

Dritter Teil | Neuakzentuierung der Perspektiven

Die Analyse verschiedenster jüdischer Perspektiven zeigt, dass eine große Spannweite in den religiösen und säkularen Deutungen des Landes Israel sowie in deren Bezug zum Staat Israel existiert. Diese Arbeit, die im Rahmen des jüdisch-katholischen Dialoges aus katholisch theologischer Sichtweise geschrieben wird, hat das Ziel, mögliche heutige theologische Positionierungen zum theologischen Konzept *Land Israel* für die katholische Kirche zu erarbeiten. Nachdem im ersten Schritt ausführlich die Rahmenbedingungen des jüdisch-katholischen Dialoges, der gegenwärtige Forschungsstand in der katholisch-theologischen Fachliteratur und ausgewählte Herausforderungen erarbeitet wurden, fokussiert sich die Arbeit im zweiten Teil auf die große Spannweite an jüdischen Perspektiven auf das Land. Dabei wurden gezielt sowohl wichtige Dokumente verschiedenster jüdischer Denominationen, die sich mit dem Land beschäftigen, als auch wichtige Stimmen aus dem 20. und 21. Jahrhundert analysiert. Bewusst wurden dafür sehr unterschiedliche Deutungen und zum Teil auch kritische Standpunkte herangezogen, wobei diese Auswahl stets mit dem Bewusstsein für Limitationen, Einschränkungen sowie bestehende Subjektivität geschieht und keineswegs eine vollständige Analyse sämtlicher Deutungen des Landes bieten kann.

Im Anschluss an die Ergebnisse aus *Teil II* kann die besondere Bedeutung und gleichzeitige Herausforderung des Konzeptes »Land« auch für den jüdisch-katholischen Dialog konstatiert werden. Anhand der verschiedenen Deutungen des Landes erweist sich die Notwendigkeit, das Land als Konzept selbst genau zu analysieren und die Dichte an verschiedensten Perspektiven mit Hilfe neuer Reflexionsbausteine zu erweitern. Als Ausgangspunkt bietet sich dafür die kulturwissenschaftliche Wende zum Raum (*spatial turn*) aufgrund der räumlichen Disposition des Konzeptes »Land« an: Raum ist darin nicht nur Gegenstand der Analyse, sondern wird selbst zu einem Analysekonzept.¹ Die Diskussion verschiedener sozial- und kulturwissenschaftlicher Raumtheorien ermöglicht einen neuen Blickwinkel auf die Vielschichtigkeit des Konzeptes »Land« (Kapitel 7). Die unterschiedlichen Zuschreibungen zur Bedeutung des Landes aus jüdischer (Teil II), muslimischer und

1 Vgl. Bachmann-Medick, *Cultural Turns*, 26.

christlich-palästinensischer (Kapitel 3.2) sowie auch weltweiter muslimischer und christlicher Perspektive und innerhalb der jeweiligen (Religions-)Gemeinschaften sind äußerst different und widersprüchlich. Somit stellt sich in weiterer Folge die Frage, wie viel Ambiguität das Konzept *Land* als solches aushält. Daher wird in einem nächsten Schritt die ANT als weiterer Reflexionsansatz eingeführt (Kapitel 8), anhand derer Verknüpfungen zwischen Deutungen nachgezeichnet werden können und somit das Konzept *Land* selbst als ein Akteur-Netzwerk bzw. abgekürzt das Land selbst als Akteur beschreibbar gemacht wird. Denn gerade für die katholische Theologie, aber auch für die christliche Theologie im Allgemeinen stellen sich in Bezug auf das Land die Fragen, wie hier mit den Ambiguitäten im Konzept *Land* selbst umgegangen werden kann und wie ein theologisch-begründeter, religiös qualifizierter Zugang zum Land² wiedergefunden werden kann, der lange Zeit durch ein spiritualisiertes Raumkonzept³ geprägt war.

2 Zu einer katholischen »Theologie des Landes« siehe Teil IV.

3 Vgl. hierzu beispielsweise Ansorge, Das christliche Konzept, 146–150.

7. Spatial turn: eine erneute Hinwendung zum Raum

7.1 Raum als Paradigma

7.1.1 Theoretische Einführung

Von einer Renaissance des Raumbegriffes, von Raum als neuem Paradigma¹, könne in der sozial- und kulturwissenschaftlichen Literatur ab den 1980er Jahren gesprochen werden. Der »Raum« wurde zu einer neuen Wahrnehmungs- und Analyseinheit sowie zu einem eigenständigen theoretischen Konzept.² So deklariert beispielsweise Latour in seinem Aufsatz »From Realpolitik to Dingpolitik«³: »In other words, space has replaced time as the main ordering principle.«⁴ Dies bedeute jedoch nicht, dass davor Raum keine Bedeutung innehatte: »Gemeint ist vielmehr, dass es sich bei *Raum* um eine zumeist nur implizit verwendete Kategorie handelt, die nur selten eigens thematisiert wird, in vielen Diskursen aber durchaus ein subkutanes Dasein fristet.«⁵ Insbesondere in den deutschsprachigen Sozialwissenschaften wird

- 1 Unter »Paradigma« wird hier ein allgemeiner Paradigmenbegriff verstanden, der seinen Ausgangspunkt im weiten Paradigmenbegriff von Thomas S. Kuhn hat. Kuhn führte mit *The Structure of Scientific Revolutions* (Kuhn, Thomas S., *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen*, Frankfurt a.M. 24 2014.) den Terminus innerhalb der Wissenschaftsphilosophie ein. Unter »Paradigma« kann »eine grundsätzliche Orientierung gemeint [sein, J.F.], die sich einer gewissen allg. Anerkennung erfreut und die in verschiedenen konkreten Anwendungsfällen zum Ausdruck kommt.« Hoyningen-Huene, Paul, *Paradigma/Paradigmenwechsel*, in: Reinalter, Helmut/Brenner, Peter J. (Hg.), *Lexikon der Geisteswissenschaft. Sachbegriffe – Disziplinen – Personen*, Wien/Köln/Weimar 2011, 602–609, hier: 606. <https://doi.org/10.7767/boehl.a.u.9783205790099.602>.
- 2 Vgl. Bachmann-Medick, *Cultural Turns*, 285–287.
- 3 Latour, Bruno, *From Realpolitik to Dingpolitik or. How to Make Things Public*, in: Latour, Bruno/Weibel, Peter (Hg.), *Making Things Public. Atmosphere of Democracy*, Karlsruhe/Cambridge 2005, 14–41.
- 4 Ebd., 40.
- 5 Schroer, Markus, »Bringing space back in« – Zur Relevanz des Raums als soziologischer Kategorie, in: Döring, Jörg/Thielmann, Tristan (Hg.), *Spatial Turn. Das Raumparadigma in den Kultur- und Sozialwissenschaften*, Bielefeld 2009, 125–148, hier: 126 (H.i.O.). <https://doi.org/10.1515/9783839406830-005>.

im 20. Jahrhundert eine Ablehnung gegenüber der Raumthematik formuliert: einerseits aufgrund der Ideologisierung im Nationalsozialismus und der damit einhergehenden negativen Konnotation des Raumbegriffs sowie der Geopolitik in den folgenden Jahrzehnten, andererseits in Folge der institutionellen Arbeitsteilung und damit alleinigen Behandlung des Raumkonzeptes in der Geographie.⁶

Diese disziplinenübergreifende Hinwendung zum »Raum« sowie der Raumperspektive wird heute als *spatial turn* gekennzeichnet.⁷ Die Kulturwissenschaftlerin Doris Bachmann-Medick definiert in ihrer Einführung zu den Neuorientierungen in den Kulturwissenschaften einen *turn* folgendermaßen:

Von einem *turn* kann man erst sprechen, wenn der neue Forschungsfokus von der Gegenstandsebene neuartiger Untersuchungsfelder auf die Ebene von Analysekatégorien und Konzepten »umschlägt«, wenn er also nicht mehr nur neue Erkenntnisobjekte ausweist, sondern selbst zum Erkenntnismittel und –medium wird.⁸

In seiner Wortgeschichte kann der Begriff *spatial turn* auf das Hauptwerk des US-amerikanischen Humangeografen Edward Soja »Postmodern Geographies«⁹ aus dem Jahr 1989 zurückgeführt werden. Soja kennzeichnet darin eine räumliche Wende im Denken von Michel Foucault – beispielsweise in dessen Text »Von anderen Räumen«¹⁰, in welchem Foucault seinen Heterotopiebegriff erläutert. Größere Bedeutung für die weitere Entwicklung hat die Rezeption des Raumbegriffes des marxistischen Sozialphilosophen Henri Lefebvre (1901–1991) in dessen Werk »La production de l'espace«¹¹ von 1974. Die Arbeit blieb zuerst wenig beachtet; erst nach der englischen Übersetzung¹² sowie der Rezeption durch Soja fand es weitere Aufmerksamkeit.¹³ Stephan Günzel konstatiert diese Entdeckung des neuen Raumdenkens bei Lefebvre durch die postmoderne Humangeographie als »Initialzündung für den

6 Vgl. ebd., 125.

7 Vgl. Bachmann-Medick, Cultural Turns, 292.

8 Ebd., 26 (H.i.O.).

9 Soja, Edward W., Postmodern Geographies. The Reassertion of Space in Critical Social Theory, London/New York 1995.

10 Foucault, Michel, Von anderen Räumen (1967), in: Dünne, Jörg/Günzel, Stephan (Hg.), Raumtheorie. Grundlagentexte aus Philosophie und Kulturwissenschaften, Frankfurt a.M. 2006, 317–329.

11 Lefebvre, Henri, La production de l'espace, Paris 1974. <https://doi.org/10.3406/homs0.1974.1855>.

12 Lefebvre, Henri, The Production of Space, Oxford/Cambridge 1991.

13 Vgl. Günzel, Stephan, Raum. Ein interdisziplinäres Handbuch, Stuttgart/Weimar 2010, 90f. <https://doi.org/10.1007/978-3-476-05326-8>.

spatial turn«¹⁴. Bis heute findet sich die Bezugnahme auf den Raumbegriff von *Lefebvre* in den meisten Arbeiten zum *spatial turn*.¹⁵

In den Sozialwissenschaften wird grundsätzlich zwischen zwei großen Raumbegriffen bzw. Gegensatzpaaren unterschieden: (1) Der soziale oder geographische Raum: Aufnahme findet der Raumbegriff speziell in der Soziologie als etwas sozial Konstruiertes, während der physische Raum als natürlich gegeben erscheint und ausschließlich dem Gegenstandsbereich der Geographie zugerechnet wurde.¹⁶ (2) Der Containerraum oder relationale Raum: Als Containerraum definiert *Markus Schroer* »die seit der Antike bekannte Vorstellung vom Raum als Behälter, in dem Dinge und Menschen aufgenommen werden können und ihren festen Platz haben.«¹⁷ Der relationale Begriff, dessen Bedeutung stark an den Raumbegriff bei *Lefebvre* angelehnt wird, wird im Rahmen des *spatial turns* zum zentralen Konzept und wichtigster Analysekatgorie:

Für den spatial turn wird nicht der territoriale Raum als Container oder Behälter maßgeblich, sondern Raum als gesellschaftlicher Produktionsprozess der Wahrnehmung, Nutzung und Aneignung, eng verknüpft mit der symbolischen Ebene der Raumrepräsentation (etwa durch Codes, Zeichen, Karten).¹⁸

Die explizite Hinwendung zur Raumkategorie und damit auch zum Raum als Analysekatgorie hat inzwischen in den diversen Wissenschaftsbereichen¹⁹ Eingang gefunden. Somit kann nach *Bachmann-Medick*²⁰ zurecht von einem *spatial turn* gesprochen werden. Weitere Ausdifferenzierungen des *spatial turns* als *topographical*, *topological* und auch *geographical turn* finden sich in der einführenden Literatur bei *Günzel*. Während der *spatial turn* zuerst hauptsächlich von der Human- und Kulturgeographie beeinflusst wurde und spätere Rezeption in den Geschichts- und Sozialwis-

14 Ebd., 91.

15 Vgl. *Bachmann-Medick*, *Cultural Turns*, 292.

16 Vgl. *Schroer*, »Bringing space back in«, 132f.

17 Ebd., 135.

18 *Bachmann-Medick*, *Cultural Turns*, 293.

19 Vgl. *Günzel*, *Raum* 90; aber auch explizite Beiträge aus der Soziologie: *Schroer*, »Bringing space back in«; den Geschichtswissenschaften: *Middell*, *Matthias*, *Der Spatial Turn und das Interesse an der Globalisierung in der Geschichtswissenschaft*, in: *Döring, Jörg/Thielmann, Tristan* (Hg.), *Spatial Turn. Das Raumparadigma in den Kultur- und Sozialwissenschaften*, Bielefeld ²2009, 103–123; <https://doi.org/10.1515/9783839406830-004>; der Theologie: *Karl, Katharina/Winter, Stephan* (Hg.), *Gott im Raum?! Theologie und spatial turn: aktuelle Perspektiven*, Münster 2021; sowie der Geographie: *Hard, Gerhard*, *Der Spatial Turn, von der Geographie her beobachtet*, in: *Döring, Jörg/Thielmann, Tristan* (Hg.), *Spatial Turn. Das Raumparadigma in den Kultur- und Sozialwissenschaften*, Bielefeld ²2009, 263–315. <https://doi.org/10.1515/9783839406830-011>.

