Rossignol, Julien / Rieutord, André / Fournier-Bidoz, Nathalie / De Jésus, Anne / Dauchy, Sarah / Chardonnet, Florent / Baldini, Capucine / Altea, Anna (2020), Ethical issues related to the COVID-19 pandemic in patients with cancer: experience and organisations in a French comprehensive cancer centre, *BMJ Supportive & Palliative Care*. DOI: 10.1136/bmjspcare-2020-002504.

Branicki, Layla J. (2020), COVID-19, ethics of care and feminist crisis management. *Gender Work & Organization* 27, 5, 872–883. DOI: 10.1111/gwao.12491.

Braun, Virginia / Clarke, Victoria (2006), Using thematic analysis in psychology, *Qualitative Research in Psychology* 3, 2, 77–101. DOI: 10.1191/1478088706qp0630a.

Buchanan, David (2000), *An Ethic for Health Promotion. Rethinking the Sources of Human Well-Being*, New York: Oxford University Press.

Cacioppo, John T. / Cacioppo, Stephanie (2018), The growing problem of loneliness, *The Lancet* 391 (10119), 426. DOI: 10.1016/S0140-6736(18)30142-9.

Chiriboga, David / Garay, Juan / Buss, Paulo / Sáenz, Rocío Madrigal / Rispel, Laetitia Charmaine (2020), Health inequity during the COVID-19 pandemic: a cry for ethical global leadership, *The Lancet* 395 (10238), 1690–1691. DOI: 10.1016/S0140-6736(20)31145-4.

Fellner, Sebastian (2022), Rudolf Striedinger ist ein gut getarnter Krisenkoordinator, *Der Standard*, 8. Januar 2022. <https://www.derstandard.at/story/2000132376455/rudolf-striedinger-ist-ein-gut-getarnter-krisenkoordinator> [08.01.2022].

Geertz, Clifford (1997), *Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Harari, Yuval Noah (2020), 'Will coronavirus change our attitudes to death? Quite the opposite', *The Guardian*, 20. April 2020. <https://www.theguardian.com/books/2020/apr/20/yuval-noah-harari-will-coronavirus-change-our-attitudes-to-death-quite-the-opposite> [28.12.2021].

Jonas, Hans (2004), *Leben, Wissenschaft, Verantwortung. Ausgewählte Texte*, Stuttgart: Reclam.

Kröll, Wolfgang / Platzer, Johann / Ruckenbauer, Hans-Walter / Schaupp, Walter (2020), *Die Corona-Pandemie. Ethische, gesellschaftliche und theologische Reflexionen einer Krise*. Baden-Baden: Nomos (Bioethik in Wissenschaft und Gesellschaft 10). DOI: 10.5771/9783748910589.

Netzwerk Demenz vernetzen (2020), *Care trotz Corona mit und für Menschen im Alter. Ein Nachdenk- und Diskussionspapier*. Koordiniert von Petra Rösler, Kardinal König Haus Wien. [https://www.kardinal-koenig-haus.at/media/care\\_und\\_corona\\_nachdenk\\_papier.pdf](https://www.kardinal-koenig-haus.at/media/care_und_corona_nachdenk_papier.pdf) [10.12.2021].

Radbruch, Lukas / Schaible, Hans-Georg (2020), Isolieren, bis es weh tut – die Folgen der Corona-Pandemie, *Der Schmerz* 34, 4, 301–302.

Ricoeur, Paul (2005), Das Selbst als ein Anderer. Aus dem Französischen von Jean Greisch, Paderborn: Wilhelm Fink.

Ricoeur, Paul (2015), Liebe und Gerechtigkeit, in: Hähnel, Martin / Schlitte, Annika / Torkler René (Hg.), Was ist Liebe? Philosophische Texte von der Antike bis zur Gegenwart, Stuttgart: Reclam, 150–159.

Schaupp, Walter / Ruckenbauer, Hans-Walter / Platzer, Johann / Kröll, Wolfgang (2021), Die Corona-Pandemie II: Leben mit dem Virus. Baden-Baden: Nomos.

Schuchter, Patrick / Fink, Michaela / Gronemeyer, Reimer / Heller, Andreas (2018), Die Kunst der Begleitung. Was die Gesellschaft von der ehrenamtlichen Hospizarbeit wissen sollte, Esslingen: hospiz Verlag.

Schuchter, Patrick / Kroboth, Thomas / Heller, Andreas / Schmidt, Thomas (2021), Organisationsethik, Ethik in der Medizin 33, 243–256. DOI: 10.1007/s00481-020-00600-3.

Schuchter, Patrick / Wegleitner, Klaus / Herpich, Andreas (2021), Care Aufgabe Corona. Sorge und Solidarität in Pandemiezeiten – Aufgaben für die Zukunft, Eningen: Stiftung Hospiz Veronika.

Schulz-Nieswandt, Frank (2021), Der alte Mensch als Verschlussache. Corona und die Verdichtung der Kasernierung in Pflegeheimen, Bielefeld: transcript (Care – Forschung und Praxis 4). DOI: 10.14361/9783839455005.

Spitzer, Manfred (2016), Einsamkeit – erblich, ansteckend, tödlich, Nervenheilkunde 35, 11, 734–741. DOI: 10.1055/s-0037-1616442.

Stichweh, Rudolf (2005), Inklusion und Exklusion. Studien zur Gesellschaftstheorie, Bielefeld: transcript.

Thiessen, Barbara / Weicht, Bernhard / Rerrich, Maria / Luck, Frank / Jurczyk, Karin / Gather, Claudia / Fleischer, Eva / Brückner, Margrit (2020), Großputz! Care nach Corona neu gestalten. Ein Positionspapier zur Care-Krise aus Deutschland, Österreich, Schweiz. <https://care-macht-mehr.com/manifest-2020/> [28.12.2021].

Peter Ebenbauer

# Waschgelegenheit normal sakral

Kurzessay zum Problem der Sakralisierung von Hygienemaßnahmen



*Ephemerer Dauerzustand oder:  
Reines Gewissen inklusive?*

Foto: Esther Wendt  
(aufgenommen am 16. April 2021)

Das Coverbild dieser Ausgabe ist ein Schnappschuss, der im April 2021 im Rahmen einer Exkursion zu sakralen Stätten in Graz zufällig entstand.<sup>1</sup> An der nordseitigen Außenmauer der Grazer Domkirche war während der Renovierungsarbeiten ein provisorisch gezimmerter Bereich mit Waschbecken, Heißwasserspeicher, Seifenspender, Desinfektionsmittel und Papiertrockentüchern eingerichtet. In nicht-pandemischen Zeiten wäre diese Installation kaum der Rede wert: eine typische Baustellenzone mit dem unverhüllt dargebotenen Charme konzentrierter Zweckmäßigkeit.

Die Pandemie allerdings verändert den Blick und lässt diese provisorische Waschwand an der monumentalen Mauer der gotischen Bischofskirche inmitten der Grazer Stadtkrone als ein Sinnbild der heiligen Regeln zur Vermeidung der Ausbreitung des Sars-Cov-2-Virus erscheinen – freilich mit einem Schuss Ironie, den die gelben Schalungstafeln, das Waschbecken, das Plastikabflussrohr etc. ausstrahlen. Das ist wahrlich kein Ort blitzblanker Sauberkeit. Aber hier kann man sich immerhin die Hände mit heißem Wasser und mit Seife sauber schrubben und desinfizieren. Das ist der Anfang der Gebote der Reinigung. Wir wissen, wie es weitergeht, von der Maske bis zu den Impfungen. Bei aller Zweckmäßigkeit der Corona-Regeln wissen wir auch, dass die öffentlich verordneten Maßnahmen keineswegs immer die erhofften Effekte hervorriefen – nicht nur wegen des Ungehorsams von sogenannten Maßnahmengegner:innen – und dass neben den primären epidemiologischen Wirkungen unterschiedlichste Begleiterscheinungen auftraten und weiterhin auftreten, die die Gesellschaft als Ganze massiv betreffen.

Gelegenheiten und Gebote der Reinigung grenzen ans Religiöse, so auch hier. Die Waschgelegenheit an der Dom-Baustelle evoziert die Frage, wie es sich damit innerhalb jenes religiösen Kosmos verhält, den dieser Sakralbau repräsentiert. Wer in der Zeit der Pandemie diese oder auch andere Kirchen

<sup>1</sup> Ich danke Frau Esther Wendt BA für die freundliche Erlaubnis zur Verwendung ihrer Fotografie.

betritt, findet im Eingangsbereich eine Möglichkeit zur Desinfektion der Hände. Solange sich diese in der funktionalen Logik der allgemein gültigen Coronamaßnahmen zu erkennen gibt, wird man sie nicht als Teil der religiösen Symbolik einordnen; sie gehorcht in diesem Fall den Regelungen, wie sie für jedes öffentliche Gebäude gelten. Häufig wurde in den Kirchen allerdings eine ästhetisch aufwendig gestaltete Stele mit Kreuzsymbol und Desinfektionsmittelspender aufgestellt. Seit einiger Zeit findet man in katholischen Kirchen da und dort sogar eine Doppellösung mit Desinfektionsstele und identisch gestalteter Weihwasserstele nebeneinander. Hier kann man sich zuerst die Hände desinfizieren und dann ein paar Tropfen Weihwasser aus dem zweiten Spender drücken; doppelte Reinigung von Körper und Seele, bevor man weiter in den heiligen Raum des Gotteshauses schreiten darf?

### Doppelte Reinigung von Körper und Seele, bevor man in den heiligen Raum des Gotteshauses schreiten darf?

Damit noch nicht genug: Der zentrale liturgische Ritus der katholischen Kirche, die Eucharistiefeier, beinhaltet als festes Element die Händewaschung des Priesters im Zuge der Gabenbereitung. Ein:e Ministrant:in gießt dem Priester ein wenig Wasser über die Hände und dieser betet währenddessen leise mit dem vierten Vers von Psalm 51: *Herr, wasch ab meine Schuld, von meinen Sünden mache mich rein*. Lateinisch: *Lava me, Domine, ab iniquitate mea et a peccato meo munda me*. Korrespondierend zu diesem *Lavabo* war und ist im Kontext der Pandemie für alle, die während der Heiligen Messe die Kommunion austeilen, das Desinfizieren der Hände sowohl vor Beginn der Feier in der Sakristei als auch während der Feier unmittelbar vor der Kommunionsausteilung vorgeschrieben. Auch hier lässt sich beobachten, dass in einigen Kirchen die Desinfektion der Hände vor der Austeilung als liturgischer Ritus unmittelbar am Altar in Anlehnung an das *Lavabo* der Gabenbereitung und analog zur Desinfektions-Weihwasser-Kombination sakralisiert wird. Durch dreimalige Waschung wird in diesen Fällen die heilige Handlung der Messfeier gerahmt: beim Betreten der Kirche bzw. in der Sakristei vor dem Einzug der liturgischen Dienste, am Beginn der eucharistischen Handlung und vor der Austeilung der Kommunion. Eine zweckmäßige, sozialmedizinisch angezeigte Regel in pandemischen Zeiten wird mehr oder weniger unreflektiert in den Ritus integriert. Was einst aus religiösen Traditionen herausgelöst und in die allgemeine Hygienepaxis überführt worden ist, wird nun aus der säkularen Sphäre wieder in die reli-

giöse Praxis und in den Kult aufgenommen. Die Normalisierung und Normierung der Desinfektion der Hände vor jedem möglichen Kontakt mit anderen Menschen wird als Bestandteil einer heiligen Handlung sakralisiert und in die Sphäre göttlicher Ordnungen erhoben.

In den Evangelien und in den übrigen Schriften des Neuen Testaments werden religiöse Reinheitsvorschriften und Waschungsriten dagegen kritisch, kreativ und innovativ kommentiert und praktiziert. Ein Jesuswort im Markusevangelium bezieht sich unmittelbar auf das traditionelle Gebot des Händewaschens vor jeder Mahlzeit. Jesus kritisiert dieses Gebot im Disput mit den Schriftgelehrten, indem er es zugunsten der sozialen und ethischen Grundsätze der Tora vehement in Frage stellt:

*„Hört mir alle zu und begreift, was ich sage! Nichts, was von außen in den Menschen hineinkommt, kann ihn unrein machen, sondern was aus dem Menschen herauskommt, das macht ihn unrein.“ (Mk 7,14–15)*

Die Bedeutung christlicher Sakralräume und der innerste Kern des heiligen Mahles der Eucharistie liegen allerdings nicht in der Trennung von rein und unrein im Sinn kultischer Exklusivität, sondern in der von Gott selbst gestifteten Verbindung und Versöhnung von Getrenntem, im Teilen und gemeinsamen Verkosten geistiger und leiblicher Lebens-Nahrung.

Vice versa wäre die Sakralisierung einzelner Corona-Maßnahmen im Sinn eines exklusiven Heilsversprechens durch Politik und Medien, verbunden mit rigorosen gesetzlichen Bestimmungen, eher ein Zeichen für die Regression der Gesellschaft in vormoderne Verstrickungen als für das gemeinsame und solidarische Durchtragen komplexer und verletzlicher Verhältnisse. Die täglichen Praktiken des Waschens und Desinfizierens sind in der Normalität und Diversität des Alltags besser aufgehoben als in den religiösen und säkularen Überhöhungen von Liturgie, Kult und politischer Inszenierung.

Ao. Univ.-Prof. Dr. [Peter Ebenbauer](#) ist Leiter des Instituts für Systematische Theologie und Liturgiewissenschaft und Forschungsdekan der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Graz.

E-Mail: [peter.ebenbauer\(at\)uni-graz.at](mailto:peter.ebenbauer@uni-graz.at)



Hans-Walter Ruckenbauer

# Infizierte Köpfe?

In der Reihe *ZeitKunst am UZT*<sup>1</sup> war für Sommersemester 2020 eine Einzelschau mit Werken der Grazer Malerin Anne Lückl geplant. Der erste Lockdown in Österreich erfasste naturgemäß auch diese Veranstaltung und schob sie auf zunächst unbestimmte Zeit in die Warteschleife. Der Umgang mit der durch das Virus SARS-CoV-2 ausgelösten Pandemie lähmte das Kulturleben bis zur Atemlosigkeit.

Als sich im Jahr darauf noch immer keine Besserung der Planungsunsicherheit abzeichnete, startete das aufgeschobene Vorhaben in einem experimentellen Format: Der Kunstgang der Fakultätsbibliothek Theologie wurde nicht wie gewohnt gleichsam ‚über Nacht‘ in die Bildwelt einer neuen Ausstellung getaucht, sondern erhielt von Beginn eines weiteren Sommersemesters im Distance-Learning-Modus an Woche um Woche den Zuwachs eines Bildes. Da die Benützung der Bibliothek nur eingeschränkt möglich war, weitete sich die öffentliche Präsenz des Gezeigten in einen synchron wachsenden Online-Katalog auf der Webseite des Kunstprojekts der Fakultät. An die Stelle einer Vernissage trat eine distanziertere Form der Werkerschließung. Anlässlich der „Lange[n] Nacht der Kirchen 2021“ wurde ein aufgezeichnetes Gespräch des Kurators mit der Künstlerin veröffentlicht und über obige Webseite dauerhaft zugänglich gemacht.

## „des Menschen Engel ist die Zeit“

Das erste Bild dieser wachsenden Ausstellung zitierte in Gestalt einer Collage eine Phrase aus Friedrich Schillers Drama *Wallenstein* herbei: „des Menschen Engel ist die Zeit“. Dort markiert das Wort den Gegenpol zu überstürztem Handeln. Im Gegenwartsindex des biopolitischen Regimes von Corona-protaktiven Maßnahmen optierte das Zitat für den Faktor Zuversicht auch in Tagen individueller und gesellschaftlicher Unsicherheit.

<sup>1</sup> Am Universitätszentrum Theologie in Graz finden semesterweise Ausstellungen zeitgenössischer Kunst statt.

Ein Gutteil der nach und nach folgenden Arbeiten Anne Lückls stammte aus dem aktuellen Schaffensraum der Corona-Jahre 2020/2021. In technisch vielfältiger Weise als Zeichnungen, Malerei, Collage, Teilsulptur auf Leinwand und Papier bündelt sich der schöpferische Ansporn der Künstlerin im Interesse am Menschen. Dies findet in der zentralen Stellung von Köpfen in den gemalten und gezeichneten Werken seinen Ausdruck.

Die neuen figurativen Bilder enthielten mehr oder weniger starke Referenzen auf das vorherrschende Dispositiv ihrer Entstehungszeit. Covid-19 war in gewissem Sinn latent präsent. Dazu brauchte es weder den allgemeinen Bezug auf die prekären Bedingungen künstlerischer Artikulation unter dem Vorzeichen öffentlicher Beschränkungen oder im zumindest ambivalenten Rückzug in eine produktive Vereinzelung, noch bedurfte es der expliziten Thematisierung von ‚Corona-Schicksalen‘. Anne Lückls Bildsprache integrierte die gesellschaftliche Viruslast weitgehend unspektakulär in gestalterische Details. Einmal genügt die kleine Silhouette einer Fledermaus am Horizont des Paradiesgärtleins, um die Entstehungszeit zu konnotieren, ein andermal findet sich ein Muster der allseits vertrauten Virusdarstellungen wie ganz selbstverständlich als Tapete oder Emblem auf der Kleidung. Die in den Blick genommene Situation verortet sich dadurch in einer Zukunft, die das aktuelle Geschehen nur mehr im Modus der Reminiszenz anspricht: als die Veilchen, pardon die Viren anno dazumal noch blühten.

Demgegenüber handelt es sich bei dem hier ausgewählten Blatt beinahe um ein explizites Corona-Bild. Die Zeichnung auf Papier im Format 70 x 50 cm ist im Frühjahr 2020 entstanden und zeigt im oberen Bildteil das Gesicht einer jungen Frau mit wenigen präzisen Strichen in leicht nach rechts gedrehter Haltung. Ihre Augen fangen den ersten Blick des betrachtenden Gegenübers ein. Senkt sich der Blick auf die untere Hälfte des Bildes, bleibt er in den Verästelungen zweier rot ausgeführter Lungenflügel hängen, die als Röntgenbild das bedrohte Innere nach außen kehren. Die emporführende Luftröhre beendet diese Innenansicht ziemlich genau an jener Stelle, bei der ein indizierter Luftröhrenschnitt ansetzen müsste. Die Vulnerabilität der Sauerstoffversorgung wird durch die farbliche Korrespondenz zwischen der Lungen-skizze und dem flächig roten Hintergrund der Figur betont, der stärker an einen blutroten Himmel denn an eine Wand oder Tapete erinnert. Auf der Warn- und Signalfarbe sind acht schwebende Icons mit den Corona-Piktogrammen der ersten Stunde zu erkennen: von der Niesetikette (Armbeuge bzw. Verbot der freien Aerosolstreuung) über den Hinweis auf Desinfektion, (Er-)Rettung und (Notruf-)Hotline bis hin zum gebotenen Abstand und verbotenen körperlichen Kontakt. Das kurios



uneindeutige Verbotsschild mit durchgestrichenem Virus – als Botschaft wohl zu übersetzen im Sinn von „Zutritt für Viren nicht gestattet!“ – ließe sich heute zwei Jahre später mit Leichtigkeit durch ein Tableau an Corona-Virus-Emojis erweitern.

Die eigentliche Pointe der Zeichnung kommt auf leisen Sohlen. Einer subtilen Irritation folgend greift die linke Hand der Figur in Richtung Schläfenlappen. Vorsichtig tastend nähern sich die Finger eigenartigen Ausstülpungen zwischen Stielnoppen, Fühlern und Antennen, die offensichtlich aus dem nur mehr angeschnitten dargestellten oberen Teil des Schädels gewachsen sind. Mehr neugierig als erschrocken wirkt die Erkundung dieser Auswüchse eines infizierten Denkens. Insofern das Corona-Virus auch das Denken einer Gesellschaft durchseucht und zahlreiche neue Plausibilitäten schafft, die sich viral verbreiten, erscheint der Einschnitt zwischen einem Vor und einem Mit der Pandemie und ihren Folgen manifest. Etwas seltsam fühlen sie sich vielleicht noch an, die leiblichen, existenziellen, sozio-ökonomischen und gesellschaftlich strukturellen Verwandlungen durch die Pandemie, aber wir werden schon nicht als kafkaeske Käfer enden.

Ass.-Prof. Dr. [Hans-Walter Ruckebauer](#) ist Kurator von *ZeitKunst am UZT* und koordiniert die interfakultären Studiengänge Angewandte Ethik und Lehramt Ethik an der Universität Graz.

E-Mail: [hans.ruckebauer\(at\)uni-graz.at](mailto:hans.ruckebauer@uni-graz.at)

Martina Bär

# Die Würde der Frau

Das lehramtliche Verständnis der Würde der Frau und ihre Stellung in Kirche und Gesellschaft im Ausgang der Enzyklika *Pacem in terris* (1963) von Papst Johannes XXIII.

ABSTRACT 

Die Begründung der Würde der Frau im katholischen Lehramt unterscheidet sich von modernen rechtsstaatlichen Bestimmungen der Personwürde, aus denen sich ein moderner Gleichheitsgrundsatz ableitet, der auf eine Aufhebung der Ungleichbehandlung abzielt. Der Unterschied in der Konzeption der Würde hat zur Folge, dass das Katholische Lehramt von der Gleichwertigkeit der Geschlechter anstatt Gleichberechtigung spricht. Der Artikel erläutert die katholische Lehre der Würde der Frau und ihre Stellung in Kirche und Gesellschaft anhand der wichtigsten Dokumente seit dem II. Vatikanum. Diese Zusammenschau verdeutlicht, dass das Lehramt auf der Grundlage des Planes Gottes argumentiert, in dem das Geschlechterverhältnis auf der Komplementarität der Geschlechter mit einer ontologischen Wesensbestimmung ruht. Das Lehramt hat seit den 1960er Jahren immer wieder auf neue, maßgebliche Entwicklungen in der Frauenbewegung reagiert.

*The dignity of women. The magisterial definition of the dignity of women and their place in the Church and in society according to the encyclical *Pacem in terris* (1963) by Pope John XXIII*

*The dignity of women as defined by the Catholic Magisterium differs from modern legal definitions of what constitutes a person's dignity and which provide the basis for modern equality laws for the prevention of discrimination. These conceptual differences also lead to a difference in terms: the Catholic Magisterium speaks of equivalence rather than equality between the sexes. This article explains the Catholic doctrine of the dignity of women and their place in the Church and in society as stipulated in the most important documents since the*

*Second Vatican Council. This overview illustrates that the Magisterium justifies its position based on God's plan, which sees the relationship between the sexes rooted in their complementarity along ontological categories. Since the 1960s, the Catholic Magisterium has repeatedly responded to new, significant developments in the women's movement.*

#### | BIOGRAPHY

Dr.<sup>in</sup> **Martina Bär** ist Professorin für Fundamentaltheologie an der Universität Graz. Ihre Forschungsschwerpunkte liegen in der Gottesrede in der spätmodernen Gesellschaft, insbesondere im Kontext der Städte, und der Theologischen Anthropologie. Forschungsreisen zur Theologie der Stadt führten sie nach Lateinamerika. Zuletzt war sie Gastprofessorin für Systematische Theologie an der FU Berlin.

ORCID  0000-0002-7238-2162

E-Mail: [martina.baer\(at\)uni-graz.at](mailto:martina.baer@uni-graz.at)

#### | KEY WORDS

Gleichwertigkeit der Geschlechter; Katholisches Lehramt; Komplementarität der Geschlechter; Würde der Frau

Spätestens seit dem Pontifikat von Johannes XXIII. hat die Kirche immer wieder in zahlreichen Lehrschreiben die Würde und Stellung der Frau hervorgehoben. Gleichwohl sind in letzter Zeit namentlich im deutschsprachigen Raum vermehrt wieder Stimmen zu vernehmen, die von der Diskriminierung der Frau in der Katholischen Kirche reden und deren Gleichberechtigung einfordern – auch im Blick auf den geweihten Dienst.<sup>1</sup> Die Forderung nach Gleichstellung oder Aufhebung der Diskriminierung rührt sicherlich aus dem Gleichheitsverständnis moderner Rechtsordnungen, bei denen „auf der Grundlage der Menschenrechte Gleichheit in der Würde (substantielle Gleichheit) und rechtlich-politische Gleichstellung (funktionelle Gleichheit) notwendig verknüpft“ (Lüdecke 2010, 126) sind. Aus der Personwürde leitet sich demnach der moderne Gleichheitsgrundsatz ab, der „willkürliche Ungleichbehandlungen“ (ebd.) verbietet. Die Katholische Kirche hat jedoch ein anderes Verständnis von Gleichheit, weswegen in der Kirche von Gleichwertigkeit anstatt von Gleichberechtigung gesprochen wird.

### Die Katholische Kirche spricht von Gleichwertigkeit anstatt von Gleichberechtigung.

Nach katholischem Verständnis ist also die Gleichwürdigkeit von Mann und Frau nicht automatisch mit Gleichberechtigung verbunden (vgl. ebd.). Der Grund hierfür liegt in dem Plan Gottes für das Verhältnis der Geschlechter, wie ihn das Lehramt verbindlich auslegt, und der damit zusammenhängenden inhaltlichen Bestimmung der Personwürde von Mann und Frau. Diese Auslegung unterscheidet sich aber von einer bloß menschlichen Auslegung, denn die Träger des Lehramtes – der Papst und die Bischöfe mit oder unter ihm – deuten „mit einem besonderen Geistbeistand in der Autorität Christi die Offenbarung Gottes in der Heiligen Schrift oder der Tradition sowie das natürliche Sittengesetz“ (Lüdecke 2010, 118) aus. Die Forderung nach Gleichberechtigung oder Aufhebung von Diskriminierung läuft nun aus lehramtlicher Sicht deswegen ins Leere, da Papst und Bischöfe ihre Aufgabe als verbindliche Ausleger des Planes Gottes für die Geschlechter ernstnehmen und sich an diesen ewigen Ratschluss binden, so dass das Lehramt aus seinem Selbstverständnis heraus „gerade nicht frei [ist], die geltende kirchliche Lehre über das Verhältnis der Geschlechter zu ändern“ (Anuth 2017, 178). Diese der Vorherbestimmung Gottes entsprechende Lehre lautet kurz und knapp: „Mann und Frau sind von Beginn der Schöpfung an verschieden und bleiben es in alle Ewigkeit.“ (Kongregation für die Glau-

<sup>1</sup> Vgl. exemplarisch dazu Florin 2017; aus kirchlicher Perspektive: Osnabrücker Thesen 2017; Eckholt 2018.

benslehre 2004, Nr. 12) Aus dieser gottgewollten Geschlechterdifferenz ergeben sich unterschiedliche inhaltliche Ausdifferenzierungen hinsichtlich der Bestimmung der Personwürde von Mann und Frau, deren Berufung und deren rechtlicher Stellung in der Kirche. Diese Unterschiede, insbesondere das daraus resultierende rechtliche Faktum, dass der Frau kein Zugang zu den Ämtern gewährt werden kann, provozieren eine öffentliche Forderung nach Gleichberechtigung der Frau im Sinne des modernen, rechtsstaatlichen Gleichheitsgrundsatzes. Was aus Sicht des modernen Rechtsstaates als Diskriminierung gilt, ist aus Sicht des Katholischen Lehramtes die logische Konsequenz der komplementären Geschlechteranthropologie (vgl. Anuth 2017, 172) – und die Verwirklichung der Würde der Frau nach katholischer Lehre.

Im Folgenden soll es darum gehen, die geltende Lehre über die Würde der Frau und das komplementäre Geschlechterverhältnis darzulegen. Mit einem Aufweis der Grundzüge des lehramtlichen Verständnisses anhand der wichtigsten Dokumente im Ausgang der Enzyklika *Pacem in terris* (1963) von Papst Johannes XXIII. kann Licht in die Differenzen zwischen der Lehre der Kirche und denjenigen, die eine Aufhebung der Diskriminierung einfordern, gebracht werden. Die Enzyklika *Pacem in terris* ist insofern bedeutend, als sie gegenüber dem lang vorherrschenden Denken der Subordination der Frau im Geschlechterverhältnis (vgl. Langemeyer 1995, 593) den Auftakt einer neuen kirchlichen Reflexion auf die Würde und Stellung der Frau in Kirche und Gesellschaft darstellt. Als ein besonderes Merkmal der Gegenwart und als Zeichen der Zeit wertete Papst Johannes XXIII. neben der Arbeiterfrage und der Unabhängigkeitsbewegung kolonialisierter Völker die Tatsache, dass die Frau „sich ihrer Menschenwürde heutzutage immer mehr bewußt wird“ und weit davon entfernt ist, „sich als seelenlose Sache oder als bloßes Werkzeug einschätzen zu lassen; sie nimmt vielmehr sowohl im häuslichen Leben wie im Staat jene Rechte und Pflichten in Anspruch, die der Würde der menschlichen Person entsprechen“ (*Pacem in terris* 22). Aufgrund dieser zutreffenden Einschätzung hat sich das Zweite Vatikanische Konzil an verschiedenen Stellen zur Würde der Frau und ihrer Stellung in Kirche und Gesellschaft geäußert. Besonders Papst Johannes Paul II. hat sich dieses Themas angenommen. In den Apostolischen Schreiben *Mulieris dignitatem* (1988) und *Ordinatio sacerdotalis* (1994) hat er die kirchliche Lehre über die Frau für alle Gläubigen entfaltet und verbindlich vorgelegt. Aber auch in anderen Schreiben hat er zur Vertiefung des Verständnisses der Würde der Frau und des komplementären Geschlechterverhältnisses beigetragen (vgl. *Familiaris consortio*, 1981; *Brief*

<sup>2</sup> Vgl. dazu etwa: Papst Franziskus, Ansprache an die Teilnehmer der Vollversammlung des Päpstlichen Rates für Kultur, 7. Februar 2015: „Schon lange haben wir, zumindest in den westlichen Gesellschaften, das Modell der gesellschaftlichen Unterordnung der Frau gegenüber dem Mann hinter uns gelassen – ein uraltes Modell, dessen negative Auswirkungen jedoch nie ganz erschöpft sind. Wir haben auch ein zweites Modell überwunden: die reine und einfache Parität, die automatisch angewandt wird, und die absolute Gleichheit. So hat sich ein neues Paradigma gebildet, das Paradigma von Gegenseitigkeit in Gleichwertigkeit und Unterschiedlichkeit. In der Beziehung zwischen Mann und Frau sollte also anerkannt werden, dass beide notwendig sind, da sie zwar eine identische Natur besitzen, aber mit eigenen Ausprägungen. Die Frau ist notwendig für den Mann und umgekehrt, damit die Person wirklich zu ganzer Fülle gelangt.“

Papst Benedikt XVI., Interview am polnischen Fernsehen, 16. Oktober 2005: Die vielen Dokumente seines Vorgängers stellten „ein sehr reiches Erbe dar, das in der Kirche noch nicht ausreichend umgesetzt ist. Ich sehe eine meiner existenziellen und persönlichen Sendungen darin, nicht viele neue Dokumente zu veröffentlichen, sondern darauf hinzuwirken, dass diese Dokumente umgesetzt werden, denn sie sind ein sehr reicher Schatz, sie sind die authentische Interpretation des II. Vaticanums.“

an die Frauen, 1995; *Christifidelis laici*, 1988). Das Schreiben der Kongregation für die Glaubenslehre *Über die Zusammenarbeit von Mann und Frau in der Kirche und Welt* (2004) hat abschließend noch einmal die amtliche Lehre über die Würde der Frau als Ebenbild Gottes sowie den Plan Gottes für den Menschen als Mann und Frau in ihrer gegenseitigen Verwiesenheit und Komplementarität gegen Bestreitungstendenzen in Erinnerung gerufen. Papst Franziskus und Papst em. Benedikt XVI. stehen vorbehaltlos in Kontinuität zur von Papst Johannes Paul II. vertieften Lehre über den Plan Gottes zum Verhältnis der Geschlechter.<sup>2</sup>

## 1 Zweites Vatikanisches Konzil

Auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil ist die Geschlechterthematik in der Pastoralconstitution *Gaudium et spes* (GS) und im Dekret *Apostolicam actuositatem* (AA) thematisiert worden.