20 Vgl. *Bachmann-Medick*, *Cultural Turns*, 26.

senschaften standfand, seien *topological* und *topographical turn* v.a. in den Kultur-, Literatur- und Medienwissenschaften rezipiert worden.²¹ Der *topological turn* verweist insbesondere auf die »Beschreibung räumlicher Verhältnisse hinsichtlich kultureller und medialer Aspekte«²². Der *topographical turn* wurde im deutschsprachigen Raum von der Literaturwissenschaftlerin *Sigrid Weigel* geprägt und bezieht sich insbesondere auf Kulturtechniken der Repräsentation von Räumen.²³ Kritik an der weiten Verwendung des *spatial turns* findet sich beispielsweise bei *Roland Lippuner* und *Julia Lossau*, die explizit auf die Gefahr einer Vermischung der Raumkategorien in den Arbeiten in der Tradition des *spatial turns* verweisen.²⁴ In diesen komme es zu einer Verknüpfung sozialer Räume mit physisch-materiellen Gegebenheiten – womit »soziale Konstellationen (erneut) als »geopolitische Gegebenheiten« erscheinen.«²⁵

7.1.2 Verschiedene Konzeptionen

7.1.2.1 HETEROTOP & HETEROCHRON: Michel Foucault

Als einer der Vordenker des *spatial turns* gilt der französische Philosoph *Michel Foucault*, der heute zu den am meisten zitierten Theoretiker:innen der Sozial-, Kultur- und Raumwissenschaften zählt.²⁶ Die Forschungsinteressen v.a. in Hinblick auf seine Arbeit zu verschiedenen Machtbeziehungen und –formen seien, so *Gary Gutting*, stark durch sein politisches Engagement geprägt gewesen. *Foucault* war im Laufe seines Lebens immer wieder politisch aktiv, auch wenn er sich keiner eindeutigen politischen Richtung zuordnen lasse.²⁷ Kurzzeitig war er Mitglied der Kommunistischen Partei Frankreichs (1950–1951), später (ab 1968) setzte er sich v.a. für die In-

21 Vgl. Günzel, Raum, 100.

22 Günzel, Stephan, Raum – Topographie – Topologie, in: Günzel, Stephan (Hg.), Topologie. Zur Raumbeschreibung in den Kultur- und Medienwissenschaften, Bielefeld 2007, 13–29, hier: 13. <https://doi.org/10.1515/9783839407103-001>.

23 Weigel, Sigrid, Literatur als Voraussetzung der Kulturgeschichte. Schauplätze von Shakespeare bis Benjamin, München 2004.

24 Vgl. Lippuner, Roland/Lossau, Julia, In der Raumfalle. Eine Kritik des spatial turn in den Sozialwissenschaften, in: Mein, Georg/Rieger-Ladich, Markus (Hg.), Soziale Räume und kulturelle Praktiken. Über den strategischen Gebrauch von Medien, Bielefeld 2004, 47–63. <https://doi.org/10.1515/9783839402160-003>.

25 Ebd., 48.

26 Vgl. Kreichauf, René, Michel Foucault. Raum als relationales Mittel zum Verständnis und zur Produktion von Macht, in: Eckardt, Franz (Hg.), Schlüsselwerke der Stadtforschung, Wiesbaden 2017, 411–433, hier: 411. https://doi.org/10.1007/978-3-658-10438-2_24.

27 Vgl. Gutting, Gary, Foucault. A Very Short Introduction, New York 2005, 20f. <https://doi.org/10.1093/actrade/9780192805577.001.0001>.

teressen von Gefangenen ein und war Teil einer Gruppierung, die 1975 gegen die Hinrichtung von spanischen Gegner:innen des Franco-Regimes protestierte.²⁸

Als erster Text, in welchem *Foucault* seinen prägenden und später viel rezipierten Begriff »Heterotopie« entwickelt, gilt »Von anderen Räume« (»Des espaces autres«). Das Konzept wird in späteren Arbeiten noch weiter ausdifferenziert. Obwohl »Von anderen Räumen« bereits 1967 erstmalig als Vortrag vor einer Architektengruppe gehalten wurde, kam der Text erst in *Foucaults* Todesjahr 1984 zu seiner genehmigten Veröffentlichung. Mit diesem Konzept habe er, so *Günzel*, den *spatial turn* der deutsch- und französischsprachigen Kulturwissenschaften grundsätzlich beeinflusst und geprägt.²⁹ *Foucault* könne als ein Wegbereiter eines relationalen Raumbegriffes verstanden werden. Denn der Raum sei kein »Behälter«, gefüllt mit Menschen und Dingen, sondern vielmehr ein Netzwerk bzw. eine Strukturierung von Menschen, Dingen und Handlungen. Darüber hinaus beschäftige sich *Foucault* insbesondere mit den Macht- und Handlungszusammenhängen im Raum.³⁰

Grundsätzlich bildet die Thematik »Raum« für *Foucault* kein neues wissenschaftliches Thema. Bedeutend sei für ihn vielmehr, wie die Frage nach dem Raum bearbeitet wird. Dabei interessiert sich *Foucault* insbesondere für Räume, die in Verbindung und Widerspruch zu allen anderen Orten stehen. Diese Räume können in zwei Kategorien eingeteilt werden: (1) In *Utopien*, als »Orte ohne realen Ort«³¹, d.h. Orte, die entweder ein vollkommenes Bild oder Gegenbild einer idealen Gesellschaft darstellen. (2) In sogenannte *Heterotopien*, als Orte, die Anteil an der institutionalisierten Gesellschaft haben, aber gleichsam Gegenorte bilden. Es sind reale Orte, die außerhalb aller anderen Orte liegen und auch völlig anders sind als diese Orte, die sich darin spiegeln.³² Räume, die *Foucault* als *Heterotopien* beschreibt, sind Realisierungen einer *Utopie* bzw. auch die Spiegelbilder einer Gesellschaft. Es sind Räume, in denen sich Machtverhältnisse evident aufzeigen lassen.³³ Als ein Beispiel, um sowohl *Utopien* als auch *Heterotopien* zu erläutern, nennt *Foucault* den Spiegel. Ein Spiegel sei eine *Utopie*, ein Ort ohne Ort.³⁴ Gleichsam funktioniert ein Spiegel als *Heterotopie*, »[...] weil er den Ort, an dem ich bin, während ich mich im Spiegel betrachte, absolut real in Verbindung mit dem gesamten umgebenden Raum und zugleich absolut unreal wiedergibt, weil dieser Ort nur über den virtuellen Punkt jenseits des Spiegels wahr-

28 Vgl. Kreichauf, Michel Foucault, 412.

29 Vgl. Günzel, Stephan, Raum. Eine kulturwissenschaftliche Einführung, Bielefeld 3 2020, 111.

30 Vgl. Kreichauf, Michel Foucault, 414.

31 Foucault, Von anderen Räumen, 320.

32 Vgl. ebd.

33 Vgl. Kreichauf, Michel Foucault, 415f.

34 Vgl. Foucault, Von anderen Räumen, 321.

genommen werden kann.«³⁵ Der Spiegel ist zwar materiell vorhanden, verweist aber auf einen Ort, der nicht existiert.³⁶

In Folge erläutert *Foucault* als eine *Heterotopologie* sechs Grundsätze, die als Merkmale einer *Heterotopie* gelten können:

- (1) Es gebe keine Kultur, die keine *Heterotopie* hervorbringe, da diese als eine Konstante aller menschlichen Gruppen bezeichnet werden könne. Zu unterscheiden seien zwei große Arten von *Heterotopien*: Einerseits seien dies *Krisenheterotopien*, die *Foucault* in »primitiven« Gesellschaften verortet und die heute kaum mehr existieren. Damit bezeichnet er »privilegierte, heilige oder verbotene Orte«³⁷, die Menschengruppen in sogenannten Krisensituationen vorbehalten sind und sie gegenüber der restlichen Gesellschaft abgrenzt.³⁸ Als »Krise« werden hier Entscheidungen an bestimmten Lebensübergängen der Menschen definiert.³⁹ So nennt *Foucault* als Beispiele für *Krisenheterotopien* (aus dem 19. bis beginnenden 20. Jahrhundert) den Militärdienst, in welchem junge Männer ihre Sexualität außerhalb der Familien entwickelten, oder für junge Frauen den Ort der Hochzeitsreise, die außerhalb des eigenen Heimes stattfand. Andererseits bestehen bis heute v.a. die *Abweichungsheterotopien*, als Orte für Menschen, deren Verhalten als vom Durchschnitt bzw. der Norm abweichend verstanden wurden. Beispiele hierfür seien Sanatorien, psychiatrische Anstalten und Gefängnisse.⁴⁰
- (2) Gesellschaften können *Heterotopien* verändern. Als Beispiel nennt *Foucault* hier die Veränderung im Status von Friedhöfen. Während ein Friedhof lange gesellschaftliche Hierarchien widergespiegelt habe, sei er im 19. Jahrhundert an die Stadtränder verlegt worden und habe damit die Funktion eines anderen Ortes eingenommen.
- (3) In einer *Heterotopie* können mehrere reale Räume, die keine ursprüngliche Verbindung haben, an einem Ort nebeneinander gestellt werden. Klassische Exempel seien das Theater, das Kino und v.a. historisch geprägte Bedeutungen von Gärten.⁴¹ Beispielhaft kann dies, mit *Hoff*, an der Vorstellung des Paradieses als Garten (Garten Eden; Gen 2 und 3) erläutert werden. Sprachlich lasse sich das Wort »Paradies« aus dem Altpersischen ableiten, wo es für einen Garten steht.⁴² Während *Foucault* den religiösen Hintergrund ausblendet, erscheint auch bei

35 Ebd.

36 Vgl. Günzel, Raum, 113.

37 Foucault, Von anderen Räumen, 322.

38 Vgl. ebd., 321f.

39 Vgl. Günzel, Raum, 114.

40 Vgl. Foucault, Von anderen Räumen, 322.

41 Vgl. ebd., 322–324.

42 Vgl. Hoff, Gregor M., Eine Theologie des Vermissens. Skizze einer topologischen Erkenntnistheorie, in: Delgado, Mariano/Hoff, Gregor M./Riße, Günter (Hg.), Das Christentum in der Re-

ihm der Garten als »die Miniatur der Welt, wie sie sein soll«⁴³, als »eine geglückte, universalisierende Heterotopie«⁴⁴. Das Paradies könne als *Heterotopie* aufgefasst werden – als »Raum des möglichen geglückten Lebens«⁴⁵, und bilde somit das Gegenteil des Gegebenen ab – gerade, wenn der Raum real und keine reine Utopie sei. Wird das Paradies in der Reich-Gottes-Botschaft Jesu Christi bestimmt, zeige sich: »Das Reich Gottes ist nicht nur eine transzendente Größe, sondern seine Transzendenz wird greifbar und erfahrbar bereits in dieser Welt – in Jesus Christus, in Schrift und Tradition, und konsequent in der Kirche als Lebensraum des Heiligen Geistes, in der er uns begegnet.«⁴⁶

- (4) Eine *Heterotopie* sei meist mit einem zeitlichen Bruch, also einer *Heterochronie* verknüpft. So sammeln Museen und Bibliotheken das Ewige, während andere *Heterotopien* nur für einen gewissen Zeitraum bestehen, wie beispielsweise Jahrmärkte.
- (5) *Heterotopien* funktionieren nur mit Öffnungs- und Schließmechanismen. Beispielshaft dafür sei das Gefängnis. Aber auch gewisse Rituale (z.B. Eingangsrituale, religiöse Rituale) erfüllen diese Funktion.
- (6) *Heterotopien* haben auch immer eine weitere Verbindung zum restlichen Raum.⁴⁷ Dies kann als eine Beziehung zwischen »zwei extremen Polen«⁴⁸ bezeichnet werden. Denn so könne einerseits eine *Heterotopie* den verbliebenen Raum bzw. soziale Handlungsweisen als Illusion aufzeigen oder andererseits einen Raum bilden, der tatsächlich eine vollkommene Ordnung aufweist.⁴⁹ Als Beispiele für die *Illusionsheterotopie* nennt Foucault Bordelle und für die *Kompensationsheterotopie* die Jesuitenkolonien in Paraguay.⁵⁰

Es zeigt sich also, dass sich in den unterschiedlichen Formen der hier beschriebenen *Heterotopien* bei Foucault v.a. ein Merkmal herauskristallisiert: Eine *Heterotopie* ist abgespalten vom restlichen Raum, wodurch bestimmte Gruppierungen entweder ausgeschlossen oder auch selbstermächtigt werden. Die *Heterotopien* zeigen diverse soziale Phänomene räumlich auf und sind in Machtbeziehungen eingeschlossen.⁵¹ Mit seiner Arbeit am *Heterotopiekonzept* hat Foucault entscheidend zur späte-

ligionsgeschichte. Perspektiven für das 21. Jahrhundert. FS für Hans Waldenfels, Fribourg/Stuttgart 2011, 257–275, hier: 269.

43 Ebd.

44 Foucault, Von anderen Räumen, 324.

45 Hoff, Eine Theologie des Vermissens, 269.

46 Ebd.

47 Vgl. Foucault, Von anderen Räumen, 324–326.

48 Ebd., 326.

49 Vgl. Kreichauf, Michel Foucault, 417.

50 Vgl. Foucault, Von anderen Räumen, 326f.

51 Vgl. Kreichauf, Michel Foucault, 417.

ren Entwicklung des *spatial turns* beigetragen. Der Raum stellt dabei ein »Analyse- und Kontextualisierungsinstrument«⁵² dar; eine eigene Raumtheorie bildet Foucault noch nicht heraus.

7.1.2.2 RELATIONAL: Henri Lefebvre

Bis heute gilt der Raumbegriff des marxistischen Stadtsoziologen *Henri Lefebvre* als der prägendste im Diskurs – fast alle Ansätze, die sich als *spatial turn* betiteln, greifen auf den relationalen Raumbegriff von *Lefebvre* zurück. In seinem Raumbegriff wird die »soziale Konstituierung des Räumlichen [...] ebenso betont wie die Rolle des Raums für die Herstellung sozialer Beziehungen.«⁵³ *Lefebvre* war einer der publikationsstärksten Wissenschaftsautoren des 20. Jahrhunderts, allerdings wurde sein Werk *La production de l'espace* von 1974 nach dessen ersten Erscheinen kaum rezipiert. Erst das Aufgreifen seiner Raumtheorie durch *Soja* führte zu weiterer Bekanntheit; die englische Übersetzung im Jahr 1991 avancierte schließlich die Arbeit zur »Bibel der neueren Raumtheorie«⁵⁴. Das Werk von *Lefebvre*, welches sich insbesondere auf den Stadtraum bezieht, wurde v.a. durch die *Situationistische Internationale* von *Guy Debord* geprägt: Im Fokus der Arbeit von *Debord* stand die Architektur der Stadt als Resultat von Ideologien.⁵⁵

Der Raumbegriff von *Lefebvre* löst sich aus einem rein binären Schema von physischem und sozialem Raum und verweist darauf, dass der Raum nicht als gegeben, sondern vielmehr als ein soziales Produkt (jeder Gesellschaft) verstanden werden müsse:⁵⁶ dass »der (soziale) Raum ein (soziales) Produkt ist.«⁵⁷ *Lefebvre* differenziert zwischen drei Ebenen der sozialen Räumlichkeit, wobei keine davon eigenständig oder privilegiert zu denken sei, sondern vielmehr jede eine Modalität der Produktion des Raumes bildet.⁵⁸

- (1) *Räumliche Praxis (spatial practice | l'espace perçu)*: Darunter wird der alltägliche, »wahrgenommene« Raum verstanden, der von Akteur:innen erlebt und benutzt wird. In dieser Ebene setzt *Lefebvre* die Verknüpfung der Alltagswirklichkeit mit der städtischen Wirklichkeit an, die Wegstrecken und Verkehrsnetze zwischen Arbeitsplätzen sowie die Orte des Privatlebens und der Freizeit beinhaltet. Der Raum wird von den Akteur:innen ständig produziert bzw. v.a. reproduziert.