### *Pastoralconstitution Gaudium et spes*

Die Pastoralconstitution *Gaudium et spes* hat im Anschluss an die Sozialenzyklika *Pacem in terris* die damalige kulturelle Beanspruchung der Frauen auf „rechtliche und faktische Gleichstellung mit den Männern“ (GS 9,4) als Zeichen der Zeit gewertet. Die Überlegungen des Zweiten Vatikanischen Konzils zur Würde und Stellung der Frau gipfeln in der Feststellung der „grundlegenden Gleichheit aller Menschen“ und in der Forderung, jede Form einer Diskriminierung in den gesellschaftlichen und kulturellen Grundrechten der Person zu überwinden und zu beseitigen, „da sie dem Plane Gottes widerspricht“ (GS 29). Und so wurde explizit jede „Art von sowohl gesellschaftlicher als auch kultureller Diskriminierung in den grundlegenden Rechten der Person, sei es wegen des Geschlechts, der Rasse, der Farbe, der gesellschaftlichen Stellung, der Sprache oder der Religion“ (GS 29,2) diskreditiert. *Gaudium et spes* fordert die Kirche dazu auf, sich in der heutigen Gesellschaft für die Anerkennung der Personwürde einzusetzen. Die theologische Begründung lautet:

„Da alle Menschen eine geistige Seele haben und nach Gottes Bild geschaffen sind, da sie dieselbe Natur und denselben Ursprung haben, da sie, als von Christus Erlöste, sich derselben göttlichen Berufung und Be-

*stimmung erfreuen, darum muß die grundlegende Gleichheit aller Menschen immer mehr zur Anerkennung gebracht werden.*

*Gewiß, was die verschiedenen physischen Fähigkeiten und die unterschiedlichen geistigen und sittlichen Kräfte angeht, stehen nicht alle Menschen auf gleicher Stufe. Doch jede Form einer Diskriminierung in den gesellschaftlichen und kulturellen Grundrechten der Person, sei es wegen des Geschlechts oder der Rasse, der Farbe, der gesellschaftlichen Stellung, der Sprache oder der Religion, muß überwunden und beseitigt werden, da sie dem Plan Gottes widerspricht.“ (GS 29)*

Zunächst wird hier die gleiche Würde aller Menschen schöpfungstheologisch mit der Gottebenbildlichkeit begründet, die inhaltlich als geistige Seele bestimmt wird (ausführlicher schon in GS 12) und soteriologisch insofern, als alle Menschen am universalen Erlösungswerk Christi partizipieren. Daraus folgt, dass alle Menschen gleicherweise eine göttliche Berufung und Bestimmung in dieser Welt haben. Die Konzilsväter betonen hier aber dezidiert, dass es Unterschiede zwischen den Menschen in Bezug auf ihre physischen Fähigkeiten und geistigen und sittlichen Kräfte gibt. Dies darf als ein Hinweis auf das komplementäre Verständnis der Geschlechter gelesen werden, wonach Gott den Menschen unterschiedliche Geschlechtscharakteristika verliehen hat, was im zweiten Hauptteil von *Gaudium et spes* unter dem Thema Ehe behandelt wird.

### Keine Einschränkung der Grundrechte der Person aufgrund von Differenzen wie Geschlecht, Hautfarbe, Religion usf.

Doch dürfen diese Differenzen eine Einschränkung der Grundrechte der Person in der Gesellschaft nicht legitimieren. Das hat nicht nur für die Geschlechterdifferenz zu gelten, sondern für jegliche Differenzen wie Hautfarbe, Religion usf. Der Grund, weswegen die Grundrechte nicht eingeschränkt werden dürfen, liegt darin, dass dies aus lehramtlicher Perspektive dem Erlösungswerk (Plan Gottes) für die Menschen widersprechen würde. *Gaudium et spes* verdeutlicht im darauffolgenden Abschnitt, welche gesellschaftlichen Diskriminierungen von Frauen überwunden werden sollten. Für Frauen sollten in den einzelnen Gesellschaften das Recht auf freie Partnerwahl und Lebensstand, aber auch das Recht auf gleiche Bildung und Zugang zu Kultur als Grundrechte gelten.<sup>3</sup> Schließlich betont die Pastoralkonstitution in GS 29 ein weiteres Mal, dass die anthropologischen Unterschiede keine Verletzung der Würde oder eine Einschränkung von Grundrechten legitimieren.

<sup>3</sup> „Es ist eine beklagenswerte Tatsache, daß jene Grundrechte der Person noch immer nicht überall unverletzlich gelten; wenn man etwa der Frau das Recht der freien Wahl des Gatten und des Lebensstandes oder die gleiche Stufe der Bildungsmöglichkeit und Kultur, wie sie dem Mann zuerkannt wird, verweigert.“ (GS 29)

„Obschon zwischen den Menschen berechnete Unterschiede bestehen, fordert ferner die Gleichheit der Personwürde doch, daß wir zu humaneren und der Billigkeit entsprechenden Lebensbedingungen kommen.“ (GS 29)

Diese Repetition ist ein Indiz dafür, welche hohe Relevanz die Konzilsväter dieser Aussage beigemessen haben: Alle Menschen, auch Frauen, sollten gemäß *Gaudium et spes* unter humanen Lebensbedingungen leben können. In GS 29 wird abschließend der Adressat dieser Forderung beim Namen genannt: Das sind die menschlichen und öffentlichen Institutionen.

### *Ehe – Komplementarität der Geschlechter*

*Gaudium et spes* führt im zweiten Hauptteil in Nr. 48 eine wichtige Berufung der Geschlechter ein. Es ist die Ehe, die vom „Schöpfer begründet und mit eigenen Gesetzen geschützt“ (GS 48,1) wird. Die Berufung zur Ehe gründet in der Erschaffung des Menschen als Mann und Frau, die einander „in in- niger Verbundenheit der Personen und ihres Tuns gegenseitige Hilfe und gegenseitigen Dienst“ (ebd.) gewähren. Hier wird die Komplementarität der Geschlechter in ihrer gegenseitigen Verwiesenheit und personalen Liebe eingeführt. Neu ist, dass die christliche Ehe nicht nur der Nachkommen- schaft, sondern auch dem Gattenwohl dient.<sup>4</sup> Und neu ist am kirchlichen Eheverständnis, dass *Gaudium et spes* in seiner Lehre über die Ehe (vgl. GS 48-52) den traditionellen Vorrang des Mannes herausgenommen hat. Die Pastoralkonstitution „akzentuiert durchgängig die Gegenseitigkeit in der Paarbeziehung. Wo die häusliche Sorge der Mutter, insbesondere für die jüngeren Kinder, betont wird (GS 52a), ist eigens hinzugefügt, dadurch dürfe eine berechnete gesellschaftliche Hebung der Frau in keiner Weise beeinträchtigt werden.“ (Lüdecke 2010, 124) Hiermit hat das Konzil aber keinen Gleichberechtigungsgrundsatz formuliert, wie der Kirchenrechtler Norbert Lüdecke betont. Das unscheinbare Wort „berechnete“ markiere den Vorbehalt der Geschlechterdifferenzierung und etwaiger Konsequenzen. Diesen Vorbehalt legt das Lehramt aus (vgl. ebd.).

<sup>4</sup> Papst Johannes Paul II. hat im Apostolischen Schreiben *Familiaris Consortio* (1981) den Akzent wieder auf die Nachkommenschaft gelegt. Gattenwohl und mit ihm die Ehe bleiben auf die Zeugung von Nachkommenschaft finalisiert; vgl. Lüdecke 2010, 124.

### *Dekret über das Apostolat der Laien*

Das *Dekret über das Apostolat der Laien* buchstabiert die Würde der Frau hinsichtlich ihrer Stellung in der Kirche aus. *Apostolicam actuositatem* macht deutlich, dass die gesellschaftliche Entwicklung hinsichtlich der Bewusst-

werdung der Würde der Frau und ihrer zunehmend aktiven Rolle in der Mitgestaltung der Gesellschaft auch Auswirkungen auf die Rolle der Frau in der Kirche haben sollte. So formuliert das Dekret anerkennend und zugleich fordernd:

*„Da aber in unseren Tagen die Frauen mehr und mehr eine aktive Rolle im ganzen Leben der Gesellschaft spielen, ist ihre umfassende Teilnahme auch auf den vielfältigen Feldern des Apostolats von großer Bedeutung.“*  
(AA 9)

In Anbetracht dieses anerkennenden Zuspruches gegenüber Frauen ist es interessant, einen kurzen Blick auf die Bedeutung des Apostolats der Laien zu werfen. Dass das Zweite Vatikanum das Apostolat der Laien eigens thematisiert hat, liegt daran, dass es in den Jahrzehnten zuvor durch die Katholische Aktion und durch die theologischen Reflexionen über die ekklesiale Bedeutung von Laien in den Studien von Yves Congar, Gerard Philips, Edward Schillebeeckx, Karl Rahner und Hans Urs von Balthasar neu entdeckt worden war (vgl. Faber 2005). Das Apostolat der Laien gründet in der Taufe, Firmung und Kirchenmitgliedschaft und nimmt die tätige Teilnahme der Laien am Leben der Kirche und ihre Sendung in der Welt in den Blick. Die Laien werden als zum Apostolat der Laien berufen charakterisiert, die zudem durch die Taufe an den drei Ämtern Christi (*tria munera*) partizipieren, was sogleich erläutert werden soll.

### Das Apostolat der Laien nimmt die tätige Teilnahme der Laien am Leben der Kirche in den Blick.

Die hohe Anerkennung des Laienapostolats von Frauen und Männern in einem konziliaren Dekret wäre sicherlich nicht ohne die Kirchenkonstitution *Lumen gentium* (LG) denkbar gewesen, die die Kirche sakramental begründet und als Volk Gottes bezeichnet. Da die Kategorie „Volk Gottes“ neben der Lehre vom mystischen Leib Christi in vorkonziliarer Zeit an Bedeutung gewann, ist die Kategorie „Volk Gottes“ zu einem wichtigen Begriff der Ekklesiologie des Zweiten Vatikanums geworden, der im zweiten Kapitel der Kirchenkonstitution expliziert wird (vgl. Hünemann 2004, 371ff.). In diesem zweiten Kapitel über die Kirche als Volk Gottes geht es darum, die Kirche als handelndes Subjekt in der Geschichte vorzustellen. Die Rede von der Kirche als Volk Gottes hatte für die Laien zur Folge, dass ihnen im Vergleich zu früher eine besondere Relevanz eingeräumt wurde. Denn hier kommt

nun die bereits angedeutete Teilhabe des Volkes Gottes an den drei Ämtern Christi ins Spiel, welche die Konzilsväter auf der Grundlage biblischer und patristischer Texte einführten. Wenn Christus Priester, Prophet und König ist (*munus sacerdotale, munus propheticum, munus regale*, vgl. LG 31), nehmen auch die Laien „in dem Maß, das einem jeden entspricht, am priesterlichen, prophetischen und königlichen Amt Christi teil“ (*Christifideles laici* 23), wie Papst Johannes Paul II. die Aussagen des Konzils in seinem Nachsynodalen Schreiben *Christifideles laici* vom 30. Dezember 1988 bekräftigte und „die priesterliche, prophetische und königliche Würde des gesamten Gottesvolkes“ herausstellte.<sup>5</sup> Wie aber lehrt *Lumen gentium* die Teilhabe des Volkes Gottes am Priestertum Christi den hierarchischen Ständen des Volkes Gottes entsprechend?

### *Gemeinsames Priestertum – Hierarchisches Priestertum*

Die Kategorie „Volk Gottes“ wird in Art. 9 eingeführt und trinitarisch begründet. Zum Volk Gottes gehören alle Gläubigen, die von Gott berufen sind, auch ohne hierarchisches Amt. In Art. 10 wird die Eigenart des Volkes Gottes als „königliches Priestertum“ entfaltet und dabei vom gemeinsamen Priestertum aller Gläubigen gesprochen. Der biblische Ausgangspunkt für die Auffassung vom gemeinsamen Priestertum aller Gläubigen ist die Rede des 1. Petrusbriefes von der heiligen bzw. königlichen Priesterschaft des ganzen Gottesvolkes (1 Petr 2,4–10). Zu diesem gemeinsamen Priestertum zählen alle Getauften – Geweihte und Nichtgeweihte, also auch Frauen –, denn es ist begründet in Taufe und Firmung („durch die Wiedergeburt und die Salbung mit dem Heiligen Geist“, LG 10) und wird vollzogen im täglichen Leben als Christ: „damit sie in allen Werken eines christlichen Menschen geistige Opfer darbringen und die Machttaten dessen verkünden, der sie aus der Finsternis in sein wunderbares Licht berufen hat“ (LG 10). LG 10 lehrt sodann, dass sich dieses gemeinsame Priestertum in der Kirche in zwei Weisen verwirklicht, nämlich in der Weise des gemeinsamen Priestertums aller Getauften (Taufpriestertum) und dem besonderen Priestertum (Weihepriestertum, Amtspriestertum, hierarchisches Priestertum). Zwischen dem gemeinsamen Priestertum und dem Weihepriestertum besteht ein wesentlicher Unterschied:

„Das gemeinsame Priestertum der Gläubigen aber und das Priestertum des Dienstes, das heißt das hierarchische Priestertum, unterscheiden sich zwar dem Wesen und nicht bloß dem Grade nach.“ (LG 10)

<sup>5</sup> Papst Johannes Paul II., *Christifideles laici* 14: „Die Teilhabe der Laien am dreifachen Amt Christi, des Priesters, Propheten und Königs, hat ihre erste Wurzel in der Taufsalmung, und sie erfährt in der Firmung ihre Ausfaltung. In der Eucharistie wird sie ständig genährt und vollendet. Diese Teilhabe wird den einzelnen Gläubigen, insofern als sie den einen Leib des Herrn bilden, geschenkt: Es ist die Kirche, sein Leib und seine Braut, die Jesus mit seinen Gaben bereichert. Als Glieder der Kirche nehmen die einzelnen teil am dreifachen Amt Christi, wie der heilige Petrus es deutlich lehrt, wenn er die Getauften als »Auserwähltes Geschlecht, ... königliche Priesterschaft, ... heiliger Stamm, ... Volk, das ... (Gottes) besonderes Eigentum wurde« (1 Petr 2, 9) beschreibt. Weil sie sich von der kirchlichen *communio* ableitet, muß die Teilhabe der Laien am dreifachen Amt Christi in der *communio* und um des Wachstums der *communio* willen gelebt und verwirklicht werden.“

Das will heißen, dass es sich bei diesen Weisen von Priestertum zwar um unterschiedliche Sachverhalte handelt, diese aber dennoch aufeinander bezogen sind.

### Unterschiedliche Weisen von Priestertum, die aber aufeinander bezogen sind

Diese Bezogenheit gründet darin, dass jedes „je auf besondere Weise am Priestertum Christi teil[nimmt]“ (LG 10). Der priesterliche Dienst der Amtsträger hat, wie LG 10 festhält, im Unterschied zum gemeinsamen Priestertum in Bezug auf das Volk Gottes spezifische Funktionen, welche die Laien nicht wahrnehmen können. Sie bestehen in der Leitung des Volkes Gottes und in der Darbringung des eucharistischen Opfers in der Person Christi. Nur sie agieren *in persona Christi capitis*.

*„Die Gläubigen hingegen wirken kraft ihres königlichen Priestertums an der eucharistischen Darbringung mit und üben ihr Priestertum aus im Empfang der Sakramente, im Gebet, in der Danksagung, im Zeugnis eines heiligen Lebens, durch Selbstverleugnung und tätige Liebe.“ (LG 10)*

Die Verwirklichung des prophetischen Amtes als Partizipation am priesterlichen Amt Christi ist gegeben „in der Verbreitung seines lebendigen Zeugnisses vor allem durch ein Leben in Glauben und Liebe, in der Darbringung des Lobesopfers an Gott als Frucht der Lippen, die seinen Namen bekennen (vgl. Hebr 13,15)“ (LG 12). Johannes Paul II. hat in *Christifidelis laici* die besondere Rolle des Laienapostolats, das durch die Partizipation am prophetischen Amt Christi legitimiert ist, im Blick auf seine Sendung in der Welt bekräftigt:

*„Die Heilssendung der Kirche in der Welt wird nicht nur von den Amtsträgern aufgrund des Sakramentes des Ordo realisiert, sondern auch von allen Laien. [...] Darum müssen die Hirten die Dienste, Aufgaben und Funktionen der Laien anerkennen und fördern. Diese haben ihre sakramentale Grundlage in Taufe und Firmung und vielfach auch in der Ehe.“ (Christifidelis laici 23)*

Auch für das kirchliche Leben, so räumt *Lumen gentium* im vierten Kapitel über die Laien ein, sind Laien im Sinne des Laienapostolats verantwortlich, nicht nur die Amtsträger. In Rekurs auf frühkirchliche Theologien hat die Kirchenkonstitution herausgestellt, dass alle Getauften als Volk Gottes

die Kirche bilden und gemeinsam in tätiger Teilnahme das kirchliche Leben tragen. *Lumen gentium* legt daher den Grundstein für eine neue Wertschätzung und betont dabei die Würde aller Getauften, unabhängig vom Geschlecht.<sup>6</sup> Die Taufe begründet die Gleichheit aller in der Würde vor Gott. Mit ihren unterschiedlichen Berufungen, Charismen und Diensten dienen alle Christen dem Aufbau der Kirche, alle sind Empfänger des Geistwirkens und daher von Bedeutung und gleichem Wert (Gleichwertigkeitsgrundsatz).

### Die Taufe begründet die Gleichheit aller in der Würde vor Gott.

Dennoch gibt es eine Differenz zwischen dem Klerus und den Laien, die eine Gleichberechtigung ausschließt. *Lumen gentium* unterscheidet diese zwei Stände sehr deutlich:

*„Wenn also in der Kirche nicht alle denselben Weg gehen, so sind doch alle zur Heiligkeit berufen und haben den gleichen Glauben erlangt in Gottes Gerechtigkeit (vgl. 2 Petr 1,1). Wenn auch einige nach Gottes Willen als Lehrer, Ausspender der Geheimnisse und Hirten für die anderen bestellt sind, so waltet doch unter allen eine wahre Gleichheit in der allen Gläubigen gemeinsamen Würde und Tätigkeit zum Aufbau des Leibes Christi. Der Unterschied, den der Herr zwischen den geweihten Amtsträgern und dem übrigen Gottesvolk gesetzt hat, schließt eine Verbundenheit ein, da ja die Hirten und die anderen Gläubigen in enger Beziehung miteinander verbunden sind. Die Hirten der Kirche sollen nach dem Beispiel des Herrn einander und den übrigen Gläubigen dienen, diese aber sollen voll Eifer mit den Hirten und Lehrern eng zusammenarbeiten. So geben alle in der Verschiedenheit Zeugnis von der wunderbaren Einheit im Leibe Christi: denn gerade die Vielfalt der Gnadengaben, Dienstleistungen und Tätigkeiten vereint die Kinder Gottes, weil ‚dies alles der eine und gleiche Geist wirkt‘ (1 Kor 12,11).“ (LG 32)*

<sup>6</sup> „Eines ist also das auserwählte Volk Gottes: ‚Ein Herr, ein Glaube, eine Taufe‘ (Eph 4,5); gemeinsam die Würde der Glieder aus ihrer Wiedergeburt in Christus, gemeinsam die Gnade der Kindschaft, gemeinsam die Berufung zur Vollkommenheit, eines ist das Heil, eine die Hoffnung und ungeteilt die Liebe. Es ist also in Christus und in der Kirche keine Ungleichheit aufgrund von Rasse und Volkszugehörigkeit, sozialer Stellung oder Geschlecht; denn ‚es gilt nicht mehr Jude und Grieche, nicht Sklave und Freier, nicht Mann und Frau; denn alle seid ihr einer in Christus Jesus‘ (Gal 3,28 griech.; vgl. Kol 3,11).“ (LG 32,2)

Das Gottesvolk hat also eine ‚heilige Ordnung‘, die sich durch eine hierarchische Standesgesellschaft auszeichnet. Kirchenrechtlich betrachtet „ist der Klerikerstand der Leitungs- und Führungsstand mit Standesvorrechten vor allem in Bezug auf die Leitungsgewalt und auf die verbindliche Lehre“ (Lüdecke 2010, 129). Die Subordination der Laien ist rechtlich begründet durch die Ordination. Auch innerhalb der Stände herrscht, wie der Kirchenrechtler Norbert Lüdecke betont, Ungleichheit.

„Kleriker gehören unterschiedlichen Stufen in der Weihe- und Jurisdiktionshierarchie an. Das Dogma von der Unmöglichkeit der Priesterweihe für Frauen hierarchisiert den Laienstand.“ (Lüdecke 2010, 129)

Zusammenfassend gesagt bedeutet die knapp dargestellte Rolle der Laien in *Lumen gentium* mit seinen Auswirkungen auf das *Dekret über das Apostolat der Laien* eine „kopernikanische Revolution“ (Kardinal Léon-Joseph Suenen, *Souvenirs et Espérance*, Paris 1991, 114; zit. n. Faber 2005, 54), von der ganz besonders auch Frauen profitiert haben. Im kirchlichen Leben zeigt sich das heute darin, dass die Rolle der Frau in der Kirche gestärkt worden ist. So betont Papst Franziskus in *Evangelii Gaudium*, er „sehe mit Freude, wie viele Frauen pastorale Verantwortungen gemeinsam mit den Priestern ausüben, ihren Beitrag zur Begleitung von Einzelnen, von Familien oder Gruppen leisten und neue Anstöße zur theologischen Reflexion geben.“ Er räumt sogar ein, dass „die Räume für eine wirksamere weibliche Gegenwart in der Kirche noch erweitert werden“ (*Evangelii gaudium* 103) müssten.

Aber auch im Blick auf die Sendung in die Welt (*ad extra*) als Auftrag des Laienapostolats hat das Zweite Vatikanum den Frauen eine hohe Bedeutung zugemessen. Frauen unterstützen die moderne Gesellschaft, sich zum Guten hin zu verbessern, wie die Schlussbotschaft des Konzils an die Frauen hervorhebt:

„Die Stunde kommt, die Stunde ist schon da, in der sich die Berufung der Frau voll entfaltet, die Stunde, in der die Frau in der Gesellschaft einen Einfluß, eine Ausstrahlung, eine bisher noch nie erreichte Stellung erlangt. In einer Zeit, in welcher die Menschheit einen so tiefgreifenden Wandel erfährt, können deshalb die vom Geist des Evangeliums erleuchteten Frauen der Menschheit tatkräftig dabei helfen, daß sie nicht in Verfall gerät.“ (Papst Paul VI., Botschaft des Konzils an die Frauen, 13–14)

Papst Johannes Paul II. hat in seinem Pontifikat die Thematik der Würde und Stellung der Frau in Kirche und Gesellschaft ebenfalls aufgegriffen und theologisch weiter vertieft. Er realisierte damit eine Forderung, welche die ordentliche Generalversammlung der Bischofssynode 1987 in Rom formulierte und die Berufung und Sendung der Laien in der Kirche und in der Welt zwanzig Jahre nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil zum Thema hatte (vgl. *Christifidelis laicis* 50). Im entsprechenden Nachsynodalen Schreiben *Christifidelis laicis* (1988) besprach der damalige Papst das Laienapostolat

auf der Basis der soeben besprochenen Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils (vgl. *Christifidelis laicis* 49) und legte es geschlechterdifferent unter Berücksichtigung des Apostolischen Schreibens *Mulieris dignitatem* aus (vgl. *Christifidelis laicis* 50), das bereits im Sommer desselben Jahres publiziert worden war und dessen Lehre nun dargelegt werden soll.

## 2 Verlautbarungen Papst Johannes Paul II. zur Würde und Stellung der Frau in der Kirche

Am 15. August 1988 veröffentlichte Papst Johannes Paul II. das Apostolische Schreiben *Mulieris dignitatem. Über die Würde und Berufung der Frau* (MD) anlässlich des Marianischen Jahres. Die Verlautbarung intendiert das durch die Bischofssynode (1987) festgestellte Desiderat einer anthropologischen und theologischen Grundlegung „in Bezug auf die Bedeutung und Würde des Menschseins als Mann und als Frau“ (MD 1). Erst wenn die Frage nach dem Grund der zweigeschlechtlichen Schöpfung des Menschen als Mann und Frau geklärt ist, so Papst Johannes Paul II., können die Würde und die Stellung der Frau in Kirche und Gesellschaft theologisch bestimmt werden. Das Geschlechterverhältnis von Mann und Frau wird in *Mulieris dignitatem* hier nun erstmals in Anschluss an *Gaudium et spes* schöpfungstheologisch in vertiefender Weise als ein komplementäres aufgewiesen. Aus diesem komplementären Verständnis der Schaffung des Menschen als Mann und Frau – Adam und Eva – wird die besondere Würde der Frau heilsgeschichtlich an die Gottesmutter Maria rückgebunden, was sogleich erläutert werden wird. *Mulieris dignitatem* stellt die bis heute geltende Haltung der Kirche hinsichtlich der Würde und Rolle der Frauen in der Kirche und Welt dar. Es thematisiert nicht explizit das Laienapostolat der Frauen. Dieses behandelt Papst Johannes Paul II. aber ausführlich im oben erwähnten Nachsynodalen Schreiben zur Bischofssynode über die Berufung und Sendung der Laien (1988).

### *Mariologische Begründung der Würde der Frau*

Nach Papst Johannes Paul II. offenbart sich die außerordentliche Würde der Frau in der „Fülle der Zeit“ (MD 4), also im Zusammenhang mit dem Heilsereignis der Inkarnation des Wortes Gottes. Gemäß *Mulieris dignitatem* ist die Muttergottes Maria zentral für die Begründung der Würde der Frau. Im Wortlaut heißt es:

*„Diese Würde besteht einerseits in der übernatürlichen Erhebung zur Verbundenheit mit Gott in Jesus Christus, die das tiefste Ziel der Existenz jedes Menschen sowohl auf Erden wie in der Ewigkeit ausmacht. In diesem Sinne ist die »Frau« Vertreterin und Urbild der ganzen Menschheit: Sie vertritt das Menschsein, das zu allen Menschenwesen, Männern wie Frauen, gehört. Andererseits jedoch stellt das Ereignis von Nazaret eine Form der Verbundenheit mit dem lebendigen Gott dar, die nur der »Frau«, Maria, zukommen kann: die Verbundenheit zwischen Mutter und Sohn. Die Jungfrau aus Nazaret wird tatsächlich die Mutter Gottes.“ (MD 4)*

An und mit Maria, die dem Heilsereignis der Inkarnation zustimmte, verdeutlicht sich demnach nicht nur, worin die Würde der Frau besteht, sondern auch die Würde aller Menschen: Sie besteht in der Möglichkeit der Transzendierung der menschlichen Natur auf eine Vereinigung mit Gott in Christus hin. Durch diese Transzendierung wird aber nicht das Wesen der menschlichen Natur außer Kraft gesetzt, sondern vielmehr vervollkommenet. Maria aktualisierte diese menschliche Möglichkeit, indem sie bereit war, Empfängerin der Gnade Gottes zu sein.

### **Maria ist die erste menschliche Person, die die schöpfungstendierende Ebenbildlichkeit des Menschen voll verwirklicht.**

Natur und Gnade vereinen sich demnach in einer rein menschlichen Person, wobei eben die empfangene Gnade die menschliche Natur veredelt. Hierin, in dieser speziellen Verbundenheit mit Gott, ist Maria quasi der Archetyp der ganzen Menschheit, erste menschliche Person, die die schöpfungstendierende Ebenbildlichkeit des Menschen voll verwirklicht; ein Urbild, das die Würde des Menschen versinnbildlicht, und eine Frau, die die spezifisch weibliche Berufung konkretisiert:

*„Die Würde jedes Menschen und die ihr entsprechende Berufung finden ihr entscheidendes Maß in der Verbundenheit mit Gott. Maria – die Frau der Bibel – ist der vollkommenste Ausdruck dieser Würde und dieser Berufung. Denn jeder Mensch, Mann oder Frau, kann sich, da nach dem Bild und Gleichnis Gottes geschaffen, in der Tat nur in der Dimension dieser Ebenbildlichkeit verwirklichen.“ (MD 5)*

Die Würde der Frau verdeutlicht sich in Maria nach Johannes Paul II. in der Mutter-Sohn-Beziehung. Diese Beziehung konstituiert ihre Mutterschaft. Ihre Mutterschaft zeichnet sich im Unterschied zu anderen Müttern darin

aus, dass sie in simultaner Weise Jungfrau ist. Die Mutterschaft Mariens bezieht sich auf ihre ganze Person, die sich für den Willen Gottes und für das Heilsereignis der Inkarnation Jesu Christi hingab. Da das Muttersein essentiell mit dem Frausein verknüpft ist, hat die Gnadenfülle nicht nur die menschliche Natur Mariens perfektioniert, sondern auch ihr Frausein, also die Natur (das Wesen) der Frau. Im Wortlaut heißt es:

*„Daher bedeutet jene »Gnadenfülle«, die der Jungfrau aus Nazaret im Hinblick darauf, daß sie Theotókos werden sollte, gewährt worden ist, zugleich die Fülle der Vollkommenheit all dessen, »was kennzeichnend für die Frau ist«, was »das typisch Frauliche ist«. Wir befinden uns hier gewissermaßen am Höhepunkt und beim Urbild der personalen Würde der Frau.“ (MD 5)*

Höhepunkt und Urbild der personalen Würde der Frau ist also jene soteriologische Gnadenfülle, welche die Natur der Jungfrau Maria vollendet, indem sie in der dialogischen Situation das „Fiat“ spricht. Sie konkretisiert sich, wie oben gesehen, in der Gottesmutterschaft und einer hingebungs-vollen Mutter-Sohn-Beziehung.

### Das Dasein-für-Andere als Aspekt der Berufung des Menschen

Das Apostolische Schreiben schlussfolgert aus dem Heilsereignis der Inkarnation des Wortes Gottes und der besonderen Rolle der Jungfrau und Gottesmutter Maria in diesem Inkarnationsgeschehen auch eine soteriologische Implikation für alle anderen Frauen. Jede einzelne Frau kann von nun an erkennen, dass sie im Heiligen Geist „die gesamte Bedeutung ihres Frauseins entdecken“ und „sich auf diese Weise für ihre eigene ‚aufrichtige Hingabe‘ an die anderen bereit machen und so auch sich selbst finden“ (MD 31) kann. Maria hat demnach den Weg gewiesen und aufgezeigt, worin der Sinn des Frauseins besteht: Er liegt in der Hingabe an Andere. In dieser proexistenten Lebens- und Glaubenshaltung findet sie sich selbst. Bei der im Dokument thematisierten Selbstfindung rekurriert Papst Johannes Paul II. auf *Gaudium et spes*, das formuliert, dass der Mensch „sich selbst nur durch die aufrichtige Hingabe seiner selbst vollkommen finden kann“ (GS 24; MD 7). In *Mulieris dignitatem* steht die Thematik der Selbstfindung im Zusammenhang mit der Gottebenbildlichkeit des Menschen. Proexistenz im anthropologischen Sinne als Dasein-für-Andere wird demnach als ein

Aspekt der Berufung des Menschen als Ebenbild Gottes angesehen und sie verwirklicht sich gemäß Papst Johannes Paul II. bei Mann und Frau unterschiedlich, nämlich entsprechend der geschlechtlichen „Eigenart“ (MD 7). Außerdem steht die spezifisch weibliche Berufung der Frauen in Analogie zur Berufung Marias und besteht in der Jungfräulichkeit und Mutterschaft:

*„Die Aussage, der Mensch sei nach dem Bild und Gleichnis dieses Gottes geschaffen, bedeutet auch, daß der Mensch dazu berufen ist, ‚für‘ andere dazusein, zu einer ‚Gabe‘ zu werden.*

*Diese Berufung gilt für jeden Menschen, ob Mann oder Frau, die sie wohl in ihrer je besonderen Eigenart verwirklichen. Im Rahmen der vorliegenden Meditation über die Würde und Berufung der Frau stellt diese Wahrheit vom Menschen den unerläßlichen Ausgangspunkt dar. Schon das Buch Genesis läßt, gleichsam in einem ersten Entwurf, diesen bräutlichen Charakter der Beziehung zwischen den Personen erkennen, eine Grundlage, auf der sich dann ihrerseits die Wahrheit über die Mutterschaft sowie über die Jungfräulichkeit als zwei einzelne Dimensionen der Berufung der Frau im Licht der göttlichen Offenbarung entwickeln wird. Diese zwei Dimensionen werden ihren erhabensten Ausdruck beim Kommen der ‚Fülle der Zeit‘ (vgl. Gal 4, 4) in der Gestalt der ‚Frau‘ aus Nazaret finden: Mutter und Jungfrau.“ (MD 7)*

Entsprechend der Berufungsgeschichte der Gottesmutter kann also jegliche Frau durch die Gnade des Hl. Geistes in die tiefere Bedeutung von Frau-sein eingeführt werden und ihre eigentliche Berufung finden. Eine Frau folgt nun ihrer spezifisch weiblichen Berufung, wenn sie analog zu Maria entweder Jungfrau oder Mutter ist (MD 17ff.). Maria gibt sowohl als Jungfrau als auch als Mutter zwei Paradigmen für die Berufungen von Christinnen in der Kirche vor, d. i. die Berufung zur sakramentalen Hochzeit oder spirituellen Hochzeit als Braut Christi, bei der es auch möglich ist, in eine spirituelle Mutterschaft einzutreten. Obgleich Maria beide Berufungen in ontologischer und spiritueller Weise erfüllte, finden alle anderen Frauen in einem dieser zwei möglichen Berufswege ihre Erfüllung.