52 Ebd., 415.

53 Bachmann-Medick, *Cultural Turns*, 292.

54 Günzel, *Raum*, 87.

55 Vgl. ebd., 86.

56 Vgl. Schroer, »Bringing space back in«, 137f.

57 Lefebvre, *Henri*, *Die Produktion des Raums*, in: Dünne, Jörg/Günzel, Stephan (Hg.), *Raumtheorie. Grundlagentexte aus Philosophie und Kulturwissenschaften*, Frankfurt a.M. 2006, 330–342, hier: 330.

58 Vgl. Günzel, *Raum*, 92.

- (2) *Raumrepräsentationen* (*representation of space* | *l'espace conçu*): In den »konzipierten« Raum fallen in erster Linie Raummodelle und –theorien. Es ist der Raum der Wissenschaftler:innen und Raumplaner:innen. Auf dieser Ebene stehen Kenntnisse, Zeichen und Codes im Vordergrund. Das Wahrgenommene wird hier mit dem Konzipierten identifiziert. Ein Beispiel für diese Ebene ist die Karte.
- (3) *Repräsentationsräume* (*spaces of representation* | *l'espace vécu*): Der »gelebte« Raum ist der Raum der Bewohner:innen und Benutzer:innen; es ist der imaginierte Raum der Bilder und Symbole, in welchem auch alternative Raummodelle Platz haben.⁵⁹

Alle drei Momente (wahrgenommener, konzipierter und gelebter Raum) greifen ineinander; Raum wird immer neu produziert bzw. reproduziert. Günzel führt als Beispiel zur Verdeutlichung des Raumbegriffes bei *Lefebvre* die Golden Gate Bridge bei San Francisco an: (1) Ihre alltägliche Nutzung erfährt die Brücke durch die Nutzung von Pendler:innen, die sie auf ihrem Weg zwischen Arbeits- und Wohnort überqueren. Die Brücke ist der alltägliche, *wahrgenommene* Raum in der individuellen Handlungsperspektive der Akteur:innen. (2) Die Brücke bestand jedoch bereits vor ihrer ersten Nutzung als *konzipierter* Raum in den Plänen des Architekten *Joseph Strauss*. Zu den *Raumrepräsentationen* gehören die Planungsskizzen, statischen Berechnungen und weiteres Raumwissen aus anderen Wissenschaftsgebieten. (3) Die Golden Gate Bridge ist repräsentativ für die kulturelle Grenzraumfassung der USA; die Brücke wird zu einem Wahrzeichen der Verschiebung der Grenzen. Hier ist die Symbolisierungsleistung der Brücke als *gelebter* Raum im Vordergrund der Analyse. Die Brücke ist als Symbolisierung der Grenze auch Teil dieser Grenze selbst.⁶⁰ Oder kürzer zusammengefasst: »So erfolgt in der alltäglichen Praxis ein individuelles Erleben von Raum, während dieser in wissenschaftlichen Untersuchungen konzipiert und als kultureller schließlich gesellschaftlich gelebt wird.«⁶¹

Entscheidend für den Raumbegriff bei *Lefebvre* ist das dialektische Zusammenspiel der drei Raumebenen,⁶² die zwar heuristisch auf drei Ebenen aufgeteilt werden können, in der Praxis jedoch nur gemeinsam funktionieren: »Die Einsicht, dass das Gelebte, das Konzipierte und das Wahrgenommene sich in der Weise verbinden, dass das ›Subjekt‹, das Mitglied einer bestimmten sozialen Gruppe, von einem zum anderen gelangen kann, ohne dabei die Orientierung zu verlieren, drängt sich auf.«⁶³ Der Raum bei *Lefebvre* ist damit stets ein Produkt gesellschaftlicher Prozesse

59 Vgl. hierzu Lefebvre, *Die Produktion des Raums*, 333; 335; sowie Schroer, »Bringing space back in«, 138.

60 Vgl. Günzel, *Raum*, 91f.

61 Ebd., 90.

62 Vgl. Lefebvre, *Die Produktion des Raums*, 336.

63 Ebd., 338.

und lässt sich von einem Containerbegriff abgrenzen. Die Theorie der Herstellung des Raums durch Akteure hatte zwar bereits Vorläufer in *Émile Durkheim* und *Georg Simmel*, wird jedoch erst bei *Lefebvre* zum Zentrum der Analyse.⁶⁴

7.1.2.3 POSTKOLONIAL: Edward Soja

In der Rezeption von *Lefebvres* Raumtheorie fügt der postmoderne Geograph und Urbanist *Edward Soja* eine postkoloniale Perspektive hinzu. Dabei kritisiert er eine eurozentrische Geographie, die Strukturen Zentrum-Peripherie sowie die Marginalisierung anderer Kulturen und Gesellschaften.⁶⁵ Zu dem Zeitpunkt der Publikation von »Third Space«⁶⁶ im Jahr 1996 hat der *spatial turn* noch wenig Resonanz erfahren⁶⁷, wird aber durch *Soja* insbesondere im angloamerikanischen Raum weiter verbreitet.⁶⁸ Während *Sojas* Ansatz weitreichend verschiedenste raumtheoretische (z.B. *Foucault*), feministisch-raumtheoretische und postkoloniale Konzepte vereint und insbesondere am Fallbeispiel Los Angeles auch empirisch anwendet, soll hier v.a. auf *Sojas* Rezeption seines wohl größten Vorbildes *Lefebvre* eingegangen werden. *Soja* versteht *La production de l'espace* keineswegs als konventionellen Text, in welchem Argumente und Ideen chronologisch entwickelt werden. Gerade daher will er die wichtigsten Ideen mit Hilfe von »The Aleph«⁶⁹, einer Kurzgeschichte von *Jorge Luis Borges*, neu lesen. Der Aleph wird darin als die Summe des gesamten räumlichen Universums in einem Punkt verstanden.⁷⁰

Sojas Ansatz könne als Fortsetzung, aber auch als Umdeutung von *Lefebvres* Raumtheorie interpretiert werden.⁷¹ Die drei Ebenen von *Lefebvre* werden von *Soja* als Erst-, Zweit- und Drittraum bezeichnet. Im Gegensatz zu *Lefebvre*, der alle drei Ebenen (*Räumliche Praxis*, *Raumrepräsentationen* und *Repräsentationsräume*) als dialektisch verbunden ansieht, räumt *Soja* dem Drittraum (bei *Lefebvre* *Repräsentationsraum*) einen Vorrang ein.⁷²

64 Vgl. Schroer, »Bringing space back in«, 138.

65 Vgl. Bachmann-Medick, *Cultural Turns*, 294.

66 Soja, Edward W., *Thirdspace. Journeys to Los Angeles and other Real-and-Imagined Places*, Malden, MA/Oxford, UK/Victoria 1996.

67 Eine der wenigen Ausnahmen ist: Jameson, Fredric, *Postmodernism, or, The Cultural Logic of Late Capitalism*, Durham 1992.

68 Vgl. Günzel, *Raum*, 91.

69 Borges, Jorge L., *The Aleph*, in: Borges, Jorge L. (Hg.), *The Aleph and Other Stories. 1933–1969*, New York 1971, 3–17.

70 Vgl. Soja, *Thirdspace*, 54–58.

71 Vgl. Krahmer, Alexander, *Edward W. Soja: Thirdspace*, in: Eckardt, Franz (Hg.), *Schlüsselwerke der Stadtforschung*, Wiesbaden 2017, 47–68, hier: 59. https://doi.org/10.1007/978-3-658-10438-2_4.

72 Vgl. Soja, *Thirdspace*, 66–68.

It is political choice, the impetus of an explicit political project, that gives special attention and particular contemporary relevance to the spaces of representation, to *lived space as a strategic location* from which to encompass, understand, and potentially transform all spaces simultaneously.⁷³

Für *Soja* verweisen sowohl *Lefebvres* Begrifflichkeit des gelebten Raumes sowie auch *Foucaults* Heterotopiebegriff auf ein alternatives Raumdenken, ein Denken, welches erst neu konstruiert werden müsse und viele Ungewissheiten beinhalte. Der gesellschaftliche Raum werde immer neu produziert, das Wissen darüber könne also nie als vollständig angesehen werden.⁷⁴ *Soja* beschreibt mit dem *Thirdspace* einen

[...] Raum von außergewöhnlicher konzeptueller Offenheit jenseits vertrauter Grenzziehungen, ein ›gelebter‹ und nicht vollständig kartierbarer Ort von Bewegungen und Gemeinschaften, die neue Schauplätze politischen Handelns und raumbezogener Politik erschließen.⁷⁵

So sieht *Bachmann-Medick* gerade in diesem Raumverständnis eine entscheidende Forcierung des *spatial turns*.⁷⁶ Wenn auch *Lefebvres* Raumtheorie erst durch *Soja* weitreichende Bekanntheit erlangte, so gilt seine Interpretation doch als inhaltlich umstritten: Einerseits aufgrund der englischen Übersetzung, auf die *Soja* zurückgriff, und andererseits aufgrund von Unachtsamkeiten in seiner Deutung. Beispielsweise wird an *Sojas* Interpretation kritisiert, dass er *Lefebvres* Theorie als eine »Trialektik« einordne statt als Dialektik – denn Dialektik beziehe sich nicht allein auf zwei Momente, sondern vielmehr bezeichne es wörtlich hier den Durchgang durch das Denken. Missverständlich sei auch der Titel von *Sojas* Werk »Thirdspace« – der eine Einordnung in den Drittraum des postkolonialen Theoretikers *Homi Bhaba* impliziere.⁷⁷ Gleichzeitig nimmt gerade *Sojas* postkoloniale Weiterentwicklung eine wichtige Bedeutung ein. So hebt *Bachmann-Medick* die politischen Bedeutungen der postkolonialen Raumperspektive im deutschen Sprachraum hervor und verweist im Zuge dessen auf die Überschneidungen mit einem *postcolonial turn*: »Erst durch die postkoloniale Perspektive ist die Raumperspektive so politisiert worden, dass Raum als fundamentale Kategorie von Macht in den Vordergrund rückte.«⁷⁸

73 Ebd., 68 (H.i.O.).

74 Vgl. *Soja*, Edward W., Vom »Zeitgeist« zum »Raumgeist«. New Twists on the *Spatial Turn*, in: Döring, Jörg/Thielmann, Tristan (Hg.), *Spatial Turn. Das Raumparadigma in den Kultur- und Sozialwissenschaften*, Bielefeld 2009, 241–262, hier: 255. <https://doi.org/10.1515/9783839406830-010>.

75 *Bachmann-Medick*, *Cultural Turns*, 299.

76 Vgl. ebd.

77 Vgl. Günzel, *Raum*, 87f.

78 *Bachmann-Medick*, *Cultural Turns*, 294f.

7.1.2.4 PERFORMATIV: Michel de Certeau

Der französische Jesuit *Michel de Certeau* wird als Mitbegründer sowohl des *spatial* als auch des *performative turns* bezeichnet. Seine Arbeit kann als performativer Urbanismus, in dem das Gehen als Akt der Erzählung in den Vordergrund gerückt wird, beschrieben werden.⁷⁹ Seine entwickelten Kategorien gelten heute, so *Marian Füssel*, als ein fixer Bestandteil des raumtheoretischen Diskurses. *Certeau* habe sich insbesondere an einer Phase des *Foucault'schen* Denkens abgearbeitet und beziehe sich in seinen Arbeiten u.a. auf die Phänomenologie *Maurice Merleau-Pontys* sowie die Psychoanalytik von *Jacques Lacan*, auf die *Ordinary Language Philosophy* sowie auf die Sprechakttheorie und ihre Betonung des Performativen. Allerdings können weder *Certeaus* Schriften insgesamt noch seine raumtheoretischen Überlegungen alleine ohne die Verwurzelung dieser in der theologischen Tradition verstanden werden. Prägend für die Theologie von *Certeau* sind die Figuren des »Verlustes« sowie des »Bruches«. Dabei hat er sich im Besonderen dem Autoritätsverlust der katholischen Kirche gewidmet.⁸⁰

Als unbestrittenes Hauptwerk von *Certeau* gilt das Buch »Kunst des Handelns«⁸¹ (im französischen Original »Arts de Faire«, erschienen 1980). Bis heute wurde es vielfach rezipiert, besondere Aufmerksamkeit hat dabei der dritte Teil des Buches⁸² zu *Certeaus* Raumüberlegungen bekommen. Obwohl *Kunst des Handelns* inzwischen als »Theorie-Klassiker« u.a. auch für empirische Arbeiten angewandt wird, war es ursprünglich das Ergebnis einer Forschergruppe der 1970er Jahre, die zu kulturellen Praktiken arbeitete.⁸³ Im Zentrum des Werkes finden sich Überlegungen zur Konsumtheorie, Popularkultur sowie auch zur Kritischen Theorie des 20. Jahrhunderts. Im Mittelpunkt von *Kunst des Handelns* steht der emanzipierte Konsument, der sich gegen vorherrschende gesellschaftliche Zwänge sowie die allgegenwärtige Präsenz ästhetischer Imperative widersetzt. Als die zwei wichtigsten Themen von *Certeaus* Denken gelten die Sprache und der Raum.⁸⁴ So vergleicht *Certeau* in *Kunst des Handelns* im Rahmen des urbanen Systems den »Akt des Gehens« mit der Äußerung bzw. dem Sprechakt für die Sprache.⁸⁵

Im Rahmen der Entwicklung seiner Raumtheorie arbeitet sich *Certeau* an einer Reihe von Gegensatzpaaren ab. Als erstes unterscheidet er zwischen Ort und

79 Vgl. Bernardy, Jörg/Klimpe, Hanna, Michel de Certeau: Kunst des Handelns, in: Eckardt, Franz (Hg.), Schlüsselwerke der Stadtforschung, Wiesbaden 2017, 173–186, hier: 173. https://doi.org/10.1007/978-3-658-10438-2_11.