### *Komplementäres Geschlechterverhältnis – Schöpfungstheologische Grundlegung*

Papst Johannes Paul II. stellt im dritten Kapitel „Abbild und Gleichnis Gottes“ (MD 7;8) klar, dass die zwei Schöpfungsberichte zusammengelesen werden müssen, um den tieferen Sinn von Gen 1, 27 zu verstehen. Gen 2 erklärt nämlich, weshalb der Mensch zweigeschlechtlich geschaffen wur-

de. Der Grund besteht darin, dass der Mensch zur interpersonalen Gemeinschaft berufen ist:

*„Menschsein bedeutet Berufensein zur interpersonalen Gemeinschaft. Der Text von Gen 2, 18–25 weist darauf hin, daß die Ehe die erste und gewissermaßen grundlegende Dimension dieser Berufung ist.“ (MD 7)*

Das Apostolische Schreiben orientiert sich in seiner bibeltheologischen Begründung des komplementären Geschlechterverhältnisses explizit an Gen 2, wonach die Frau aus der „Rippe des Mannes“ geschaffen worden ist, so dass der Mann nicht allein ist und eine Hilfe im Sinne eines interpersonalen Gegenübers hat (MD 6). Nach Gen 2 ist schöpfungsentendiert, so legt Papst Johannes Paul diese Perikope aus, dass Mann und Frau sich wechselseitig helfen sollen – oder anders gesagt: in liebender Hingabe füreinander da sein sollen.

### Mann und Frau sollen in liebender Hingabe füreinander da sein.

Wenn sie sich nun, wie das Apostolische Schreiben erläutert, in Liebe und Wahrheit füreinander hingeben, sind sie eine Analogie der sich wechselseitig liebenden Personen der trinitarischen Gemeinschaft. In dieser Hingabe an die andere Person erfahren sie Selbstverwirklichung oder Selbstfindung. Und sie erfahren darüber hinaus die Selbstfindung als Mensch in ihrer spezifisch weiblichen und männlichen Dimension (MD 7). In der wechselseitigen Hingabe der komplementär aufeinander verwiesenen Geschlechter kann sich auch die Berufung des gottebenbildlichen Mannes und der gottebenbildlichen Frau verwirklichen (MD 7). Dieses Zur-Gabe-Werden für den Anderen realisieren Mann und Frau aber, wie bereits erwähnt, „in ihrer je besonderen Eigenart“ (MD 7) in komplementärer Bezogenheit. Denn sie sind ja zur Einheit – oder präziser gesagt zur Vereinigung in der Ehe – berufen.

#### *Berufung der Männer*

Am Ende des Apostolischen Schreibens (MD 27) verweist Papst Johannes Paul II. auf das gemeinsame Priestertum, wie es auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil in *Lumen gentium* promulgiert worden war, und spitzt es im Sinne des Laienapostolats auf die Hingabe aller Laien, also Männer und

Frauen, an die Braut Christi, die Kirche, zu. Das Amtspriestertum aber erfüllt das gemeinsame Priestertum in besonderer Weise, nämlich als sakramentaler Dienst, wenn beispielsweise die Priester in der Eucharistie „in persona Christi“ (MD 26)<sup>7</sup> handeln. An dieser Stelle wird klargestellt, dass das Weihesakrament Männern vorbehalten ist.

### Jesus hat in aller Freiheit nur Männer zu Aposteln berufen.

Denn, so das Lehramt, die Berufung zum Amtspriestertum ist eine spezifische männliche Berufung, da Jesus Männer in aller Freiheit und ohne äußeren Zwang zu Aposteln berufen hat, so wie er Frauen unabhängig der geltenden sozialen und religiösen Normen zur Würde und Berufung verhalf.

„Wenn Christus nur Männer zu seinen Aposteln berief, tat er das völlig frei und unabhängig. Er tat es mit derselben Freiheit, mit der er in seinem Gesamtverhalten die Würde und Berufung der Frau betonte, ohne sich nach den herrschenden Sitten und nach der auch von der Gesetzgebung der Zeit gebilligten Tradition zu richten.“ (MD 26)

Papst Johannes Paul II. recurriert hier auf die in der Erklärung *Inter insigniores* der Kongregation für die Glaubenslehre (15. Oktober 1976) festgelegte Lehre, wonach die Berufung zum Amtspriestertum nach dem Willen Christi den Männern vorbehalten ist. In dem Apostolischen Schreiben *Ordinatio sacerdotalis* von 1994 wiederholte Papst Johannes Paul II. mit Bezug auf *Mulieris dignitatem* diese Feststellung der in der Geschlechteranthropologie begründeten unterschiedlichen Berufungen von Männern und Frauen, um dann die damals andauernde Diskussion um die Priesterweihe von Frauen definitiv zu beenden.

### 3 *Ordinatio sacerdotalis* (1994)

Im Apostolischen Schreiben *Ordinatio sacerdotalis* (OS) vom 22. Mai 1994 hat Papst Johannes Paul II. als endgültig zu haltende, d. h. als unfehlbare Lehre offenkundig gemacht, dass die Kirche nicht die Vollmacht habe, Frauen die Priesterweihe zu spenden (vgl. OS 4–7):

„Damit also jeder Zweifel bezüglich der bedeutenden Angelegenheit, die die göttliche Verfassung der Kirche selbst betrifft, beseitigt wird, erkläre ich kraft meines Amtes, die Brüder zu stärken (vgl. Lk 22,32), dass die

<sup>7</sup> „Vor allem in der Eucharistie wird ja in sakramentaler Weise der Erlösungsakt Christi, des Bräutigams, gegenüber der Kirche, seiner Braut, ausgedrückt. Das wird dann durchsichtig und ganz deutlich, wenn der sakramentale Dienst der Eucharistie, wo der Priester in der Eucharistie »in persona Christi« handelt, vom Mann vollzogen wird. Diese Deutung bestätigt die Lehre der im Auftrag Pauls VI. veröffentlichten Erklärung *Inter Insigniores*, die Antwort geben sollte auf die Frage nach der Zulassung der Frauen zum Priesteramt.“ *Mulieris dignitatem* verweist hier mit einer Fußnote auf Kongregation für die Glaubenslehre, *Inter insigniores*.

*Kirche keinerlei Vollmacht hat, Frauen die Priesterweihe zu spenden, und dass sich alle Gläubigen der Kirche endgültig an diese Entscheidung zu halten haben.“ (OS 4)*

Da Frauen nach Lehre und Recht der Kirche also unwiderruflich vom Empfang der Priester- und Bischofsweihe ausgeschlossen sind und bislang auch die Diakonenweihe nicht gültig empfangen können, sind sie auf den Laienstand beschränkt.<sup>8</sup> Diese Lehre gehört zum Glaubensgut.

### Im Blick auf Maria wird die spezielle Berufung von Frauen im Plan Gottes offenkundig.

Das bedeutet aber aus lehramtlicher Sicht keine Schmälerung der Würde der Frau, vielmehr wird im Blick auf Maria offenkundig, dass die spezielle Berufung von Frauen im Plan Gottes anders gelagert ist. Im Wortlaut heißt es:

*„Im übrigen zeigt die Tatsache, daß Maria, die Mutter Gottes und Mutter der Kirche, nicht den eigentlichen Sendungsauftrag der Apostel und auch nicht das Amtspriestertum erhalten hat, mit aller Klarheit, daß die Nichtzulassung der Frau zur Priesterweihe keine Minderung ihrer Würde und keine Diskriminierung ihr gegenüber bedeuten kann, sondern die treue Beachtung eines Ratschlusses, der der Weisheit des Herrn des Universums zuzuschreiben ist.“ (OS 3)*

Durch Maria wird also deutlich, dass es nicht dem Willen Christi entsprach, Frauen gültig das Priestertum des Amtes oder den Sendungsauftrag der Apostel zu übertragen. Hingegen haben Frauen eine besondere Sendung und Aufgabe in Kirche und Gesellschaft, die OS als von „höchster Bedeutung“ wertschätzt, denn sie dient der „Erneuerung und Vermenschlichung der Gesellschaft“ und sie ermöglicht, „daß die Gläubigen das wahre Antlitz der Kirche wieder neu entdecken“ (OS 3). Diese besondere Bedeutung der Frau ist bereits in *Gaudium et spes*, *Mulieris dignitatem*, *Inter insigniores* und anderen lehramtlichen Dokumenten betont worden und stellt somit seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil eine kontinuierliche lehramtliche Haltung der Kirche dar.

Vor dem Hintergrund der lehramtlichen Geschlechteranthropologie werden folglich auch die geschlechtsspezifischen Bestimmungen des Kirchenrechts des CIC/1983 verständlich. Denn

<sup>8</sup> Die Unwiderrufbarkeit dieser Lehre wurde theologischerseits bestritten; vgl. z. B. Hünermann 1994, 407 und 409; Wohlmuth 1997, 6. Die Kongregation für die Glaubenslehre antwortete darauf am 28. Oktober 1995 in ihrem *Responsum* auf einen Zweifel bezüglich der in *Ordinatio sacerdotalis* vorgelegten Lehre von der Unmöglichkeit der Priesterweihe für Frauen: Diese fordere „endgültige Zustimmung, weil sie, auf dem geschriebenen Wort Gottes gegründet und in der Überlieferung der Kirche von Anfang an beständig bewahrt und angewandt, vom ordentlichen und universalen Lehramt unfehlbar vorgetragen worden ist“ (Kongregation für die Glaubenslehre 1995). Der Kirchenrechtler Bernhard Sven Anuth resümiert: „Für die Priester- und Bischofsweihe gilt can. 1024 CIC aus lehramtlicher Sicht daher als göttlichen Rechts und deshalb als nicht veränderbar.“ (Anuth 2020, 43)

<sup>9</sup> Vgl. Can. 1379, §3 des erneuerten Textes des Buches VI des CIC, der mit der Apostolischen Konstitution *Pascite Grege Dei* am 23. Mai 2021 promulgiert worden ist.

<sup>10</sup> Im Apostolischen Schreiben *Evangelii gaudium* unterstrich Papst Franziskus: „Das den Männern vorbehaltene Priestertum als Zeichen Christi, des Bräutigams, der sich in der Eucharistie hingibt, ist eine Frage, die nicht zur Diskussion steht“ (Nr. 104); 2016 erklärte er am 1. November 2018 auf dem Rückflug seiner Schwedenreise anlässlich 500 Jahren lutherischer Reformation: „Hinsichtlich der Weihe von Frauen in der katholischen Kirche hat der heilige Johannes Paul II. das letzte klare Wort gesprochen, und das bleibt.“ (Ladaria 2018a)

<sup>11</sup> Der Präfekt der Glaubenskongregation Luis Ladaria erklärte, dass sich die Unfehlbarkeit nicht nur auf feierliche Erklärungen durch ein Konzil oder auf päpstliche Definitionen *ex cathedra* bezieht, sondern auch auf das ordentliche und allgemeine Lehramt der in aller Welt verstreuten Bischöfe, wenn sie in Gemeinschaft untereinander und mit dem Papst die katholische Lehre als endgültig verpflichtend vortragen. Papst Johannes Paul II. „verkündete also kein neues Dogma, sondern bekräftigte, um jeden Zweifel zu beseitigen, mit der ihm als Nachfolger Petri verliehenen Autorität in einer förmlichen Erklärung, was das ordentliche und allgemeine Lehramt in der ganzen Geschichte als zum Glaubensgut gehörend vorgetragen hat.“ (Ladaria 2018b)

„nach geltendem Kirchenrecht empfängt die ‚heilige Weihe [...] gültig nur ein getaufter Mann‘ (can. 1024 CIC). Dabei differenziert der kirchliche Gesetzgeber nicht nach Weihegraden, sondern normiert das männliche Geschlecht generell als Gültigkeitserfordernis für den Empfang des Weihesakraments. Zu Diakonen, Priestern und Bischöfen können also nur Männer geweiht werden. Würde dieselbe Weihehandlung an einer Frau vollzogen, wäre dies keine gültige Weihe, sondern eine vorgetäuschte Sakramentenspendung und als solche eine schwerwiegende, mit der automatischen Exkommunikation bedrohte Straftat.“ (Anuth 2020, 42)<sup>9</sup>

Dieses Recht ist Ausdruck der geltenden Lehre. Papst Johannes Paul II. hat mit *Ordinatio sacerdotalis* erst 1994 offenkundig gemacht, dass die ihm zugrunde liegende Lehre für die Priester- und damit auch die Bischofsweihe unwiderruflich ist. Frauen können also nicht *in persona Christi capitis* handeln. Ganz beendet werden konnte die Diskussion um das Weiheamt nicht. So musste das Lehramt immer wieder die Unfehlbarkeit der Lehre in Erinnerung rufen: Papst Franziskus betont beispielsweise 2013 auf einer Pressekongferenz, dass die Tür zur Frauenordination definitiv zu sei (vgl. Papst Franziskus, Pressekongferenz vom 28. Juli 2013).<sup>10</sup> Die Glaubenskongregation musste im Mai 2018 in ihrem Schreiben *Zu einigen Zweifeln über den definitiven Charakter der Lehre von ‚Ordinatio sacerdotalis‘* (Ladaria 2018b) klarstellen, dass Johannes Paul II. eine unfehlbare Lehrentscheidung getroffen habe, die zum Glaubensgut gehört, nachdem dies infragegestellt worden war.<sup>11</sup>

#### 4 Der Brief an die Frauen (1995)

Schon ein Jahr nach der Veröffentlichung von *Ordinatio sacerdotalis* gab es für Papst Johannes Paul II. einen erneuten Anlass, sich zur Würde der Frau und deren Stellung in Kirche und Gesellschaft zu äußern.