80 Vgl. Füssel, Marian, Tote Orte und gelebte Räume. Zur Raumtheorie von Michel de Certeau S. J., in: Historical Social Research 38 (3) (2013) 22–39, hier: 23–25.

81 Certeau, Michel de, Kunst des Handelns, Berlin 1988.

82 Vgl. ebd., 179–238.

83 Vgl. Füssel, Tote Orte, 27.

84 Vgl. Bernardy/Klimpe, Michel de Certeau, 173; 176–178.

85 Vgl. Certeau, Kunst des Handelns, 189.

Raum: »Ein Ort ist also eine momentane Konstellation von festen Punkten. Er enthält einen Hinweis auf eine mögliche Stabilität.«⁸⁶ Raum wird folgendermaßen definiert: »[...] als Resultat von Aktivitäten, die ihm eine Richtung geben, ihn verzeitlichen und ihn dahin bringen, als eine mehrdeutige Einheit von Konfliktprogrammen und vertraglichen Übereinkünften zu funktionieren [...]«⁸⁷. Ein Raum könne also als die handlungsbezogene Realisierung einer Präsenz bezeichnet werden: »Insgesamt ist der Raum ein Ort, mit dem man etwas macht.«⁸⁸ Es sind Akteure, die die Räume erschaffen, während Orte als solche leblos bleiben. Räume sind nicht bereits vorhanden, sondern werden durch das Gehen oder Narrative selbst erzeugt.⁸⁹ *Certeau* vertritt damit eine radikale handlungstheoretische Positionierung: Räume werden performativ durch Handlungen erschaffen.⁹⁰ Dagegen identifiziert *Certeau* Orte mit Statischem und Totem: »[...] vom Kieselstein bis zum Leichnam scheint im Abendland ein Ort immer durch einen reglosen Körper definiert zu werden und die Gestalt eines Grabes anzunehmen.«⁹¹ An dieser Stelle zeige sich, so *Füssel*, erneut *Certeau*s theologische Interessen und Arbeiten. Die Interpretation des Ortes als tot verweise auf das »leere Grab« als eine Schlüsselstelle in seinem theologischen Denken.⁹² Auch das Raumverständnis von *Certeau* sei geprägt durch ein »theologisch-mystische(s) Selbstverständnis als Handelnder und Suchender in der Welt«⁹³. So führt *Certeau* als weiteres Beispiel das Gegensatzpaar »Karten und Wegstrecken« ein. Dabei werden Orte mit den Karten und Räume mit Wegstrecken verknüpft: »Während Orte aus Karten hervorgehen und den Raum »töten«, wird der Raum durch das Handeln der Menschen belebt oder tritt allererst ins Dasein.«⁹⁴

Obwohl auch *Certeau* einen sozial hergestellten Raumbegriff vertritt, könne sein Ansatz klar von *Lefebvre* und *Foucault* abgegrenzt werden. *Certeau* distanziert sich von *Lefebvres* kulturkritischer Perspektive⁹⁵ sowie von der panoptischen Disziplinarmacht von *Foucault*.⁹⁶ So schlussfolgern *Jörg Bernardy* und *Hanna Klimpe*:

Letztlich lässt sich der Ansatz von Michel de Certeau aber in keine einschlägige Schublade oder Kategorie der vorherrschenden Denkschulen einordnen – auch

86 Ebd., 218.

87 Ebd.

88 Ebd., (H.i.O.).

89 Vgl. *Füssel*, Tote Orte, 30.

90 Vgl. *Bernardy/Klimpe*, Michel de Certeau, 178.

91 *Certeau*, Kunst des Handelns, 219.

92 Vgl. *Füssel*, Tote Orte, 33.

93 *Bernardy/Klimpe*, Michel de Certeau, 176.

94 *Günzel*, Raum, 108.

95 Vgl. *Bernardy/Klimpe*, Michel de Certeau, 182.

96 Vgl. *Füssel*, Tote Orte, 23.

nicht in den kulturwissenschaftlichen Diskurs. Sein Denken ist genauso theologisch wie soziologisch, psychoanalytisch, historisch, phänomenologisch und literaturwissenschaftlich geprägt.⁹⁷

7.2 Raum als theologischer Begriff

7.2.1 Theologische Rezeption des spatial turns

»Gott und Raum« wurde schon immer zusammengedacht, so der evangelische Theologe *Tilman Beyrich*, die Frage sei letztlich so alt wie die Theologie selbst.⁹⁸ Allerdings zeigen sich unter dem Begriffsmantel *spatial turn* eine Reihe neuerer theologischer Analysen aus den unterschiedlichsten theologischen Disziplinen. Als Neuheit in diesen Ansätzen kann v.a. eine Bezugnahme auf kulturwissenschaftliche Begriffserörterungen konstatiert werden, die unter dem Terminus *spatial turn* fungieren. Beispielhaft dafür ist die Verwendung der Ansätze von *Lefebvre* oder *Foucault*. Als aktuellster Ansatz der deutschsprachigen katholischen Theologie soll hier auf den Sammelband »Gott im Raum?! Theologie und spatial turn: aktuelle Perspektiven«⁹⁹ des Liturgiewissenschaftlers *Stephan Winter* sowie der Pastoraltheologin *Katharina Karl* hingewiesen werden. Das Werk ermöglicht einen weiten Überblick über die jüngste Bearbeitung der Thematik, quer durch die verschiedenen wissenschaftlichen Disziplinen.

Einen ersten Forschungsüberblick über die Debatte innerhalb der systematischen Theologie bis 2013 liefert *Hans-Joachim Sander* in seinem Artikel »Der ewige Gott hat Raum«¹⁰⁰. Darin verweist er sowohl auf eine katholische als auch eine starke evangelische Rezeption des *spatial turns* in der Theologie. Von *Sander* aufgeworfene Blitzlichter auf die bekannten Fragen »Wohin ist Gott?« (*Friedrich Nietzsche*) und »Wo ist Gott?«¹⁰¹ (*Elie Wiesel*) machen auf den keinesfalls selbstverständlich gedachten Bezug zwischen Gott und Raum aufmerksam. Für *Sander* sei dies gerade die Herausforderung für die Theologie – wie ein Gott, der ewig ist, dennoch Raum haben könne.¹⁰² Dafür werde innerhalb der Theologie auf soziologische und kul-

97 Bernardy/Klimpe, Michel de Certeau, 182.

98 Vgl. Beyrich, Tilman, »Gottes eigene Räumlichkeit«. Eine Bilanz nach dem Spatial Turn, in: Gruber, Judith (Hg.), Theologie im Cultural Turn. Erkenntnistheologische Erkundungen in einem veränderten Paradigma. Unter Mitarbeit von Verena Bull, Frankfurt a.M. 2013, 65–84, hier: 83.

99 Karl/Winter, Gott im Raum.

100 Sander, Hans-Joachim, Der ewige Gott hat Raum. Theologie im *spatial turn*, in: ThRv 109 (2) (2013) 91–110.

101 Wiesel, Elie, Die Nacht. Erinnerung und Zeugnis, Freiburg i.Br. 2008.

102 Vgl. Sander, Der ewige Gott, 91f.

turwissenschaftliche Rezeptionsgrößen zurückgegriffen: Beispielsweise *Lefebvre*, *Foucault*, *Certeau*, *Roland Barthes*, *Pierre Bourdieu*, *Soja* und *Bhaba* werden genannt. Als Sonderfall innerhalb der deutschsprachigen Theologie könne auch die Rezeption der Habilitationsschrift »Raumsoziologie«¹⁰³ von *Martina Löw* konstatiert werden.¹⁰⁴ Der Überblick von *Sander* stimmt mit der These von *Elisabeth Joof* überein, dass in der systematischen Theologie noch wenig explizite Ausarbeitungen zum *spatial turn* existieren.¹⁰⁵ Stattdessen zeigt sich v.a. innerhalb der praktischen Theologie eine weitere Bearbeitung. Beispielsweise gibt es insbesondere in der katholischen Pastoraltheologie¹⁰⁶ eine besondere Bezugnahme auf das Heterotopiekonzept von *Foucault*.¹⁰⁷

Einen weiten systematischen Überblick über den Forschungsstand innerhalb der evangelischen Theologie ermöglicht der von *Beyrich* verfasste Artikel »Gottes eigene Räumlichkeit«, erschienen 2013 im Sammelband »Theologie im Cultural Turn«¹⁰⁸, der katholischen Theologin *Judith Gruber*. Der Artikel bietet eine aktualisierte Zusammenfassung von *Beyrichs* publiziertem Habitationsprojekt »Theospären. Raum als Thema der Theologie«¹⁰⁹, welche u.a. die Frage nach einer Räumlichkeit Gottes untersucht und davon ausgeht, dass die Thematik Raum lange Zeit innerhalb der Theologie vernachlässigt wurde. *Beyrich* kategorisiert sechs Formen der Thematisierung des Raumes: (1) *Raum ökologisch*: beispielsweise in der »Ökologischen Schöpfungslehre« von *Jürgen Moltmann*¹¹⁰. Darin versteht *Moltmann* Schöpfung als die Lehre von der Einwohnung Gottes in der Welt. Hier kann auch der Ansatz des Religionswissenschaftlers *Sigurd Bergmann*¹¹¹ eingeordnet werden. (2) *Raum utopisch*: begründet u.a. bei *Friedrich Wilhelm Marquardt*¹¹² anhand seiner Rehabilitierung theologischen Denkens für die Dogmatik; (3) *Raum existential*: als

103 Löw, Martina, *Raumsoziologie*, Frankfurt a.M. 9 2017.

104 Vgl. Sander, *Der ewige Gott*, 93–99.

105 Vgl. Joof, Elisabeth, *Theologie*, in: Günzel, Stephan (Hg.), *Raumwissenschaften*, Frankfurt a.M. 2009, 386–399, hier: 387.

106 Vgl. beispielsweise dazu: Bauer, Christian, *Kritik der Pastoraltheologie. Nicht-Orte und Anders-Räume nach Michel Foucault und Michel de Certeau*, in: Bauer, Christian/Hözl, Michael (Hg.), *Gottes und des Menschen Tod? Die Theologie vor der Herausforderung Michel Foucaults*, Mainz 2003, 181–216.

107 Vgl. Sander, *Der ewige Gott*, 104.

108 Gruber, Judith (Hg.), *Theologie im Cultural Turn. Erkenntnistheologische Erkundungen in einem veränderten Paradigma. Unter Mitarbeit von Verena Bull*, Frankfurt a.M. 2013.

109 Beyrich, Tilman, *Theospären. Raum als Thema der Theologie*, Leipzig 2011.

110 Moltmann, Jürgen, *Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre*, München 3 1987.

111 Bergmann, Sigurd, *Theology in its Spatial Turn. Space, Place and Built Environments Challenging and Changing the Images of God*, in: *Religion Compass* 1 (3) (2007) 353–379. <https://doi.org/10.1111/j.1749-8171.2007.00025.x>.

112 Marquardt, Friedrich-Wilhelm, *Eia, wärn wir da – eine theologische Utopie*, Gütersloh 1997.

neuerer Ansatz in der Dissertationsschrift von Elisabeth Joß¹¹³, in der Raum biblisch als »Gott-Raum-Mensch-Relation«¹¹⁴ konstituiert wird; (4) *Raum poetisch*: in der poetischen Dogmatik von Alex Stock¹¹⁵ mit einem Fokus auf andere Fundorte als die klassischen *loci theologici*; (5) *Raum kybernetisch*: v.a. in der praktischen Theologie mit der Frage nach »räumlichen Rahmen- und Konstitutionsbedingungen für die religiöse Lebenswirklichkeit des Menschen«¹¹⁶; (6) *Raum fundamentaltheologisch*: z.B. in der Habilitationsschrift von Ulrich Beuttler »Gott und Raum«¹¹⁷, der versucht, Gottes Allgegenwart im Raum zu denken.¹¹⁸ Beuttler bearbeitet hier allerdings die Raumanfrage unabhängig von einer Einordnung in einen *spatial turn*.¹¹⁹ Auch ein aktueller Artikel von Beuttler (2021) beschäftigt sich mit der systematisch-theologischen Grundfrage nach der Rolle des Ortes und des Raumes für das Verständnis der Präsenz Gottes, ohne dies in einen Bezug zum *spatial turn* zu stellen bzw. auf nicht-theologische Raumbegriffe zurückzugreifen. Er betont die Notwendigkeit der Formulierung eines positiven Raumbezuges Gottes, nachdem dieser lange Zeit klar negativ beantwortet wurde.¹²⁰

Die Frage nach einem *spatial turn* innerhalb der Theologie stellt der reformierte Theologe Matthias Wüthrich in seiner Habilitationsschrift »Raum Gottes. Ein systematisch-theologischer Versuch, Raum zu denken«¹²¹. Er diagnostiziert keinen grundsätzlichen *spatial turn* in der Theologie, da es in dieser ohnehin bereits viele raumbezogene Ansätze gebe, sondern vielmehr einen *spatial re-turn* – eine wissenschaftliche Aufmerksamkeitssteigerung für die Beschäftigung mit der Thematik Raum.¹²² Für ihn kommt »dem relationalen Modell [von Raum, J.K.] systematisch

113 Joß, Elisabeth, Raum. Eine theologische Interpretation, Gütersloh 2005.

114 Ebd., 232.

115 Stock, Alex, Poetische Dogmatik. Gotteslehre. 1. Orte, Paderborn 2004.

116 Failing, Wolf-Eckhart, »In den Trümmern des Tempels«. Symbolischer Raum und Heimatbedürfnis als Thema der Praktischen Theologie. Eine Annäherung, in: PolT 86 (1997) 375–391, hier: 376f.

117 Beuttler, Ulrich, Gott und Raum – Theologie der Weltgegenwart Gottes, Göttingen/Oakville, CT 2010. <https://doi.org/10.13109/9783666564000>.

118 Vgl. Beyrich, »Gottes eigene Räumlichkeit«, 71–83.

119 Vgl. Sander, Der ewige Gott, 100.

120 Vgl. Beuttler, Ulrich, Gottes räumliche Präsenz. Eine systematisch-theologische Neukonzeption aus phänomenologischen Raumbegriffen, in: Karl, Katharina/Winter, Stephan (Hg.), Gott im Raum?! Theologie und spatial turn: aktuelle Perspektiven, Münster 2021, 79–94, hier: 81.

121 Wüthrich, Matthias, Raum Gottes. Ein systematisch-theologischer Versuch, Raum zu denken, Göttingen 2015. <https://doi.org/10.13109/9783666564123>.

122 Vgl. ebd., 97.

theologisch erste Priorität zu«¹²³. In seiner Arbeit bezieht er sich insbesondere auf den raumsoziologischen Ansatz von *Martina Löw*.¹²⁴

Innerhalb der katholischen Theologie gehen die dogmatischen bzw. fundamental-theologischen Ansätze von *Sander* und *Hoff* unter dem Projekt »Glaubensräume« von einem sozial produzierten Raumbegriff aus. In der »Topologischen Fundamentaltheologie I«¹²⁵ konstatiert *Hoff*, dass die durch die Evangelien tradierte Reich-Gottes-Botschaft eine performative Dynamik besitze. Jesu rufe mit seinen Worten Menschen in seine Nachfolge, wodurch sich ein Glaubensraum bilde¹²⁶: ein »globale(s), zeitübergreifende(s) Netzwerk des Glaubens«¹²⁷. *Hoff* stellt fest: »Soziale Räume entstehen performativ: durch Aktionen, mit denen die Bedeutung eines Raumes festgelegt wird.«¹²⁸ Daher formuliert er seinen Raumbegriff in Anlehnung an *Lefebvre*: Darin werden die Mahlgemeinschaften Jesu zur *räumlichen Praxis* bzw. zum *wahrgenommenen* Raum, die Installierung des Zwölferkreises in einer eschatologischen Zeichenhandlung als theologisch *konzipierter* Raum eingeordnet und die Frage nach der Zulassung zur Abendmahlsgemeinschaft zum *gelebten* Raum bzw. *Repräsentationsraum*. Gerade in der Frage nach dem Zugang zeige sich das darin enthaltene theologische Machtdispositiv.¹²⁹ *Sander* wiederum will in seiner »Topologischen Dogmatik I«¹³⁰ Glaubensräume sowohl an klassischen Orten (formuliert in den *loci theologici*) als auch an anderen Orten (als *Heterotopien*) erschließen. Dabei greift er auf die Raumbegriffe sowohl von *Lefebvre* als auch von *Foucault* zurück.¹³¹ Auch in anderen Arbeiten von *Sander* findet sich eine Auseinandersetzung mit der Thematik Raum in Verknüpfung mit dem *spatial turn*, beispielsweise in der Analyse von Macht- und Ohnmachtsgefällen in seinem Aufsatz »Gott einräumen«¹³²: »Gott wird eingeräumt, weil es gar nicht mehr anders geht als die Dinge so anders zusammen zu bringen, dass er die Leerstelle besetzt, die man bisher nicht füllen konnte.«¹³³ Auch hier steht die Frage im Vordergrund, wie Gottes Gegenwart räumlich gedacht werden könne. Im bereits genannten Artikel »Der ewige Gott hat

123 Ebd., 63.

124 Vgl. ebd., 47–58.

125 Hoff, Gregor M., Glaubensräume – Topologische Fundamentaltheologie. Der theologische Raum der Gründe (II/1), Stuttgart 2021.

126 Vgl. ebd., 45f.

127 Ebd., 46.

128 Ebd.

129 Vgl. ebd.

130 Sander, Hans-Joachim, Glaubensräume – Topologische Dogmatik. Band 1: Glaubensräumen nachgehen, Ostfildern 2019.

131 Vgl. ebd., 48.

132 Sander, Hans-Joachim, Gott einräumen. Die gravierende Ohnmacht des Glaubens, in: Karl, Katharina/Winter, Stephan (Hg.), Gott im Raum?! Theologie und spatial turn: aktuelle Perspektiven, Münster 2021, 119–145.

133 Vgl. ebd., 123.

Raum« greift Sander auf den Raumbegriff von Soja zurück, um die Frage nach Gott als prekäres Stadtereignis im *spatial turn* zu stellen.¹³⁴

Eine mögliche thematische Bearbeitung bietet die Verknüpfung des *spatial turns* mit der *Loci*-Lehre nach Melchior Cano. Beispielhaft soll dafür auf den Beitrag von Judith Gruber »Die Orte und Wege theologischer Erkenntnis«¹³⁵ verwiesen werden. Ihre Arbeit bietet eine Relektüre von Canos *De Locis Theologicis* anhand der Raumtheorie von Certeau. Die *De Locis theologicis* von Cano, posthum 1562 publiziert, erläutern im Rahmen einer Topologie zehn autoritative Orte, die Argumente für eine Verteidigung des katholischen Glaubens ermöglichen. Das Verständnis der Kirche als alleiniger *locus theologicus* wird damit aufgebrochen. Bis heute ist das Werk von Cano höchst einflussreich und hat einen vielfältigen Rezeptionsprozess durchlaufen. Grubers Analysen beziehen sich insbesondere auf diese Differenzen in den unterschiedlichen Interpretationen.¹³⁶

Zusammenfassend zeigt ein Durchgang durch verschiedene Zugangsweisen und Ansätze innerhalb der christlichen Theologie eine sehr unterschiedliche Bearbeitung der Raumthematik. Die eingangs erwähnte enge Verknüpfung zwischen »Raum und Gott« steht im Zentrum der meisten Arbeiten, insbesondere unter der Fragestellung »Wie kann Gottes Gegenwart räumlich gedacht werden?«, und verweist damit auf den keinesfalls selbstverständlichen Bezug zwischen Gott und Raum. Einige neuere Ansätze greifen dafür auch auf kulturwissenschaftliche bzw. soziologische Begriffserörterungen von Raum zurück. Hier steht v.a. ein sozial produzierter Raumbegriff im Vordergrund der Analysen. Anschließend wird nun im folgenden Kapitel die Frage gestellt, wie und in welcher Weise das *Land* als Raum verstanden werden kann.

7.2.2 Das Land als Raum?

Als eine der ersten Konfliktursachen der jüdischen Ansiedelung im britischen Mandatsgebiet versteht Bechmann mit Dan Diner¹³⁷ das unterschiedliche Verständnis von *Land*:

134 Vgl. Sander, *Der ewige Gott*, 107f.

135 Gruber, Judith, *Die Orte und Wege theologischer Erkenntnis. Eine Kartographierung der Rezeptionsgeschichte von De Locis Theologicis mit der Raumtheorie Michel de Certeaus*, in: Bauer, Christian/Sorace, Marco A. (Hg.), *Gott anders wo? Theologie im Gespräch mit Michel de Certeau*, Ostfildern 2019, 225–250.

136 Vgl. ebd., 225f.

137 Die Habilitationsschrift von Diner fokussiert auf eine staatstheoretisch-formengeschichtliche Analyse des israelisch-palästinensischen Konfliktes und ist daher heute – unabhängig von tagespolitischen Entwicklungen – und gerade auch aufgrund dieser, höchst aktuell: Diner, Dan, *Israel in Palästina. Über Tausch und Gewalt im Vorderen Orient*, Königstein im Taunus 1980.

Dan Diner hat sehr evident nachgewiesen, dass die politischen Verwicklungen um die Einwanderungen jüdischer Siedler/innen an Schärfe durch eine ganz unterschiedliche Auffassung von »Land«, im Sinn von »Staat« gegen das Verständnis als »bebaubarem und bewohnbarem Land« gewannen. Die Juden und Jüdinnen aus Europa, die über Organisationen Land in Palästina kauften, um dort Siedlungen zu errichten, brachten das europäische bürgerliche Verständnis von Land im Sinne des voll verfügbaren Privateigentums mit.¹³⁸

In Folge sei somit jüdischer Landkauf zu einer Vorstufe jüdischer territorialer Herrschaft im Mandatsgebiet Palästina geworden.¹³⁹ Dazu *Diner*:

Kurz: die Idee der jüdischen Staatlichkeit (Zionismus) bedurfte des Bodens Palästinas als der stofflichen Substanz von Hoheit sowie des Ausschlusses der national als »fremd« eingestuftem autochthonen arabischen Bevölkerung und ihrer Ersetzung durch die allein zum Staatsvolk bestimmten einwandernden Juden, weil ohne Boden kein Territorium und ohne den konkreten Menschen kein Staatsbürger denkbar ist.¹⁴⁰

Die Inbesitznahme von Land habe also zur Herstellung jüdischer Territorialität und Souveränität im britischen Mandatsgebiet Palästina gedient. Es trafen, so *Bechmann*, unterschiedliche Verständnisse von Landbesitz aufeinander: Erstens eine Auffassung von Privateigentum und bürgerlichen Rechtsnormen aus dem Osmanischen Reich, welches sich jedoch in Palästina nicht flächendeckend durchgesetzt hatte, zweitens das Verständnis der europäischen Jüd:innen sowie drittens die britische Mandatsmacht, die Gebiete anhand von Zivilisationsgraden unterschied.¹⁴¹ Diese vielfältigen und widerstreitenden Auffassungen von Landbesitz führten u.a. zum Konflikt zwischen der größeren einheimischen arabischen Bevölkerungsgruppe und den neuen jüdischen Einwander:innen.

Bis heute bestimmt das Land in seinen verschiedensten Dimensionen den israelisch-palästinensischen Konflikt. Eine weitere v.a. religiöse Ebene wurde ab 1967 durch den insbesondere religiös motivierten Siedlungsbau eingeführt. Heute sind

138 *Bechmann*, Die Auslegung biblischer Landverheißungen, 73.

139 Vgl. ebd.

140 *Diner*, Israel in Palästina, 22.

141 Vgl. *Bechmann*, Die Auslegung biblischer Landverheißungen, 73f.

die Begründungen¹⁴² für den weiteren verstärkten Siedlungsbau, in den von Israel 1967 besetzten und teilweise annektierten Gebieten, weit diverser:

What emerged little more than half-a-century ago as a small, idealistic band of religious farmer-soldiers has grown into a vast and varied network of nearly half-a-million Israelis living in more than 130 cities and towns. Though many of these settlers continue to identify with the *ideology of the movement's founders*, they have been joined by a large and growing population of *secular nationalists, ultra-Orthodox Haredim, and other, non-ideologically aligned groups*. Even among the settlers who still identify with the originating brand of religious Zionism, there is no longer a definitive understanding of that worldview or a generally recognized religious authority who could establish one.¹⁴³

Gewichtiger Bestandteil für diese Arbeit ist die Motivation der religiösen Siedler:innen, »das gesamte Land Israel«¹⁴⁴ zu besiedeln – ein biblisch fundierter Anspruch auf das Land Israel, der auf die heutige Geographie Israels | Palästinas umgesetzt wird. Eine »zunehmende Theologisierung des politischen Konflikts um Land«¹⁴⁵ kann insbesondere seit den israelischen Eroberungen 1967 diagnostiziert werden. Gerade an dieser Stelle zeigt sich, so auch *Bechmann*, die Vermischung politischer und theologischer Faktoren in diesem Konflikt: »Vermutlich dürfte es nicht nur theologische Gründe haben, dass nach 1967 die Theologisierung begann und dann auch weit, zum Teil auch weltweit akzeptiert, rezipiert oder zumindest toleriert wurde. Denn die politische Funktion der Theologisierung sollte nicht unterschätzt werden.«¹⁴⁶

Anhand dieser beiden historischen Ausschnitte (1) des jüdischen Landkaufs vor der Gründung des Staates Israel und (2) der aufkommenden (religiösen) Siedlerbewegung ab 1967 wird hier noch einmal pointiert auf die Problematik im Verständnis des Landes Israel hingewiesen. Für eine weitere Reflexion der Landkonzepte wird als erster Schritt das Land als räumliches Konzept analysiert. Die unterschiedlichen Konzepte des Landes Israel sowie auch die historischen und politischen kontextuellen Faktoren (etwa die Existenz des Staates Israel) weisen auf, dass die Landthematik im 21. Jahrhundert theologisch nicht abgegrenzt von dessen Bezug zum

142 Inzwischen sind es nicht nur religiöse (zionistische) Siedler:innen, sondern zu größeren Teilen auch säkulare und ultraorthodoxe Siedler:innen, die insbesondere aus ökonomischen Gründen – günstiger Wohnraum, staatliche Dienstleistungen, Steuervergünstigungen etc. – im Westjordanland siedeln. Vgl. Asseburg/Busse, *Der Nahostkonflikt*, 65; dazu auch Kane, *The Changing Faces*: So beispielsweise die beiden Siedlungen Modi'in Illit und Beitar Illit, die eine fast 100-prozentige ultraorthodoxe Bevölkerung haben.