Es ist der *Brief an die Frauen*, den Papst Johannes Paul II. am 29. Juni 1995 im Vorfeld der vierten UN-Weltfrauenkongferenz in Peking verfasst hat, auf dem ein umfangreiches Konzept zur Förderung der Gleichstellung der Geschlechter und ein Aktionsplan zur Stärkung von Frauen und Mädchen verabschiedet werden sollten (vgl. Bericht der Vierten Weltfrauenkongferenz 1995). Tatsächlich wurde auf dieser Weltfrauenkongferenz das „Gender Mainstreaming“ als neue Gleichstellungsstrategie propagiert, das fordert, dass in allen Phasen des politischen Prozesses der Geschlechterperspektive Rechnung getragen werden muss mit dem Ziel, die Gleichstellung der

Geschlechter in allen gesellschaftlichen Bereichen zu fördern.<sup>12</sup> Mit dem Brief an die Frauen wollte der Papst die kirchliche Sicht zum Problem der Gleichstellung der Geschlechter und dem Gender Mainstreaming-Aktionsplan, das die Forderung nach gleichberechtigter Beteiligung von Frauen in Macht- und Entscheidungspositionen (vgl. Bericht der Vierten Weltfrauenkonferenz 1995, Anlage II: Aktionsplattform, Nr. 81) beinhalten sollte, darlegen. Er betonte zunächst, dass es angesichts der Verbrechen und Diskriminierung gegenüber den Frauen in der Welt darauf ankommt, die Würde der Frau anzuerkennen:

„Ich bin jedoch überzeugt, dass das Geheimnis, um rasch den Weg zur vollen Achtung der Identität der Frau zu Ende zu gehen [...] über einen ebenso wirksamen wie wohldurchdachten Förderungsplan, der alle Bereiche des Lebens der Frau betrifft, angefangen bei einer erneuerten und universalen Bewusstmachung der Würde der Frau [führt].“ (Brief an die Frauen 6)

Die Würde der Frau, so Papst Johannes Paul II. in Rekurs auf *Mulieris dignitatem*, ist in der biblischen Schöpfungsgeschichte grundgelegt und liegt begründet in der Schöpfung des Menschen als Ebenbild Gottes (Gen 1,27). Er erinnert hier an den in *Mulieris dignitatem* dargelegten Plan Gottes, den gottebenbildlichen Menschen zweigeschlechtlich zu schaffen.<sup>13</sup> Er lehrt, dass die gegenseitige Ergänzung nicht nur auf das Tun beschränkt ist. Vielmehr bezieht sich die in Gen 2,18 erwähnte „Hilfe“, die der Grund für die Schöpfung der Frau darstellt und die Frau demnach dem Prinzip der Hilfe zuordnet,<sup>14</sup> auch auf das Sein:

„Weiblichkeit und Männlichkeit ergänzen einander nicht nur unter physischem und psychischem, sondern unter ontologischem Gesichtspunkt. Nur dank der Dualität von »männlich« und »weiblich« verwirklicht sich das »Menschliche« voll.“ (Brief an die Frauen 7)

Daher verwirklicht die Weiblichkeit das Menschliche „mit einer andersgearteten und ergänzenden Ausgestaltung“ (ebd.).

Diese Antwort auf die Frage nach dem Grund der Schaffung des Menschen als Mann und Frau in seiner spezifischen Andersartigkeit in Komplementarität zum anderen Geschlecht gibt nach Papst Johannes Paul II. auch eine Antwort auf die Frage, wie das Geschlechterverhältnis nach dem Plan Gottes in Kirche und Gesellschaft gestaltet werden sollte. Im Blick auf die Kirche ruft er die Lehre seiner zuvor publizierten Dokumente, wie *Mulieris*

<sup>12</sup> Die Europäische Union schrieb Gender Mainstreaming 1997 im Amsterdamer Vertrag als verbindliche Aufgabe für die Mitgliedsstaaten der Europäischen Union fest. Am 1. Mai 1999 trat dann der Amsterdamer Vertrag in Kraft und verpflichtete die Mitgliedsstaaten der Union zur Umsetzung von Gender Mainstreaming als Gleichstellungsstrategie. Vgl. BMFSFJ, Informationsbroschüre, 18–19.

Paul II. aber als eine gegenseitige lehrt (vgl. Brief an die Frauen 7).

<sup>13</sup> Mann und Frau sind als komplementär aufeinander bezogen geschaffen worden: „[I]hre natürlichste, dem Plan Gottes entsprechende Beziehung ist die ‚Einheit der zwei‘, das heißt eine auf Beziehung angelegte ‚Einheit in der Zweierheit‘, die einen jeden die wechselseitige Beziehung zwischen den Personen als ein bereicherndes und sie mit Verantwortung ausstattendes Geschenk empfinden lässt“ (Brief an die Frauen 8).

<sup>14</sup> In Gen 2,18 heißt es: „Es ist nicht gut, dass der Mensch allein bleibt. Ich will ihm eine Hilfe machen, die ihm entspricht“. Einerseits schuf Gott die Frau, um die Einsamkeit des Adam aufzuheben, und andererseits hat Gott die Frau dem Prinzip Hilfe zugeordnet, die Papst Johannes Paul II. aber als eine gegenseitige lehrt (vgl. Brief an die Frauen 7).

*dignitatem*, in Erinnerung, wonach Mann und Frau nach Gottes Plan unterschiedliche Berufungen haben, die den Ausschluss von Frauen vom Weihenpriestertum als gottgewollt einsichtig machen.

Den Beitrag, „den die Frau für das Leben ganzer Gesellschaften und Nationen leistet“ (Brief an die Frauen 8) bezieht Papst Johannes Paul II. auf die „ethisch-soziale Dimension, die die menschlichen Beziehungen und die Werte des Geistes betrifft“ (Brief an die Frauen 9). Dass die Frau die Gesellschaft menschlicher und beziehungsreicher machen kann, beruht auf der oben eingeführten spezifischen Ausgestaltung des Menschlichen bei der Frau – es ist der „Genius der Frau“ (Brief an die Frauen 10). Ihm sollte in der Gesellschaft und in der Kirche mehr Raum eingeräumt werden, und er bedarf einer Anerkennung.

### Wahres Königtum resultiert aus dem (Liebes-)Dienst an Anderen.

Was der „Genius der Frau“ ist, zeigte Maria in hervorragender Weise, als sie sich in den Dienst Gottes stellte. Somit stellte sie sich auch in den Dienst an den Menschen. „Genius der Frau“ meint also den Liebesdienst an den Anderen. Papst Johannes Paul II. versäumt es nicht, darauf hinzuweisen, wie die Frau nach christlichem Verständnis im Unterschied zur Gender Mainstreaming-Strategie zu Herrschaft und Macht kommt: Maria erlangte Herrschaft, indem sie sich in den Dienst nehmen ließ. Dass Maria zu Herrschaft gelangt ist, belegt die Anrufung Mariens als „Königin des Himmels“ (Brief an die Frauen 10). Mit anderen Worten: Wahres Königtum resultiert aus dem (Liebes-)Dienst an Anderen; es ist nicht nötig, um Herrschaft zu kämpfen. Wenn nun die Frau wie Maria ihren Genius „besonders in ihrer Hingabe an die anderen im tagtäglichen Leben“ verwirklicht, so Papst Johannes Paul II., „begreift die Frau die tiefe Berufung ihres Lebens, sie, die vielleicht noch mehr als der Mann *den Menschen sieht*, weil sie ihn mit dem Herzen sieht.“ (Brief an die Frauen 12) Die Frau verfügt demnach in besonderem Maße über die Fähigkeit, die Welt menschlicher zu machen, und verwirklicht damit zugleich ihre Bestimmung als Ebenbild Gottes in spezifisch weiblicher Weise. Dieser besondere „Genius der Frau“ sollte in Kirche und Gesellschaft gebührend anerkannt werden; nicht zuletzt deswegen, weil er den Plan Gottes von der Schöpfung des Menschen in zwei sich unterscheidende und zugleich aufeinander bezogene Geschlechter verwirklicht, nach welchem jedes Geschlecht qua ontologischer Bestimmung eine bestimmte Funktion in Kirche und Gesellschaft hat. Auf diesem Weg würden die Würde

und der Genius der Frau überall dort an Geltung erlangen und die Gewalt und Unterdrückung könnten gemildert werden.

Das Schreiben der Glaubenskongregation *Über die Zusammenarbeit von Mann und Frau in der Kirche und Welt* hat dann im Jahr 2004 diese Lehre der komplementären Geschlechter gebündelt vorgelegt, nachdem in den 1990er Jahren die dekonstruktivistische Strömung in der Gender-Debatte an Aufwind genommen hatte.

## **5 Schreiben der Kongregation für die Glaubenslehre *Über die Zusammenarbeit von Mann und Frau in der Kirche und Welt* (2004)**

Das Schreiben der Glaubenskongregation *Über die Zusammenarbeit von Mann und Frau in der Kirche und Welt* vom 31. Juli 2004 antwortet vor allem auf die neuen Herausforderungen in der Geschlechterforschung, die seit den 1990er Jahren durch radikal-sozialkonstruktivistische oder dekonstruktivistische Ansätze von Mensch-Sein durch feministische Theoretikerinnen wie Judith Butler (vgl. Butler 1991) oder Luce Irigaray (vgl. Irigaray 1991) aufgetreten sind. Diese Ansätze schlugen vor, die Dyade *sex/gender* zu verabschieden und nur noch von *gender* zu sprechen, um die Ich-Identität der Geschlechter von den biologischen Vorgaben zu lösen. Denn beide Theoretikerinnen kritisierten eine Verdinglichung des Subjektbegriffs durch eine phallokratische Bestimmung der sexuellen Differenz, die zur Unterordnung der Frau führt oder andere Geschlechtsidentitäten ausklammert. In ihren Konstitutionstheorien von Ich-Identitätsbildung versuchten sie aufzudecken, dass Körperlichkeit immer schon mit symbolischen Konstruktionen und sozialen Normen verbunden ist, denen Männer und Frauen qua Geburt ausgesetzt sind. Diese sozialen Normen könnten nur aufgesprengt werden, wenn Geschlecht unabhängig von der körperlichen Differenz von Mann und Frau definiert werden würde.

Diese Infragestellung der körperlichen Geschlechterdifferenz ist für die Glaubenskongregation Anlass gewesen, eine Richtigstellung aus theologisch-anthropologischer Sicht zu publizieren und gleichzeitig auch die Strömung des Gleichheitsfeminismus zu kritisieren, der von einer grundsätzlichen Egalität der Geschlechter ausgeht, eine biologische Differenz ablehnt und für eine gesellschaftliche Gleichstellung kämpft (etwa Simone de Beauvoir). Diese Strömungen, insbesondere die dekonstruktivistischen Geschlechtertheorien, sind aus lehramtlicher Sicht nicht vereinbar mit einer biblisch begründeten Schöpfungsordnung, bei der die körperliche Ebene eine zentrale Rolle für die Geschlechterordnung spielt.

In Kontinuität zu den oben aufgeführten lehramtlichen Dokumenten wird in diesem Schreiben die Würde der Frau theologisch-anthropologisch mit der Würde des Personseins des gottebenbildlichen Menschen begründet (vgl. Kongregation für die Glaubenslehre 2004). Die Fähigkeit zur hingebungsvollen Liebe in einer Mann-Frau-Relation, die mit der Gottebenbildlichkeit des Menschen im Sinne einer Berufung zum Dasein für Andere in unmittelbarem Zusammenhang steht – da Gott die Liebe ist (1 Joh 4,8) –, ist Teil der Personwürde von Mann und Frau. Deren gleiche Personwürde zeigt sich auch in der „physischen, psychologischen und ontologischen Komplementarität, die eine auf Beziehung angelegte harmonische »Einheit in der Zweiheit« schafft“ (Kongregation für die Glaubenslehre 2004, Nr. 8).

### Eine leibliche Differenz zwischen Mann und Frau entsprechend der natürlichen Schöpfungsordnung

Die Lehre von der vorgegebenen unhintergehbaren, ewigen Differenz zwischen Mann und Frau, basiert entsprechend der natürlichen Schöpfungsordnung auf der leiblichen Differenz, die eine Differenz in der Persönlichkeit von Mann und Frau schafft (vgl. ebd.). Die Geschlechter sind demnach essentialistisch bestimmt und das Geschlechterverhältnis ist in Rekurs auf die Bibelexegese von Gen 1 und 2 in *Mulieris dignitatem* komplementär begründet, so dass die heilsgeschichtliche Aufgabe der Geschlechter darin besteht, die Unterschiede als Möglichkeit einer sich ergänzenden, harmonischen Zusammenarbeit zu betrachten:

*„Mann und Frau sind von Beginn der Schöpfung an unterschieden und bleiben es in alle Ewigkeit. In das Paschamysterium Christi eingefügt, erfahren sie ihre Verschiedenheit nicht mehr als Ursache von Uneinigkeit, die durch Leugnung oder Einebnung überwunden werden müsste, sondern als Möglichkeit zur Zusammenarbeit, die in der gegenseitigen Achtung der Verschiedenheit zu verwirklichen ist.“* (Kongregation für die Glaubenslehre 2004, Nr. 12)

### *Frauliche Werte für eine humanere Gesellschaft und ihre Berufung in der Kirche – „Genius der Frau“*

Die hier beschriebene physische Differenz ruft in der weiblichen Persönlichkeit ganz besondere Werte hervor, die der Humanisierung der Gesell-

schaft dienen. Durch die physische Fähigkeit, Leben zu schenken, ist die weibliche Persönlichkeit intuitiv durch Werte wie Fürsorglichkeit geprägt:

*„Trotz der Tatsache, dass eine gewisse Strömung des Feminismus Ansprüche »für sie selber« einfordert, bewahrt die Frau doch die tiefgründige Intuition, dass das Beste ihres Lebens darin besteht, sich für das Wohl des anderen einzusetzen, für sein Wachstum, für seinen Schutz.“* (Kongregation für die Glaubenslehre 2004, Nr. 13)

Die weibliche Persönlichkeitsprägung, Leben zu schenken, gilt, wie das Schreiben einräumt, auch für Frauen, die ihre Mutterschaft im Sinne einer geistlichen Mutterschaft als Jungfrau verwirklichen. Sie konkretisieren dieselben fürsorglichen, proexistenten Werte.

*„In dieser Perspektive wird die unersetzliche Rolle der Frau in allen Bereichen des familiären und gesellschaftlichen Lebens verständlich, bei denen es um die menschlichen Beziehungen und die Sorge um den anderen geht. Hier zeigt sich deutlich, was der Heilige Vater den Genius der Frau genannt hat.“* (Kongregation für die Glaubenslehre 2004, Nr. 13)

Das Schreiben unterstreicht, dass die Frau aufgrund der ontologischen Wezensbestimmung – ihres Genius – in besonderer Weise diese Werte personifiziert, auch wenn diese Werte rein menschliche Werte sind. Sie dienen der Humanisierung der Gesellschaft und verdienen gesellschaftliche Anerkennung und Wertschätzung.

Für die Berufung in der Kirche bedeutet diese schöpfungsintendierte Komplementarität der Geschlechter, dass es, wie Johannes Paul II. bereits darlegte, unterschiedliche Berufungswege gibt. Während die Männer zum Amtspriestertum berufen werden können und damit in spezieller Weise in der Christusnachfolge stehen, sind die Frauen durch die Gottesmutter Maria dazu berufen, „unersetzliche Vorbilder und Zeugen dafür zu sein, wie die Kirche als Braut mit Liebe auf die Liebe des Bräutigams antworten muss“ (Kongregation für die Glaubenslehre 2004, Nr. 16).

Da das Schreiben den Fokus auf die Komplementarität der Geschlechter legt und vor dem Hintergrund der Gender-Debatten verfasst wurde, die einen Konflikt zwischen den Geschlechterrollen evozieren, da sie Gleichberechtigung intendieren, erklärt es abschließend, wie die zwei Geschlechter ihren Weg in die Einheit und wechselseitige Anerkennung zurückfinden. Dafür ist ein Heilungsweg notwendig.

### *Notwendige Heilung der Beziehung von Mann und Frau*

Die Bestimmung und Aufgabe der zwei Geschlechter liegt darin, in jene harmonische Einheit zurückzufinden, die für Adam und Evas Relationalität vor dem Sündenfall konstitutiv gewesen war. Dem Sündenfall und der Sünde ist es zuzuschreiben, dass aus der ursprünglichen harmonischen Beziehungseinheit zwischen den zwei komplementär aufeinander bezogenen Personen eine potentielle Konfliktsituation entstanden ist, die bis heute der Heilung bedarf (vgl. Kongregation für die Glaubenslehre 2004, Nr. 8).

### **Mann und Frau haben nicht nur unterschiedliche Berufswege, sondern auch differierende Bekehrungswege.**

Für die Heilung und Harmonisierung der Beziehung von Mann und Frau muss die Logik der Sünde durchbrochen werden. Um von der Sünde geheilt zu werden, sollen sich Mann und Frau auf je eigene Weise zu Christus bekehren. Mann und Frau haben also nicht nur unterschiedliche Berufswege, sondern auch differierende Bekehrungswege, die im Endeffekt eine Umkehr zu Gott bedeuten. Sie beinhalten für Mann und Frau Folgendes:

*„So wird die Beziehung des Mannes zur Frau umgestaltet und die dreifache Begierde, von der der erste Johannesbrief spricht (vgl. 1 Joh 2,16), hat nicht mehr die Oberhand. Man muss das Zeugnis annehmen, das vom Leben der Frauen ausgeht und Werte offenbart, ohne die sich die Menschheit in Selbstgenügsamkeit, in Machträumen und im Drama der Gewalt einsperren würde. Auch die Frau muss sich bekehren lassen und die einzigartigen, in der Liebe zum anderen so wirksamen Werte anerkennen, deren Trägerin sie als Frau ist. In beiden Fällen handelt es sich um die Bekehrung des Menschen zu Gott, so dass sowohl der Mann als auch die Frau Gott in Wahrheit anerkennen als ihre »Hilfe«, als Schöpfer, der voll Erbarmen ist, als Erlöser, der »die Welt so sehr geliebt hat, dass er seinen einzigen Sohn hingab« (Joh 3,16).“ (Kongregation für die Glaubenslehre 2004, Nr. 17)*

Mit diesem Aufruf zur Umkehr endet das Schreiben und versucht auf diese Weise, wieder Frieden und Harmonie zwischen den Geschlechtern herzustellen.