143 Kane, *The Changing Faces* (Kursivsetzung J.K.).

144 Vgl. hierzu insbesondere Zertal/Eldar, *Die Herren des Landes*.

145 Bechmann, *Die Auslegung biblischer Landverheißungen*, 75.

146 Ebd., 75f.

Staat Israel diskutiert werden kann: Einerseits weil es Perspektiven gibt, die *einen Bezug zwischen Land und Staat Israel herstellen*, aber genauso auch weil andererseits verschiedenste Deutungen *eine solche Verknüpfung explizit ablehnen*. Der Staat Israel ist ein Faktor, der auch einer theologischen Auseinandersetzung bedarf, gerade aufgrund der vielfältigen religiös aufgeladenen Bedeutungszuschreibungen und Verknüpfungen zwischen einem religiösen Landkonzept und einem politischen Staatsgebilde. Es zeigt sich, dass in der Diskussion unterschiedliche Raumbegriffe aufeinander treffen, die auf politischer Ebene durch die Ziehung von Grenzen fixiert werden.

Die meisten Arbeiten, die sich in einen *spatial turn* einreihen, zielen auf die Herausbildung eines kritischen Raumverständnisses (Kapitel 7.1.1). Darin wird der Raum selbst zu einer zentralen Analysekategorie bzw. zum grundlegenden Analysekonzept, da er als Erkenntnismittel dient.¹⁴⁷ Zu Beginn waren es, so *Bachmann-Medick*, insbesondere postmoderne Geograph:innen, die eine Raumwende vorantrieben.¹⁴⁸ Diese hat heute, wie bereits dargelegt, in zahlreichen weiteren Wissenschaften Fuß gefasst (Kapitel 7.1.1), so beispielsweise auch in der Theologie – hier v.a. mit einem großen Fokus auf die Frage nach der Verbindung von Gott und Raum (Kapitel 7.2.1). Rezipiert und analysiert wird dabei u.a. das in Raumbegriffen enthaltene theologische Machtdispositiv z.B. anhand der Raumbegriffe von *Foucault*, *Lefebvre*, *Soja* etc. Eine Analyse des Raumbegriffes des Konzeptes *Land* bietet sich gerade aufgrund der Vermischung verschiedenster historischer, politischer und religiöser Ebenen an: »[...] die Aufladung von Räumen mit imperialen Einschreibungen, versteckten Hierarchien, deplatzierten Erfahrungen, Kontinuitätsbrüchen [...], aber auch mit Konstruktionen des Anderen und Projektionen von Gegenbildern [...]«¹⁴⁹

In erster Linie muss also gefragt werden, ob das *Land* als ein Raum gedacht wird, der ein *relationales Beziehungsgefüge* darstellt, oder als ein *Containerbegriff*. Diese Differenzierung birgt jedoch die Gefahr, in die bei *Lippuner* und *Lossau* beschriebene Raumfalle zu geraten. Gerade bei der politischen Rede über Räume würde häufig die Vorstellung stabiler territorialer-kultureller Einheiten mitschwingen. Denn gerade die Wechselbeziehungen zwischen sozialem (also relationalem Raumbegriff) und geographischen Raum führe letztlich in die Raumfalle. Sie warnen also vor der Gefahr der »reifizzierende(n) Verräumlichung von Sozialem.«¹⁵⁰ Daher brauche es einen Raumbegriff, der den Gegenstand als »anthropomorphischen«¹⁵¹ denkt, d.h. zwischen sozialem und geographischem Raum differenziere. Sie führen an dieser

147 Vgl. Bachmann-Medick, *Cultural Turns*, 26.

148 Vgl. ebd., 291.

149 Ebd., 295.

150 Lippuner/Lossau, In der Raumfalle, 51.

151 Ebd.

Stelle mit Verweis auf den sozialen Raumbegriff nach *Pierre Bourdieu* die Bedeutung und den Einfluss von Akteur:innen auf Raumkonzepte ein. *Bourdieu* hebt zwar als Ziel seiner Arbeit die Unterscheidung von sozialem und physischem Raum¹⁵² hervor, komme aber schlussendlich in der Analyse von alltäglichen Denk- und Handlungsweisen zu einer Projektion des sozialen Raumes auf den physischen Raum.¹⁵³ Darin bestehe aber die Gefahr »physisch objektivierte soziale Strukturen als gegeben hinzunehmen und die räumliche Verteilung von Objekten oder Akteuren als Erklärung der damit verbundenen sozialen Praktiken heranzuziehen.«¹⁵⁴ Gewarnt wird also einerseits davor Räume als gegebene »natürliche Entitäten« oder »objektive Realitäten« anzusehen, andererseits vor der Festschreibung sozialer Handlungsweisen als physische Gegebenheiten.

Gerade daher bietet sich an dieser Stelle die weitere Verknüpfung mit der ANT an (Kapitel 8), in welcher einerseits der Akteursbegriff als solches grundlegend hinterfragt und neu analysiert wird und andererseits die diversen Verknüpfungen (z.B. zwischen Akteur:innen und Raumkonzepten) gezielt nachverfolgt werden können. Insbesondere in Bezug auf die Landthematik besteht die Problematik in der Vermischung und politischen Festschreibung von Raumkonzepten (z.B. die Grenzziehung des Staates Israel, oder die Besiedelung des »gesamten Landes Israel«). Da eine katholische Theologie des Landes nicht ohne den Rückbezug auf jüdische Selbstdeutungen des Landes in einer Theologie nach NA erarbeitet werden kann, werden für die weitere Analyse des *Landes als Raum* die jüdischen Perspektiven (Kapitel 5 und Kapitel 6) als erster Referenzrahmen herangezogen.

Viele der jüdischen Deutungen des Landes implizieren die Verwendung eines relationalen Raumbegriffes: Die beiden Trias *Gott, Volk, Land* oder auch *Torah, Volk, Land* verweisen auf die Bedeutung des Landes als Ausdruck der Gottesbeziehung. Das Land wird darin zu einem Symbol für den Bund mit Gott aber auch zum konkreten Ort der Bundesbeziehung. Insbesondere die Dokumente BJR, DE, EVE sowie der CCAR heben explizit die Bedeutung des Bundes, und damit einhergehend des Landes hervor. Um zu prüfen, ob das Land als Raum, im Sinne eines relationalen Raumbegriffes verstanden werden kann, wird dieses im Folgenden anhand verschiedener Raumbegriffe, insbesondere anhand des Ansatzes nach *Lefebvre*, analy-

152 Auf die Unterscheidung zwischen sozialen und physischen Raum geht *Bourdieu* erstmalig in seinem Aufsatz »Physischer, sozialer und angeeigneter physischer Raum« ein: »Der soziale Raum ist nicht der physische Raum, realisiert sich aber tendenziell und auf mehr oder minder exakte und vollständige Weise innerhalb desselben. Das erklärt, warum es uns so schwerfällt, ihn als solchen zu reflektieren.« *Bourdieu, Pierre, Physischer, sozialer und angeeigneter physischer Raum*, in: Wentz, Martin (Hg.), *Stadt-Räume*, Frankfurt a.M./New York 1991, 25–34, hier: 28.

153 Vgl. Lippuner/Lossau, In der Raumfalle, 51–54.

154 Ebd., 54f.

siert. Lefebvres Raumansatz wird, wie bereits gezeigt, häufig herangezogen u.a. auch in Ansätzen eines theologischen *spatial turns*.

Leitend für das Raumkonzept nach Lefebvre ist die These, dass »der (soziale) Raum ein (soziales) Produkt ist«¹⁵⁵. Die Trias Gott – Volk – Land ist ein Beziehungsgefüge, der Bund zwischen Gott und dem Volk (wie in der Torah beschrieben) konstituiert sich im Land. Das Land kann als *Zeichen* für den Bund stehen¹⁵⁶, aber auch als der *konkrete Ort* der Bundesbeziehung verstanden werden¹⁵⁷. Lefebvres Ansatz eines *wahrgenommenen, konzipierten und gelebten* Raumes verhilft dabei die verschiedenen Dimensionen näher zu analysieren. Als *Räumliche Praxis* beschreibt Lefebvre den alltäglichen Raum: In Bezug auf das Land kann der *wahrgenommene* Raum als der konkrete Lebensraum verstanden werden, es handelt sich um Orte und Wegstrecken zwischen Orten, in der individuellen Handlungsperspektive der Akteur:innen, d.h. der dort lebenden Menschen. Die zweite Ebene bilden die *Raumrepräsentationen*: Dies zeigt sich insbesondere in den verschiedenen Konzeptionen des Landes (die verschiedensten jüdischen, muslimischen und christlichen Perspektiven etc.), aber gleichzeitig auch in der konkreten politischen Umsetzung des Staates Israel. In Verknüpfung mit dem Land Israel wird hier versucht den Staat Israel anhand einer bestimmten Grenzziehung (nach dem Teilungsplan von 1947, den Grenzen von 1949 [»Grüne Linie«¹⁵⁸], nach 1967 oder nach der Berufung auf biblische Angaben¹⁵⁹ [siehe dazu Einleitung: 4.1.1]) auf Karten zu konzipieren. Gleichzeitig ist das Land auch ein *Repräsentationsraum*: Dies bezieht sich auf die Bedeutung des Landes als ein Zeichen für den Bund zwischen Gott und dem Volk Israel. Auf dieser Ebene wird das Land zu einem Glaubens- und Hoffnungsraum, in welchem der Glaube an JHWH konkret geschichtlich wurzeln kann. Für Hoff entstehen *Glaubensräume* dort, wo im Versuch die Reich-Gottes-Botschaft zu leben, dem Reich Gottes selbst bereits Raum gegeben wird.¹⁶⁰

Der Ansatz von Lefebvre ermöglicht die ineinander verschränkten Dimensionen des komplexen Konzeptes *Land Israel* herauszuarbeiten – und gleichzeitig damit

155 Lefebvre, Die Produktion des Raums, 330 (H.i.O.).

156 Dieser Gedanke wird in Kapitel 9.1.3 ausführlicher aufgegriffen.

157 Vgl. Novak, Zionism and Judaism, 98f.

158 Das heute international anerkannte Staatsgebiet von Israel befindet sich innerhalb der Grünen Linie. Dies sind die Waffenstillstandslinien von 1949 zwischen Israel und den arabischen Nachbarn, die nach dem ersten israelisch-arabischen Krieg ausgehandelt wurden. Häufig wird diese Grenzziehung auch als »Grenzen von 1967« bezeichnet, damit werden die Grenzen am Vorabend des Krieges von 1967 gemeint. Vgl. Asseburg/Busse, Der Nahostkonflikt, 23.

159 Biblisch gibt es keine konkrete Grenzziehung. Die in biblischen Texten angegebenen Grenzen widersprechen einander.

160 Vgl. Hoff, Glaubensräume – Topologische Fundamentaltheologie, 50.

auch zu betonen, dass die drei Ebenen der *Räumlichen Praxis* (das Land als Lebensraum), die *Raumrepräsentationen* (das Land in unterschiedlichen Konzeptionen) und die *Repräsentationsräume* (z.B. das Land als Zeichen für den Bund; das Land als Glaubensraum) dialektisch miteinander verknüpft und nicht voneinander zu trennen sind, sondern eben immer Teile eines Konzeptes *Land Israel* bilden.

Das Land wird performativ immer wieder neu konzipiert und gestaltet – darauf verweist bereits die Analyse nach *Lefebvre* – noch deutlicher kann dies anhand von *Certeau* dargelegt werden: »Insgesamt ist der Raum ein Ort, mit dem man etwas macht.«¹⁶¹ Bei *Certeau* werden Räume immer durch die Handlungen der Akteure erschaffen bzw. durch Narrative erzeugt. So kann mit *Certeau* insbesondere die performative Dimension des Landes hervorgehoben werden: Es sind die unterschiedlichen Konzepte und Zuschreibungen zum Land, die das Konzept *Land* als solches ständig verändern. Wie bereits erläutert wurde, zeigt sich dies auf einer religiösen Deutungsebene (in der Trias Gott – Volk – Land), gleichzeitig kann dies auch anhand verschiedener säkular begründeter Bedeutungen des Landes konstatiert werden. In säkularen Deutungen wird die Bedeutung des Landes hervorgehoben: (1) zuerst als Schutzraum bzw. Heimstätte; (2) in der Bedeutung für die Nationswerdung bzw. im Rahmen jüdischer Souveränität; (3) für die jüdische Identität; (4) und als ethischer Erinnerungsspeicher, welcher eine ethisch vertretbare Handlungsweise des Staates fordert. Auch hier wird die performative Dimension des Landes aufgewiesen – als einem Ort, an dem konkret durch Siedlungsbau, politische Staatsgründung etc. etwas gemacht wird.

Daraus abgeleitet kann das Land als ein relationales Raumkonzept verstanden werden. Mit den Raumbegriffen von *Foucault* und auch *Soja* kann noch pointierter auf das im Land enthaltene theologische Machtdispositiv verwiesen werden: So weist das Land als Raum zahlreiche Merkmale von *Foucaults* Heterotopiekonzept auf. Das biblische Konzept *Land Israel* kann danach im weiteren Sinn als eine Krisenheterotopie verstanden werden – mit einem besonderen Fokus auf dem Land als dem »heiligen Ort«. Weitere zentrale Merkmale sind die Veränderung des Landes durch die Gesellschaft sowie die in vielen Deutungen des Landes enthaltenen Öffnungs- und Schließungsmechanismen. Besonders deutlich zeigt sich dies in der politischen Umsetzung des Landkonzeptes im Staat Israel und der Frage nach Rückkehrrecht¹⁶² und Rückkehrgesetz (vgl. Kapitel 3.3.1). Im Land kommt es zu ei-

161 Certeau, *Kunst des Handelns*, 189.

162 Das Rückkehrrecht sieht ein Recht auf Rückkehr und Entschädigung der palästinensischen Flüchtlinge von 1948 vor. Dazu in der Resolution 194 der UN-Generalversammlung von 1948: Diese »beschließt, dass den Flüchtlingen, die in ihre Wohnstätten zurückkehren und in Frieden mit ihren Nachbarn leben wollen, dies zum frühesten möglichen Zeitpunkt gestattet werden soll und dass für das Eigentum derjenigen, die sich entscheiden, nicht zurückzukehren, und für den Verlust oder die Beschädigung von Eigentum, wofür nach den Grundsätzen des Völkerrechts oder der Billigkeit von den verantwortlichen Regierungen und Behörden

ner »Konstruktion des Anderen«¹⁶³: der jüdischen Israel:innen und der christlichen und muslimischen Palästinenser:innen. Gerade in der Frage nach dem Zugang zum Land Israel werden die darin enthaltenen Machtbeziehungen markiert. Auf dies macht auch *Soja* aufmerksam, dessen postkoloniale Perspektive darauf verweist, dass der Raum zu einer fundamentalen Kategorie von Macht wird. »Raum« kann also zu einem zentralen »Analyse- und Kontextualisierungsinstrument«¹⁶⁴ auch in der Landfrage herangezogen werden.

Wenn auch hier verschiedene relationale Raumbegriffe gewinnbringend für eine nähere Analyse des Konzeptes Land sind, so kann jedoch die Frage nach dem Raum als Land nicht ohne einen Verweis auf den Raum als Behälterbegriff diskutiert werden. Auf diese Problematik kann insbesondere mit *Schroer* verwiesen werden: »Gerade aber wenn man sich für die aktive Hervorbringung und Produktion des Raums durch Akteure interessiert, wird man zur Kenntnis zu nehmen haben, dass Räume immer wieder als Behälterräume vorgestellt und konstruiert werden – ganz unabhängig von naturwissenschaftlichen Plausibilitäten.«¹⁶⁵

So sind Konzepte, die das *Land* als einen »Behälterraum« verstehen ausgrenzend gegenüber anderen Zuschreibungen. Beispielsweise genannt werden könnte hier die nationalreligiöse jüdische Vorstellung eines jüdischen Staates im »gesamten Land Israel«: Das Land wird hier als ein konkreter festgeschriebener Raum verstanden. Relationale Raumkonzepte wiederum haben ein performatives Moment inne. Das *Land* als ein Raum der performativ durch die Handlungen von Akteur:innen hervorgebracht wird.¹⁶⁶ Damit treffen stets unterschiedliche Raumkonzepte in der Diskussion aufeinander. In einem weiteren Schritt werden daher nun diese verschiedensten Deutungen und Verknüpfungen mit Hilfe der ANT nachgezeichnet.

Wiedergutmachung zu leisten ist, Entschädigung gezahlt werden soll;« (Generalversammlung der Vereinten Nationen, 194 (III). Palästina. Zwischenbericht des Vermittlers der Vereinten Nationen [11. Dezember 1948]. Verfügbar unter: <https://www.un.org/german/sites/default/files/2024-09/ar194-iii.pdf> [12.02.2026], Punkt 11 [H.i.O.]).

163 Bachmann-Medick, *Cultural Turns*, 295.

164 Kreichauf, Michel Foucault, 415.

165 Schroer, »Bringing space back in«, 136.

166 Vgl. Certeau, *Kunst des Handelns*, 218.

8. Akteur-Netzwerk-Theorie (ANT) nach Bruno Latour

8.1 Theoretische Einführung

8.1.1 Einstieg: Grundlagen der ANT

Die Akteur-Netzwerk-Theorie (ANT) wurde seit Anfang der 1980er Jahre am *Centre de Sociologie de l'Innovation* der Pariser *Écoles des Mines* als ein kollaboratives Produkt mehrerer Wissenschaftler:innen entwickelt. Wesentlicher Ausgangspunkt der Arbeiten war ein Zusammentreffen der französischen Soziologen *Bruno Latour* und *Michel Callon* 1977. In weiterer Folge waren v.a. auch *Annemarie Mol*, *Madeleine Akrich*, *John Law* und *Antoine Hennion* federführend. In den Anfängen noch als »Soziologie der Übersetzung« bezeichnet, setzte sich in der englischsprachigen Rezeption bald der Begriff »Akteur-Netzwerk-Theorie« durch. Erste Arbeiten unter dieser Bezeichnung fokussierten sich inhaltlich auf das Spannungsverhältnis von Gesellschaft, Natur und Technik.¹ Im Jahr 1981 wurde unter dem Titel »Unscrewing the big Leviathan«² (in deutscher Übersetzung: »Die Demontage des großen Leviathans«³) der Gründungstext der ANT von *Latour* und *Callon* verfasst.⁴ Bereits hier zeigt sich, dass es sich bei der ANT nicht nur um eine Kritik der Wissenschaftsforschung handelt, sondern vielmehr um eine allgemeine Kritik der Soziologie selbst. Die kritische Analyse richtet sich gegen die strenge Unterscheidung zwischen Mikro- und Makro-Akteuren bzw. Technik und Gesellschaft. So wird im Gründungstext als Beispiel ein

1 Vgl. Gertenbach, Lars/Laux, Henning, Zur Aktualität von Bruno Latour. Einführung in sein Werk, Wiesbaden 2019, 87f. <https://doi.org/10.1007/978-3-531-18895-9>.

2 Callon, Michel/Latour, Bruno, Unscrewing the Big Leviathan; or How Actors Macrostructure Reality, and How Sociologists Help Them To Do So?, in: Knorr, Karin/Cicourel, Cetina, Advances in Social Theory and Methodology, London 1981. Verfügbar unter: <https://www.bruno-latour.fr/sites/default/files/09-LEVIATHAN-GB.pdf> (13.02.2026).

3 Callon, Michel/Latour, Bruno, Die Demontage des großen Leviathans. Wie Akteure die Makrostruktur der Realität bestimmen und Soziologen ihnen dabei helfen, in: Belliger, Andréa/Krieger, David J. (Hg.), ANThology. Ein einführendes Handbuch zur Akteur-Netzwerk-Theorie, Bielefeld 2006, 75–101.

4 Vgl. Gertenbach/Laux, Aktualität, 88.

König genannt, der erst in Verbindung mit Objekten (seinem Palast, seiner Armee sowie deren Waffen, seines Verwaltungsstabes etc.) zu einem Makro-Akteur werden könne. Denn der König als Person selbst könne noch nicht als ein solcher bezeichnet werden.⁵

In Folge kann die Entwicklung der ANT in zwei Entwicklungslinien unterteilt werden: *Erstens* führte die Ausweitung der ANT in die Bereiche der Sozial- und Kulturwissenschaften zu zahlreichen weiteren Forschungsfeldern. Somit haben die meisten ANT-Wissenschaftler:innen v.a. themenbezogene Forschungsarbeiten fort- und weiterentwickelt. *Zweitens* fokussierten sich die Arbeiten von *Latour* auf die allgemeine Soziologie und soziologische Theorie. Hier stehen sozialtheoretische, methodologische und gesellschaftstheoretische Überlegungen im Vordergrund.⁶

Die ANT nach *Latour* wird heute als eine »radikal andere Sozialtheorie«⁷ bezeichnet. Ihre Besonderheit wird durch die Entgrenzung des Sozialen bedingt: Nicht mehr nur Menschen, sondern auch natürliche und künstliche Objekte, Pflanzen und Tiere können als Teil der Sozialwelt begriffen werden. Die strikte Trennung zwischen Gesellschaft, Natur und Technik wird in diesem Theorieansatz aufgebrochen. Vielmehr schlägt *Latour* eine assoziationstheoretische Perspektive vor, in deren Fokus Verknüpfungen, Vernetzungen und Verkettungen stehen.⁸ *Latour* zeigt dabei die Objektvergessenheit innerhalb der Soziologie auf: Diese habe die Bedeutung von nichtmenschlichen Wesen innerhalb der Gesellschaft weitgehend ausgeblendet und das »Soziale« als exklusiv auf Menschen bezogen verstanden.⁹

Eine umfangreiche Einleitung¹⁰ in die ANT liefert *Latour* erstmalig in seinem Werk »Eine neue Soziologie für eine neue Gesellschaft«¹¹ (ENS), die deutsche Über-

5 Vgl. Schubert, Cornelius, Akteur-Netzwerk Theorie, in: Apelt, Maja u.a. (Hg.), Handbuch Organisationssoziologie, Wiesbaden 2020, 1–24, hier: 5f.

6 Vgl. Gertenbach/Laux, Aktualität, 89f.

7 Kneer, Georg, Akteur-Netzwerk-Theorie, in: Kneer, Georg/Schroer, Markus (Hg.), Handbuch Soziologische Theorien, Wiesbaden 2009, 19–37, hier: 19. https://doi.org/10.1007/978-3-531-91600-2_2.

8 Vgl. ebd., 19f.

9 Vgl. Gertenbach/Laux, Aktualität, 103f.

10 *Latour* beschreibt seine Einleitung in die ANT als eine Art von Reiseführer, in ein »Gebiet, das gleichzeitig völlig banal – es ist nur die gewohnte soziale Welt – und vollkommen exotisch ist – wir werden lernen müssen, jeden einzelnen Schritt zu verlangsamen.« (ENS 37) Diese Formulierung drückt die Vorgehensweise von *Latour* bereits aus – noch besser kann sie wohl nur anhand des Akronym »ANT« selbst symbolisiert werden. Denn dieses sei »für einen blinden, kurzsichtigen, arbeitssüchtigen, die Spur erschnüffelnden, kollektiven Reisenden [vollkommen geeignet, J.K.]. Eine Ameise (ant), die für andere Ameisen schreibt [...]« (ENS 24) Anders ausgedrückt, bewegt sich *Latour* langsam, aber sehr kontinuierlich in vielerlei Wendungen durch das Projekt, um aufzuzeigen, dass das »Soziale« keineswegs so eindeutig ist, wie in der klassischen Soziologie (der »Soziologie des Sozialen«) angenommen.

11 *Latour*, Bruno, Eine neue Soziologie für eine neue Gesellschaft, Frankfurt a.M. 2019.

setzung des englischen Originals »Reassembling the Social. An Introduction to Actor-Network-Theory«¹² aus dem Jahr 2005. In der deutschen Übersetzung werde, so Lars Gertenbach und Henning Laux, wie auch in der französischen Übersetzung »Changer de société. Refaire de la sociologie« mehr Fokus auf den Anspruch gesetzt, eine Neufassung der Soziologie abzubilden. Im Gegensatz zu früheren Beschäftigungen mit dieser Thematik verweist Latour in ENS auch auf andere soziologische Konzepte und ist an einer zumindest schemenhaften Verortung seines eigenen Ansatzes in der Disziplin interessiert.¹³ Dabei produziert Latour »einen Werkzeugkasten, der Instrumente eines Such- und Findeverfahrens für neue, insbesondere interobjektive Relationen zur Verfügung stellt, die bisher noch kaum fixiert sind, und zwar sowohl im lokalen als auch und v.a. im globalen Kontext.«¹⁴ Sein besonderer Beitrag zur Sozialtheorie besteht in seinem Plädoyer, die Eingrenzung des Gegenstandsbereichs der Soziologie auf menschliche Akteure aufzugeben und andere Entitäten, wie Tiere oder Dinge zu inkludieren. Denn in klassischen Sozialtheorien ist die Welt ausschließlich aus der Perspektive menschlicher Akteure betrachtet worden.¹⁵

8.1.2 Wichtige Begriffskonzeptionen

Die »neue Soziologie« entwickelt Latour anhand eines Gegensatzpaares: Er unterscheidet zwischen der klassischen »Soziologie des Sozialen«¹⁶ oder auch der »Wissenschaft vom Sozialen«¹⁷ und seiner neuen Konzeption der »Soziologie der Assoziationen«¹⁸. Gerade hier zeige sich, dass die ANT einen Umbau des klassischen soziologischen Begriffsvokabulars erfordere¹⁹ – beispielsweise, wenn Latour in ENS ausführlich vier verschiedene Konzeptionen des »Sozialen« erörtert. Die verschiedenen Begriffe des Sozialen ermöglichen unterschiedliche Formen des Zugriffs und der Perspektiven auf die Gesellschaft.²⁰ Als Soziales Nr. 1 bezeichnet Latour das klassische Verständnis des Sozialen, in welcher das Soziale als eigener Bereich oder Stoff verstanden wird.²¹ Er geht davon aus, dass jede Aktivität in den Bereichen

12 Latour, Bruno, *Reassembling the Social. An Introduction to Actor-Network-Theory*, New York 2005. <https://doi.org/10.1093/oso/9780199256044.001.0001>.

13 Vgl. Gertenbach/Laux, *Aktualität*, 102f.

14 Reckwitz, Andreas, *Latours Plädoyer für eine poststrukturalistische Heuristik des Sozialen*, in: *Soziologische Revue* 31 (2008) 337–343, hier: 343. <https://doi.org/10.1524/srsr.2008.31.4.337>.

15 Vgl. Nassehi, Armin, *De rebus rerum. Bruno Latours Neuordnung des Sozialen*, in: *Soziologische Revue* 31 (2008) 350–356, hier: 351.

16 Latour, *Eine neue Soziologie*, 23.

17 Ebd., 17.

18 Ebd., 23.

19 Vgl. Kneer, *Akteur-Netzwerk-Theorie*, 20.

20 Vgl. Gertenbach/Laux, *Aktualität*, 105.

21 Vgl. Latour, *Eine neue Soziologie*, 14.

Technik, Recht, Wissenschaft, Religion, Politik etc. durch das dahinterstehende »Soziale« erklärt werden könne.²² Davon grenzt er seine Neudefinition des Sozialen Nr. 2 ab: Das Soziale ist hier keine spezifische Entität, sondern vielmehr ein »Verknüpfungstyp«²³ zwischen Dingen, die selbst nicht sozial sind. Einerseits müsse dieser Begriff des »Sozialen«, so *Latour*, sehr viel umfassender sein als unter dem gewöhnlichen Verständnis von »sozial«, andererseits solle dieser aber auch streng auf das Verfolgen und Aufzeichnen des Sozialen begrenzt sein.²⁴ Zum Gegenstand der Beobachtung einer »Soziologie der Assoziationen« werde damit die alltägliche Verschränkung von menschlichen und nichtmenschlichen Wesen.²⁵ In späterer Folge führt *Latour* das Soziale Nr. 3 ein, welches die »lokalen, nackten, dynamischen, ausrüstungslosen face-to-face-Interaktionen«²⁶ bezeichnet. Diese Begrifflichkeit werde auch von den Soziolog:innen des Sozialen verwendet. Relativ am Ende seiner Einführung fügt *Latour* noch das Soziale Nr. 4 hinzu, welches durch die unendliche Anzahl noch nicht stabilisierter, konkreter Assoziationen gebildet wird. Das Soziale Nr. 4, genannt »Plasma«, wird jedoch nur vage beschrieben.²⁷ Diese vier Arten des Sozialen können der Soziologie des Sozialen und damit einer makro- bzw. mikrosoziologischen Perspektive (Soziales Nr. 1 und 3) sowie der Soziologie der Assoziation (Soziales Nr. 2 und 4) zugeordnet werden.²⁸

Die Ausweitung der Gegenstandsbereiches des Sozialen, wie sie *Latour* hier insbesondere mit der Begrifflichkeit des Sozialen Nr. 2 erarbeitet, bedingt die Notwendigkeit, weitere Schlüsselbegriffe der ANT zu erörtern. So diskutiert *Kneer* diese anhand der drei Bestandteile des Begriffes ANT – Akteur, Netzwerk und Theorie – selbst.²⁹ *Gertenbach* und *Laux* wiederum betonen, dass die Einbeziehung nicht-menschlicher Entitäten dazu führe, dass insbesondere der Interaktionsbegriff der klassischen Soziologie in Frage gestellt werden müsse.³⁰ »Das Handeln wird aufgehoben«³¹ schreibt *Latour* in seiner Einführung, in der sich schnell seine Vorgangsweise zeigt. Denn der Handlungsbegriff³² ist einer der fünf Unbestimmtheiten, die

22 Vgl. ebd., 21.

23 Ebd., 17.

24 Vgl. ebd., 19.

25 Vgl. *Gertenbach/Laux*, Aktualität, 108.

26 *Latour*, Eine neue Soziologie, 112.