## 6 Schlussbemerkung

Die Enzyklika *Pacem in terris* (1963) von Papst Johannes XXIII. stellte für die lehramtliche Begründung der Würde der Frau und ihre Stellung in Kirche und Gesellschaft einen Meilenstein dar. Dank seines Impulses, den kulturellen Wandel hinsichtlich der Würde der Frau als Zeichen der Zeit zu deuten, ist die Würde der Frau in allen aktuellen lehramtlichen Dokumenten amtlich bestätigt. Die Würde der Frau steht seit dem Konzil nicht mehr zur Disposition. Papst Johannes Paul II. hat die Würde der Frau mariologisch grundgelegt und die Verbindung zur bibeltheologischen Begründung der Personwürde auf der Basis der Gottebenbildlichkeit des Menschen (Gen 1, 27) aufgewiesen. In der Gottesmutter Maria bündelt sich nach Papst Johannes Paul II. der vollkommenste Ausdruck der Würde und Berufung der Frau in Kirche und Gesellschaft. Maria ist Archetyp und Vorbild für die Frau. So wie die menschliche Natur der Jungfrau Maria vervollkommnet wird durch die Bereitschaft, die übernatürliche Gnade zu empfangen, so kann auch die durch den Sündenfall korrumpierte Natur von Frauen in einem freien Akt der Zustimmung zur Gnade geheilt werden. So wie Maria die Erfüllung ihrer Berufung in selbstloser Hingabe findet, können auch Frauen ihre Berufung in der selbstlosen Hingabe zum Ausdruck bringen, sich selbst dabei finden und ihre Bestimmung als Ebenbilder Gottes erfüllen. Die spezifisch weibliche Begabung zur Einfühlsamkeit und Fürsorge gegenüber einer jeglichen Person, der „Genius der Frau“, trägt zur Humanisierung der Gesellschaft bei. Die möglichen Berufswege von Frauen in der Kirche sind ebenfalls durch Maria lesbar geworden. Maria gibt sowohl als Jungfrau als auch als Mutter zwei Paradigmen für Berufungen von Christinnen in der Kirche vor, nämlich die Berufung zur entweder sakramentalen Hochzeit mit einem Mann oder spirituellen Hochzeit als Braut Christi. Die Berufswege der Frauen unterscheiden sich von denen der Männer aufgrund der göttlichen Schöpfungsordnung und des ewigen Ratschlusses im Heilsplan Gottes. So gehört es zum Glaubensgut der Kirche, dass Frauen nicht *in persona Christi capitis* handeln können und vom Weiheamt ausgeschlossen sind. Dennoch sind die zwei sich unterscheidenden Geschlechter aufeinander verwiesen und ergänzen sich in ihrem spezifischen „Genius“ komplementär. Diese schöpfungstendierende Komplementarität trägt zur Bereicherung und Humanisierung im kirchlichen oder gesellschaftlichen Leben bei, wobei, wie die Päpste betont haben, gerade dem „weiblichen Genius“ mehr Raum eingeräumt und in Kirche und Gesellschaft Anerkennung geschenkt werden sollte. Auf diesem Wege könnte der Geschlechterkampf, der aus dem Sün-

denfall resultiert, harmonisiert und ein neues Zusammenleben möglich werden.

Wie nun deutlich geworden ist, haben die Päpste und Bischöfe im Anschluss an Papst Johannes XXIII. immer wieder auf die inhaltliche Entwicklung der Frauenbewegung seit den 1970er Jahren und deren Kritik am kirchlichen Frauenbild reagiert. Der Kern des Problems zwischen den Gleichheitsforderungen der Frauenbewegungen und dem kirchlichen Verständnis von der Würde der Frau und ihre Gleichwertigkeit mit dem Mann liegt darin, dass im kirchlichen Bereich der Zusammenhang von Würdegleichheit und Gleichberechtigung, der für die westliche Menschenrechtstradition typisch und notwendig ist, entkoppelt ist. Dies deswegen, weil die Geschlechteranthropologie, die das Lehramt lehrt, sich von modernen Geschlechteranthropologien unterscheidet und eine andere Verteilung der Geschlechterrollen in der Kirche begründet (vgl. Lüdecke 2010, 131).

### Das Lehramt bindet sich an den Plan Gottes, wie er in den Schöpfungsberichten offenbart ist.

Die Gleichheitsforderungen der Frauenbewegung, die rechtliche Gleichheit im Sinne des modernen Rechtsstaates einfordern, können vom Lehramt nicht berücksichtigt werden, weil diese nicht dem Plan Gottes für die Geschlechter entsprechen, wie ihn das Lehramt verbindlich auslegt. Dieser ist in den beiden Schöpfungsberichten offenbart. Das Lehramt bindet sich an diesen Plan Gottes sowie die gesamte Katholische Kirche sich an diesen zu binden hat. Dieser ewige Ratschluss Gottes sieht vor, dass Gott alle Menschen mit gleicher Personwürde ausgezeichnet hat, den Menschen aber unterschiedliche Geschlechtscharaktere verlieh, in denen sich diese gleiche Würde anders verwirklicht. Aus dieser Geschlechteranthropologie leitet sich rechtlich in der Ständeordnung der Kirche eine Geschlechterhierarchie ab. Sie ist legitim, weil sie gottgewollt ist.

Aus diesem Unterschied zwischen kirchlicher Lehre und modernen Gleichheitsforderungen resultiert aber, wie der Kirchenrechtler Norbert Lüdecke schon vor über zehn Jahren bemerkte, ein verschärftes innerkirchliches Akzeptanzproblem, wenn „in der Gesellschaft der Sinn für die kirchlich legitimierte Geschlechtertypologie und ihre rechtlichen Folgen verloren geht“ (Lüdecke 2010, 131). Angesichts des zunehmenden Rufes nach Gleichstellung in der Kirche im deutschsprachigen Raum, scheint dieses verschärfte Akzeptanzproblem eingetroffen zu sein. Vielleicht gibt es im kirchlichen Bereich weitere Möglichkeiten, das Laienapostolat der Frau-

en zu stärken. In diese Richtung geht der Erlass Papst Franziskus' *Spiritus Domini* vom 10. Januar 2021, der die Entwicklung seit dem II. Vatikanum klärt. Nun können getaufte Laien, die das entsprechende Alter und die Befähigung haben, mit „dem vorgeschriebenen liturgischen Ritus dauerhaft in die Dienste der Lektoren und Akolythen eingesetzt werden“ (*Spiritus Domini*). Dieses Motu proprio bedeutet keine Öffnung für Frauen zum niederen Weihedienst, sondern vermittelt vielmehr dem Laienapostolat der Frau eine neue Wertschätzung.

## Literatur

Anuth, Bernhard Sven (2017), Gottes Plan für Frau und Mann. Beobachtungen zur lehramtlichen Geschlechteranthropologie, in: Eckholt, Margit (Hg.), Gender studieren. Lernprozess für Theologie und Kirche, Ostfildern, 171–188.

Anuth, Bernhard Sven (2020), Möglichkeit und Konsequenzen eines sakramentalen Frauendiakonats. Kanonistische Perspektiven, in: ders. / Dennemarck, Bernhard / Ihli, Stefan (Hg.), „Von Barmherzigkeit und Recht will ich singen“. Festschrift für Andreas Weiss, Regensburg, 41–70.

*Apostolicam actuositatem* (AA). Dekret über das Laienapostolat (1965). [https://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_decree\\_1965\\_1118\\_apostolicam-actuositatem\\_ge.html](https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_1965_1118_apostolicam-actuositatem_ge.html) [11.03.2022].

Bericht der Vierten Weltfrauenkonferenz in Beijing 1995. [https://www.un.org/Depts/german/conf/beijing/beij\\_bericht.html](https://www.un.org/Depts/german/conf/beijing/beij_bericht.html) [25.07.2021].

BMFSFJ – Bundesministerium für Familie, Senioren, Frauen und Jugend, Informationsbroschüre zum Gender Mainstreaming. <https://www.bmfsfj.de/bmfsfj/themen/gleichstellung> [04.04.2022].

Butler, Judith (1991), Das Unbehagen der Geschlechter, Frankfurt a. M.

Eckholt, Margit u. a. (Hg.) (2018), Frauen in kirchlichen Ämtern. Reformbewegung in der Ökumene, Freiburg i. Br./Basel/Wien.

Faber, Eva-Maria (2005), Tätige Teilnahme in Liturgie und Kirche. Die Wiederentdeckung der ganzen Kirche in der vorkonziliaren Theologie und auf dem II. Vatikanischen Konzil, in: Belok, Manfred / Kropač, Ulrich (Hg.), Volk Gottes im Aufbruch. 40 Jahre II. Vatikanisches Konzil, Zürich, 43–73.

Florin, Christiane (2017), Weiberaufstand. Warum Frauen in der katholischen Kirche mehr Macht brauchen, München 2017.

*Gaudium et spes* (GS). Pastorale Konstitution über die Kirche in der Welt von heute (1965). [https://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_const\\_19651207\\_gaudium-et-spes\\_ge.html](https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_ge.html) [11.03.2022].

Hünemann, Peter (1994), Schwerwiegende Bedenken. Eine Analyse des Apostolischen Schreibens „*Ordinatio Sacerdotalis*“, in: Herder Korrespondenz 48, 406–410.

Hünemann, Peter (2004), Theologischer Kommentar zur dogmatischen Konstitution über die Kirche *Lumen gentium*, in: Herders Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil. Bd. 2, Freiburg i. Br./Basel/Wien, 263–582.

Irigaray, Luce (1991), Ethik der sexuellen Differenz, Frankfurt a. M.

Kongregation für die Glaubenslehre (1977), *Inter insigniores*. Erklärung zur Frage der Zulassung der Frauen zum Priesteramt, 15. Oktober 1976. [https://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_19761015\\_inter-insigniores\\_ge.html](https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19761015_inter-insigniores_ge.html) [08.03.2022].

Kongregation für die Glaubenslehre (1995), *Responsio ad propositum dubium circa doctrinam in Epist. Ap. „Ordinatio Sacerdotalis“ traditam*, 28. Oktober 1995. [https://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_19951028\\_dubium-ordinatio-sac\\_lt.html](https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19951028_dubium-ordinatio-sac_lt.html) [08.03.2022].

Kongregation für die Glaubenslehre (2004), Schreiben an die Bischöfe der Katholischen Kirche über die Zusammenarbeit von Mann und Frau in der Kirche und in der Welt, 31. Mai 2004. [https://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_20040731\\_collaboration\\_ge.html](https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20040731_collaboration_ge.html) [08.03.2022].

Ladaria, Luis F. (2018a), Frauenordination: Das klare Wort von Johannes Paul II. gilt, Die Tagespost, 30. Mai 2018. <https://www.die-tagespost.de/kirche/aktuell/frauenordination-das-klare-wort-von-johannes-paul-ii-gilt-art-189162> [15.03.2022].

Ladaria, Luis F. (2018b), Zu einigen Zweifeln über den definitiven Charakter der Lehre von *Ordinatio sacerdotalis*. [https://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/ladaria-ferrer/documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_20180529\\_caratteredefinitivo-ordinatio-sacerdotalis\\_ge.html](https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/ladaria-ferrer/documents/rc_con_cfaith_doc_20180529_caratteredefinitivo-ordinatio-sacerdotalis_ge.html) [25.07.2021].

Langemeyer, Georg (1995), Theologische Anthropologie, in: Wolfgang Beinert (Hg.), Glaubenszugänge. Lehrbuch der Katholischen Dogmatik. Bd. 1, Paderborn u. a., 499–622.

Lüdecke, Norbert (2010), Die Ehe im Plane Gottes und seiner Kirche. Geschlechterverhältnis, Ehe und Ekklesiologie in kanonistischer Sicht, in: Heininger, Bernhard (Hg.), Ehe als Ernstfall der Geschlechterdifferenz. Herausforderungen für Frau und Mann in kulturellen Symbolsystemen, Berlin u. a., 115–137.

*Lumen gentium* (LG). Dogmatische Konstitution über die Kirche (1964). [https://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_const\\_19641121\\_lumen-gentium\\_ge.html](https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_ge.html) [11.03.2011]

Osnabrücker Thesen (2017). Frauen in kirchlichen Ämtern – Reformbewegung in der Ökumene. Ökumenischer Kongress, 6.–9. Dezember 2017 in Osnabrück. <https://www.zdk.de/veroeffentlichungen/reden-und-beitraege/detail/OSNABRUECKER-THESEN-402x/> [25.07.2021].

Papst Benedikt XVI. (2005), Interview am polnischen Fernsehen, 16. Oktober 2005. [https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/de/speeches/2005/october/documents/hf\\_ben\\_xvi\\_spe\\_20051016\\_polish-television.html](https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/de/speeches/2005/october/documents/hf_ben_xvi_spe_20051016_polish-television.html) [08.03.2022].

Papst Franziskus (2013), Pressekonferenz des Heiligen Vaters auf dem Rückflug aus Brasilien, 28. Juli 2013. [https://www.vatican.va/content/francesco/de/speeches/2013/july/documents/papa-francesco\\_20130728\\_gmg-conferenza-stampa.html](https://www.vatican.va/content/francesco/de/speeches/2013/july/documents/papa-francesco_20130728_gmg-conferenza-stampa.html) [11.03.2022]

Papst Franziskus (2013), Apostolisches Schreiben *Evangelii gaudium* über die Verkündigung des Evangeliums in der Welt von heute. [https://www.vatican.va/content/francesco/de/apost\\_exhortations/documents/papa-francesco\\_esortazione-ap\\_20131124\\_evangelii-gaudium.html](https://www.vatican.va/content/francesco/de/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html) [08.03.2022].

Papst Franziskus (2015), Ansprache an die Teilnehmer der Vollversammlung des Päpstlichen Rates für Kultur, 7. Februar 2015. [https://www.vatican.va/content/francesco/de/speeches/2015/february/documents/papa-francesco\\_20150207\\_pontificio-consiglio-cultura.html](https://www.vatican.va/content/francesco/de/speeches/2015/february/documents/papa-francesco_20150207_pontificio-consiglio-cultura.html) [08.03.2022].

Papst Franziskus (2021), Apostolischer Brief „*Motu proprio*“, *Spiritus Domini*, quibus canonis 230 § 1 Codicis Iuris Canonici normae de aditu personarum feminini sexus ad institutum ministerium Lectoratus et Acolythatus mutantur, 10. Januar 2021. [https://www.vatican.va/content/francesco/la/motu\\_proprio/documents/papa-francesco-motu-proprio-20210110\\_spiritus-domini.html](https://www.vatican.va/content/francesco/la/motu_proprio/documents/papa-francesco-motu-proprio-20210110_spiritus-domini.html) [29.07.2021].

Papst Franziskus (2021), Apostolische Konstitution *Pascite Gregem Dei*. Mit der das Buch VI des Codex des kanonischen Rechtes erneuert wird, 23. Mai 2021. [https://www.vatican.va/content/francesco/de/apost\\_constitutions/documents/papa-francesco\\_costituzione-ap\\_20210523\\_pascite-gregem-dei.html](https://www.vatican.va/content/francesco/de/apost_constitutions/documents/papa-francesco_costituzione-ap_20210523_pascite-gregem-dei.html) [27.07.2021].

Papst Johannes Paul II. (1981), Apostolisches Schreiben *Familiaris consortio*. [https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/de/apost\\_exhortations/documents/hf\\_jp-ii\\_exh\\_19811122\\_familiaris-consortio.html](https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/de/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_19811122_familiaris-consortio.html) [08.03.2022].

Papst Johannes Paul II. (1988), Apostolisches Schreiben *Mulieris dignitatem* (MD) über die Würde und Berufung der Frau anlässlich des marianischen Jahres. [https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/de/apost\\_letters/1988/documents/hf\\_jp-ii\\_apl\\_19880815\\_mulieris-dignitatem.html](https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/de/apost_letters/1988/documents/hf_jp-ii_apl_19880815_mulieris-dignitatem.html) [11.03.2022].

Papst Johannes Paul II. (1988), Nachsynodales Schreiben *Christifidelis laici* über die Berufung und Sendung der Laien in Kirche und Welt. [https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/de/apost\\_exhortations/documents/hf\\_jp-ii\\_exh\\_30121988\\_christifidelis-laici.html](https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/de/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_30121988_christifidelis-laici.html) [08.03.2022].

Papst Johannes Paul II. (1994), Apostolisches Schreiben *Ordinatio sacerdotalis* (OS) an die Bischöfe der katholischen Kirche über die nur Männern vorbehaltene Priesterweihe. [https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/de/apost\\_letters/1994/documents/hf\\_jp-ii\\_apl\\_19940522\\_ordinatio-sacerdotalis.html](https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/de/apost_letters/1994/documents/hf_jp-ii_apl_19940522_ordinatio-sacerdotalis.html) [08.03.2022].

Papst Johannes Paul II. (1995), Brief an die Frauen. [https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/de/letters/1995/documents/hf\\_jp-ii\\_let\\_29061995\\_women.html](https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/de/letters/1995/documents/hf_jp-ii_let_29061995_women.html) [08.03.2022].

Papst Johannes XXIII. (1963), Enzyklika *Pacem in terris*. [https://www.vatican.va/content/john-xxiii/de/encyclicals/documents/hf\\_j-xxiii\\_enc\\_11041963\\_pacem.html](https://www.vatican.va/content/john-xxiii/de/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_11041963_pacem.html) [08.03.2022].

Papst Paul VI. (1965), Botschaft des Konzils an die Frauen, 8. Dezember 1965, AAS 58 (1966), 13–14. <https://www.vatican.va/content/paul-vi/de/speeches/1965.index.html> [04.04.2022].

Wohlmuth, Josef (1997), Darstellung und Beurteilung der wichtigsten Inhalte und der Argumentationsstruktur der beiden Dokumente „*Ordinatio sacerdotalis*“ (1994) und „*Inter insigniores*“ (1976), in: Dassmann, Ernst u. a., Projekttag Frauenordination, Alfter (Kleine Bonner Theologische Reihe), 1–19.

Call for Papers – LIMINA 7:1 (Frühjahr 2024)

# Klingende Welten

Potentiale und Wirkweisen von Klang und Musik



Inwieweit beeinflussen Klänge und Musik das Selbst- und Welterleben? Ist Musik wirklich die Sprache, die alle verstehen? Eignet sie sich als Verständigungs- oder gar Versöhnungsmedium in globalen Kontexten? Inwiefern können auditive und musikalische Erlebnisse Transzendenz eröffnen oder vermitteln? Welchen Erkenntnisgewinn versprechen aktuelle Musik- und Klangforschungen in philosophischer, theologischer, kultur- und kunstwissenschaftlicher Hinsicht?

Die Ausgabe 7:1 (Frühjahr 2024) der Zeitschrift **LIMINA – Grazer theologische Perspektiven** widmet sich entlang dieser Fragen den Potentialen und Wirkweisen von Klängen, Rhythmen und Musik.

Musik beansprucht und moduliert die Stofflichkeit der Welt und die Leiblichkeit des Menschen, zugleich aber auch seine seelischen, geistigen und emotionalen Potentiale. Darüber hinaus bestimmt und verändert sie zeitliche und rhythmische Ordnungen.

Es gibt mittlerweile zahlreiche – auch neurobiologische – Untersuchungen des menschlichen Hörvermögens, der physiologischen Grundlagen des Musikerlebens und des Einflusses von Klang auf das menschliche Verhalten. Demnach erweist sich Musik als Stimulans emotionaler Stimmungen, unterschiedlicher Erinnerungsprozesse, verborgener Handlungsimpulse sowie sozialer Interaktionen. Viele dieser Forschungen erhärten die Vermutung, dass sich Klangerlebnisse, Musik-Hören und mehr noch das aktive Singen und Musizieren in eminenter Weise auf die Bildungsfähigkeit, auf die Gesundheit und auf die soziale wie spirituelle Vitalität von Menschen auswirken.

Gesang und Musik integrieren, verdichten und überschreiten kommunikative sowie sprachliche Ausdrucksmöglichkeiten und erschließen auf diese Weise neue Formen menschlichen Selbstaustauschs. Auch für die Pflege kollektiver

Erinnerungen und Bewusstseinsgehalte sowie religiöser Traditionen scheinen sie unerlässlich zu sein.

Besondere Bedeutung kommt in der Rezeption von Musik und Klang der Sinnlichkeit zu. Zum einen stehen die unterschiedlichen Formen des Hörens dabei im Mittelpunkt. Zum anderen spielen aber auch körperliche Resonanzen und Vibrationen eine entscheidende Rolle bei der akustisch geprägten Welterfahrung. Auch synästhetische Phänomene, besonders zwischen Gehör-, Gesichts- und Tastsinn, zeichnen das Wahrnehmen und Erfassen klingender und tönender Wirklichkeiten aus. Nicht zuletzt reagieren Menschen auf Musik mit eigener Bewegung und mit Tanz.

In religiöser Hinsicht bilden das Hören sowie das Singen und Musizieren wesentliche Gestalten der Bezugnahme auf göttliche Wirklichkeit bzw. auf Transzendenz. „Der Glaube kommt vom Hören“ (vgl. Dtn 6,4; Röm 10,17) lautet ein zentraler Orientierungspunkt biblischer Religiosität. Und die Antwort auf den im Hören und in zwischenmenschlicher Praxis anverwandelten Glauben gestaltet sich nicht zuletzt in Klängen, Rhythmen und Riten, mit Gesang, Musik und Tanz. „Zu hören, wie sich die menschliche Stimme im Gesang erhebt“, ist nach Salman Rushdie eines jener Ereignisse, „bei denen die Riegel des Universums aufbrechen und uns einen kurzen Blick auf das Verborgene schenken; auf einen Zipfel des Unnennbaren.“

Die Vermittlung und Tradierung von Offenbarung im religiösen Sinn gewinnen ihre Effektivität nicht allein in der Konservierung und kognitiven Rezeption kanonischer Texte oder Traditionsgehalte, sondern in klingenden Akten des Rezitierens, des Kantillierens sowie der rhythmisierenden und musikalischen Aufführung, vornehmlich in gottesdienstlichen Kontexten. So hat beispielsweise eine Vielzahl religiöser Texte immer wieder Anlass zu musikalischer Auseinandersetzung und zu Neuvertonungen gegeben. Dadurch wurden bislang unbekannte Deutungen und Verständnisweisen hervorgebracht, die ihrerseits religiöse Praxis mitgeformt und bereichert haben.

Entlang dieser Befunde rufen wir dazu auf, aktuelle und noch nicht publizierte Beiträge für [LIMINA 7:1](#) einzureichen. Die Beiträge können sowohl in deutscher als auch in englischer Sprache verfasst werden und sollen vornehmlich auf folgende Fragenkomplexe Bezug nehmen; selbstverständlich sind auch interdisziplinär angelegte sowie methodisch unkonventionelle Beiträge willkommen.

- Sinnliche Erfahrung im Wechselspiel von Tönen und Hören
- Synästhesien und die Leiblichkeit des Menschen
- Anthropologische Dimensionen des Singens und Musizierens
- Theologische Dimensionen von Glauben, Hören und Musik

- Phänomenologische Zugänge zu Klängen, Rhythmen und Musik
- Hören als spezifischer Weltzugang und Aufschluss von Transzendenz
- Rezeptionsästhetische Zugänge zu Klang und Musik
- Rhythmen und Klänge als unterschätzte Katalysatoren von Lebensenergie, körperlichen Prozessen, Erfahrung, Phantasie und Glaubensformen
- Ethnomusikologische Befunde und Erkenntnisse über Welt- und Glaubens-Zugänge durch konkrete musikalische Praktiken in säkularen und religiösen Kontexten
- Musiksoziologische Fragestellungen im Kontext aktueller gesellschaftlicher Entwicklungen und neuer politischer oder religiöser Bewegungen
- Religionswissenschaftliche und theologische Beiträge über Zusammenhänge zwischen Musik und Transzendenz, Musik und Spiritualität
- Theologische Aspekte von Musik und Musik-Erleben
- Das gehörte und das verlautete Wort – philosophische und theologische Zugänge zur auditiven Medialität von Sprache und Welt in musikalisch-performativer Praxis
- Klang-Gestalten von Schöpfung, Offenbarung und Erlösung im Kontext gottesdienstlicher bzw. ritueller religiöser Praxis und Ästhetik

Wenn Sie einen aktuellen und innovativen wissenschaftlichen Beitrag zu diesem Schwerpunktthema in der Zeitschrift **LIMINA – Grazer theologische Perspektiven** publizieren möchten, dann senden Sie bitte ein **Konzept Ihres Beitrags** (max. 4000 Zeichen) an: [redaktion\(at\)limina-graz.eu](mailto:redaktion@limina-graz.eu)

Der vollständige Beitrag sollte nicht mehr als 40.000 Zeichen umfassen. Informationen zur Zeitschrift, zum Peer-Review-Verfahren und zu den Publikationsrichtlinien finden Sie auf: <http://unipub.uni-graz.at/limina>

Einsendeschluss für Beitragskonzepte:	<b>31. 1. 2023</b>
Entscheidung über die Annahme der Beiträge:	<b>15. 2. 2023</b>
Einsendeschluss für die ausgearbeiteten Beiträge:	<b>30. 9. 2023</b>
Erscheinungstermin:	<b>Frühjahr 2024</b>

Die Schriftleitung:  
*Ao. Univ.-Prof. Dr. Peter Ebenbauer*  
*Institut für Systematische Theologie und Liturgiewissenschaft*  
*Katholisch-Theologische Fakultät der Universität Graz*  
*Heinrichstraße 78, 8010 Graz*

Call for Papers – LIMINA 7:1 (Spring 2024)

# Resonating worlds

The possibilities and effects of sound and music



What role do sound and music play in how we perceive and experience the self and the world at large? Is music really a universal language that unites all? Can music be a medium of global communication, or even reconciliation? How can auditory and musical experiences open up and transmit transcendence? What insights can music and sound research offer for philosophy, theology, culture and cultural science?

The new issue (7:1, spring 2024) of [LIMINA – Theological perspectives from Graz](#) sets out to explore these questions and discover the possibilities and effects of sound, rhythm and music.

Music not only grasps and alters the materiality of the world and the human body, it touches the human soul, mind and emotion. It also shapes and changes temporal and rhythmical experiences.

The human faculties of hearing, the physiology of experiencing music and the effect of sound on human behaviour have been extensively researched by scientists. Numerous studies show that music acts as a stimulant affecting mood, memory, subconscious behavioural triggers and social interactions. A growing body of evidence also suggests that sound and music – if experienced passively, but even more so when engaged with actively through singing and playing – have a notable impact on learning, health, and social as well as spiritual vitality. Song and music integrate, amplify and cross different dimensions of communication and language, thus creating new possibilities and forms of self-expression. They also hold vital potential for the preservation of collective memories, cultural consciousness and religious traditions.

Translation:  
Dagmar Astleitner MA  
PRISM Translations, London

Music and sound not only affect the senses, the human senses are a prerequisite for their reception. Beyond different forms of hearing, the acoustic world is also experienced through vibrations and resonances within the body. Other forms of perceiving and understanding auditory realities include synaesthetic phenomena activating and linking aural, facial and tactile senses. Music has the ability to literally move people, to inspire movement and dance.

Within the context of religion, listening, singing and making music are fundamental forms of communicating the divine and accessing transcendence. “Faith comes from hearing” (cf. Deuteronomy 6,4; Romans 10,17) is a foundational biblical principle. Faith that is passed on in interpersonal exchanges and received through listening is also expressed in sounds, rhythms and rites through music, song and dance. According to Salman Rushdie “hearing the human voice lifted in song” is one of those occasions “when the bolts of the universe fly open and we are given a glimpse of what is hidden; an eff of the ineffable”.

Revelation in a religious sense is communicated and disseminated through the preservation and cognitive reception of canonical scripture and traditions. What complements these strategies for a deeper understanding are resonating acts of recitation and cantillation, of rhythmic and musical expressions, which form an integral part of church services. It is this meaningful impact of music that has inspired and continues to inspire musical (re)interpretations of religious texts. It holds the key to unlock new perspectives and explanations that inform and enrich religious practices.

Thus, it is music and sound that also inspire [LIMINA 7:1](#) and we encourage you to submit yet unpublished articles, in German or English, that address the following questions in particular. We also always welcome interdisciplinary perspectives and innovative methodologies.

- Sensual experiences created at the intersection of sound and hearing
- Synaesthesia and corporeality
- Anthropological dimensions of song and music
- Theological dimensions of faith, hearing and music
- Phenomenological approaches to sound, rhythm and music
- Hearing as a form of understanding the world and accessing transcendence
- Aesthetic receptions of sound and music

- Rhythm and sound and their untapped catalytic impact on vitality, bodily processes, experiences, imagination and faith
- Ethno-musicological insights into approaches to faith and world views through musical practices in secular and religious contexts
- Sociology of music and its perspective on current social developments and new political and religious movements
- Relationships between music and transcendence, music and spirituality from a theological perspective
- Theological aspects of music and experiencing music
- The spoken and heard word – philosophical and theological perspectives on the auditory mediality of language and the world as expressed in musical-performative practices
- Translating creation, revelation and salvation into sound, practical and aesthetic implications for church services and religious rituals

If you are interested in contributing to this discussion in [LIMINA – Theological perspectives from Graz](#), please submit your outline (max. 4,000 characters) to: [redaktion\(at\)limina-graz.eu](mailto:redaktion(at)limina-graz.eu).

The final article should not exceed 40,000 characters. For more information about the journal, the peer review process and publication guidelines please visit: <http://unipub.uni-graz.at/limina>.

Deadline for outline submission:	<b>Jan. 31, 2023</b>
Approval of submissions:	<b>Feb. 15, 2023</b>
Deadline for article submission:	<b>Sept. 30, 2023</b>
Publication:	<b>Spring 2024</b>

Editorship:

*Ao. Univ.-Prof. Dr. Peter Ebenbauer  
Institute for Systematic Theology and Liturgical Studies  
Catholic Theological Faculty at the University of Graz  
Heinrichstrasse 78, 8010 Graz, Austria*

**LIMINA - Grazer theologische Perspektiven**

Ausgabe 2022 | 5:1

**DIE DESINFIZIERTE GESELLSCHAFT**

Zwischen Schutz des Sozialen und Entsozialisierung in (post)pandemischen Zeiten

**Medieninhaber**

Universität Graz  
Universitätsplatz 3  
8010 Graz  
Austria  
Telefon: +43 (0) 316 380-0  
Fax: +43 (0) 316 380-9030  
E-Mail: info@uni-graz.at

**Herausgeber**

Peter Ebenbauer  
Institut für Systematische Theologie  
und Liturgiewissenschaft  
Universität Graz  
Heinrichstraße 78  
8010 Graz

**Herausgeberinnen dieser Ausgabe**

Isabella Guanzini  
Ingrid Hable  
Andrea Taschl-Erber

**Redaktion**

Ingrid Hable  
Saskia Löser  
Institut für Systematische Theologie  
und Liturgiewissenschaft  
Universität Graz  
Heinrichstraße 78  
8010 Graz

**Editorial Board**

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

**Übersetzungen**

Dagmar Astleitner, PRISM Translations  
Moritz Windegger

**Editorial design**

Rainer Pammer, *cubaliebtdich.at*

**Herstellungsort**

Graz

**Aufsichtsbehörde der Universität Graz**

Bundesministerium für Bildung,  
Wissenschaft und Forschung

**Umsatzsteuer-Identifikationsnummer (UID)  
der Universität Graz**

ATU 57511277



© 2022

ISSN 2617-1953

**Unterstützt durch:**

UNIVERSITÄT GRAZ  
UNIVERSITY OF GRAZ



KATHOLISCHE  
KIRCHE STEIERMARK

Ressort Bildung, Kunst & Kultur