27 Vgl. ebd., 419.

28 Vgl. *Gertenbach/Laux*, Aktualität, 106.

29 Vgl. *Kneer*, Akteur-Netzwerk-Theorie, 21–32.

30 Vgl. *Gertenbach/Laux*, Aktualität, 121.

31 *Latour*, Eine neue Soziologie, 79.

32 In deutscher Übersetzung wird der von *Latour* verwendete Begriff »agency« sehr häufig mit »Handlungsträgerschaft« übersetzt. Damit soll auch in deutscher Sprache auf die verteilte Handlungsbeteiligung verschiedenster menschlicher und nichtmenschlicher Entitäten hingewiesen werden (vgl. *Schubert*, Akteur-Netzwerk Theorie, 3).

Latour in seinem ungewöhnlichen Versuch die Bestandteile des Universums zu erläutern, definiert.³³ So stellt er sowohl die Natur von Gruppen, von Handlungen, von Objekten, von Tatsachen als auch von (sozialwissenschaftlichen) Untersuchungen in Frage. Im Folgenden wird aber nicht im Einzelnen auf jede dieser Unbestimmtheiten eingegangen, sondern die relevanten Termini »Akteur«, »Netzwerk« und »Akkant« werden erläutert bzw. ihre Verbindungen zueinander dargestellt.

(1) *Akteur*: In der ANT werden nicht nur Menschen, sondern auch nichtmenschliche Entitäten, z.B. Tiere oder Dinge, als handelnde Akteure beschrieben. Dafür formuliert *Latour* einen neuen Handlungsbegriff, in welchem auch nichtmenschliche Wesen miteinbezogen werden können. Allerdings attestiert *Latour* diesen keine Intentionalität bzw. beschreibt auch keine intelligenten Maschinen. Vielmehr fungieren nichtmenschliche Entitäten in menschlichen Interaktionen als Stabilisatoren und Garanten dafür, dass gewisse Regeln und Machtverhältnisse nicht jedes Mal neu ausgehandelt werden müssen.³⁴ *Latour* behauptet also nicht, dass Objekte statt der menschlichen Akteure handeln, sondern hinterfragt den Begriff »Handeln« selbst.³⁵ Somit legt er die Definition des Handlungsbegriffes sehr weit an: »Handeln ist ein Knoten, eine Schlinge, ein Konglomerat aus vielen überraschenden Handlungsquellen, die man eine nach der anderen entwirren lernen muß.«³⁶ Zu einem handelnden Akteur werden damit nicht nur menschliche, sondern auch nichtmenschliche Wesen: »Akteur ist, wer von vielen anderen zum Handeln gebracht wird.«³⁷ Darin zeigt sich bereits eine Besonderheit im Verständnis des Begriffes »Akteur« bei *Latour*. Der Akteur ist nicht der Ursprung der Handlung, sondern vielmehr »das bewegliche Ziel eines riesigen Aufgebots von Entitäten, die zu ihm hin strömen«³⁸. Damit kann der Akteur nicht als das alleinige Subjekt bzw. als einzige Ursache seiner Handlungen angesehen werden. Stattdessen ist ein jeder Akteur auf eine Vielzahl anderer menschlicher oder nichtmenschlicher Wesen angewiesen, um in der Welt etwas verändern zu können. In Verknüpfung mit anderen Entitäten wird das Handlungspotential eines Akteurs ermöglicht.³⁹ Hier zeigt sich bereits, dass ein Akteur immer in Verbindung mit anderen Akteuren agiert. Daher wird an dieser Stelle der Terminus »Netzwerk« eingeführt.

(2) *Netzwerk*: Der Begriff »Netzwerk« kann bereits sehr früh in den Arbeiten von *Latour* identifiziert werden und findet seine erstmalige Verwendung nicht erst in

33 Vgl. *Latour*, Eine neue Soziologie, 42.

34 Vgl. *Gertenbach/Laux*, Aktualität, 122f.

35 Vgl. *Latour*, Eine neue Soziologie, 124.

36 Ebd., 77.

37 Ebd., 81 (H.i.O.).

38 Ebd.

39 Vgl. *Kneer*, Akteur-Netzwerk-Theorie, 22.

der ANT. In Abgrenzung zum Strukturalismus versteht er »Netzwerk« als ein Gegenteil von »Struktur«. ⁴⁰ Im Rahmen der ANT wird der Begriff »Netzwerk« schließlich als die Beschreibung der Verknüpfungen, Beziehungen und Verbindungen zwischen Akteuren verwendet: ⁴¹ »Die Begriffe des Akteurs und des Netzwerks verweisen wechselseitig aufeinander: Ein Akteur ohne Netzwerk wäre überhaupt kein Akteur, er würde weder über eine Identität noch über ein Handlungspotential, eine Rolle oder ein Handlungsprogramm verfügen, ja wir wüssten nicht einmal von seinem Dasein.« ⁴²

Zusammenfassend kann damit festgestellt werden: (1) Akteure können immer nur als Netzwerke agieren. (2) Zwischen den Begriffen »Akteur« und »Akteur-Netzwerk« ist eine Gleichsetzung möglich. Gerade der Bindestrich, so *Latour*, zeigt die Notwendigkeit beider Größen auf: Denn das Netzwerk stellt nicht den Kontext des Akteurs dar, sondern bietet eine Erklärung der unzähligen Verknüpfungen und Transformationen. ⁴³

(3) *Aktant*: Ebenfalls kristallisiert sich hier eine weitere Novität von *Latours* Ansatz heraus. Denn die »vielen anderen« ⁴⁴ durch die ein Akteur zum Handeln gebracht werden kann, können auch nichtmenschliche Entitäten sein. ⁴⁵ Für diese entlehnt *Latour* eine Begrifflichkeit aus der Literaturwissenschaft, in welcher es ebenso mehr Figuren und Gestalten gebe, als bloß anthropomorphe. ⁴⁶ Mit der Verwendung des Begriffes »Aktant« ⁴⁷ wird noch nicht differenziert, ob damit ein menschliches oder ein nichtmenschliches Wesen bezeichnet werden soll. Vielmehr könne aufgezeigt werden, dass es sich hierbei um eine Entität handelt, bei der die Frage nach der Intentionalität noch nicht geklärt sei. Denn erst in der performativen Zuschreibung durch andere Beteiligte oder auch Beobachter:innen könne der Sprung von Aktant zu einem Akteur entstehen. Gerade hierdurch solle die Performativität der Akteurschaft hervorgehoben werden und nicht, so *Gertenbach* und *Laux*, die Unterscheidung menschlich und nichtmenschlich auf einer anderen Ebene wieder eingeführt werden. ⁴⁸

In der ANT wird also zwischen »Akteur« und »Aktant« unterschieden: Ein »Aktant« kann eine menschliche oder nichtmenschliche Entität (ein Mensch, ein Tier, ein Gegenstand etc.) sein, dessen Intentionalität noch nicht geklärt wurde. Denn ein

40 Vgl. *Gertenbach/Laux*, Aktualität, 130f.

41 Vgl. *Kneer*, Akteur-Netzwerk-Theorie, 24.

42 Ebd., 25.

43 Vgl. *Latour*, Eine neue Soziologie, 310.

44 Ebd., 81.

45 Vgl. *Nassehi*, De rebus rerum, 351.

46 Vgl. *Latour*, Eine neue Soziologie, 94.

47 Ebd., 95.

48 Vgl. *Gertenbach/Laux*, Aktualität, 128.

»Akteur« muss stets einen Unterschied machen.⁴⁹ Latour erarbeitet dies anhand der beiden weiteren Begrifflichkeiten »Zwischenglied« und »Mittler«. Als »Zwischenglied« werde all das bezeichnet, »das Bedeutung oder Kraft ohne Transformation transportiert«⁵⁰. »Mittler« wiederum »übersetzen, entstellen, modifizieren und transformieren die Bedeutung oder die Elemente, die sie übermitteln sollen.«⁵¹ In späterer Folge zeigt sich, dass Latour primär die Verwendung des Begriffes »Mittler« bevorzugt. Denn die Begrifflichkeit »Akteur« beinhalte die Konnotation, dass in diesem ein Ursprung vorausgesetzt werde.⁵² »Akteur« sei damit vielmehr eine Art »provisorischer Platzhalter«⁵³.

8.1.3 Die ANT als neue Soziologie

Der klassische Gesellschaftsbegriff der Soziologie verliert durch die Ausweitung bzw. Transformation des Akteurskonzeptes (Akteure, die Mittler sind) seine Bedeutung.⁵⁴ Der Begriff »Gesellschaft« wird von Latour durch die Bezeichnung des »Kollektivs« ersetzt. Dieser Terminus beschreibt den Prozess des Versammelns neuer Entitäten.⁵⁵ Dadurch will Latour den scheinbar unumstrittenen Gesellschaftsbegriff in Frage stellen. Diese Umstellung bei Latour, so *Andréa Belliger* und *David Krieger*, sei auch der Ausgangspunkt einer veränderten Theorielage in der soziologischen Grundlagenforschung, indem in der ANT nicht nach dem »Was«, sondern nach dem »Wie« gefragt werde.⁵⁶ Denn Latour plädiert in Anlehnung an die Ethnomethodologie, dass das »Beschreiben« eine gewichtige Bedeutung für die ANT einnehme und keineswegs wie häufig in der Soziologie angenommen dies nur eine »Resignationslösung«⁵⁷ darstelle: »Kein Forscher sollte die Aufgabe erniedrigend finden, beim Beschreiben zu bleiben. Sie ist, im Gegenteil, die höchste und seltenste Leistung.«⁵⁸ Denn im üblichen soziologischen »Erklären« werde zu wenig Fokus auf die Transformation der übertragenen Wirkungen und Kräfte gesetzt.

49 Vgl. Latour, *Eine neue Soziologie*, 226.

50 Ebd., 70.

51 Ebd.

52 Vgl. ebd., 374.

53 Ebd., 373.

54 Vgl. Kneer, *Akteur-Netzwerk-Theorie*, 22.

55 Vgl. Latour, *Eine neue Soziologie*, 129.

56 Vgl. Belliger, *Andréa/Krieger, David J.*, Einführung in die Akteur-Netzwerk-Theorie, in: Belliger, *Andréa/Krieger, David J.* (Hg.), *ANTHology. Ein einführendes Handbuch zur Akteur-Netzwerk-Theorie*, Bielefeld 2006, 13–50, hier: 17.

57 Schmid, Michael, Ist die Soziologie eine erklärende Wissenschaft?, in: Schimank, Uwe/Greshoff, Rainer (Hg.), *Was erklärt die Soziologie? Methodologien, Modelle, Perspektiven*, Berlin 2005, 122–148, hier: 138.

58 Latour, *Eine neue Soziologie*, 237.

Gerade darauf solle aber der alternative Begriff des Netzwerkes hinweisen. »Erklären« führe zu Verkürzungen, indem »das soziale Geschehen auf möglichst wenig Elemente und Wirkzusammenhänge reduziert«⁵⁹ wird, während das Beschreiben dies offen halte und damit erlaube den verschiedenen Assoziationen zu folgen.⁶⁰

Genauso wie sich *Latour* gegen die Eindeutigkeit des Gesellschaftsbegriffes wendet, stellt er auch die Zuordnung soziologischer Größen nach Mikro-, Meso- und Makrostrukturen in Frage. *Latour* grenzt sich damit von anderen soziologischen Netzwerktheorien ab, welche Netzwerke größtenteils in der Mesebene einordnen.⁶¹ Der Zuordnung soziologischer Größen widmet sich insbesondere der zweite Teil von ENS: In einem ersten Schritt fordert *Latour* die Lokalisierung des Globalen. Akteure sollen nicht in Mikro- und Makrokategorien eingeteilt werden. Auch hier zeigt sich, dass *Latour* gegen die Einbettung in einen Kontext plädiert: Ein Mikro-Makro-Verhältnis könne mit der Ineinandersetzung von russischen »Matroschka«-Puppen verglichen werden. Die kleinen Puppen werden in die jeweils größere eingebettet. Stattdessen argumentiert *Latour* für eine Variante, welche die Verbindungen von Akteuren betont. Denn hier bedeutet »klein sein« nicht die Einbettung in einen größeren Kontext, sondern vielmehr »unverbunden« zu sein, während »groß sein« »verbunden« zu sein heißt.⁶² In einem zweiten Schritt muss das Lokale neu untersucht und damit v.a. »neu arrangiert und umverteilt«⁶³ werden. *Latour* hinterfragt also die konkrete Übersetzung des Lokalen und macht damit einen Schritt über eine reine, wenn auch alternative, Mikrosoziologie hinaus.⁶⁴ In einem dritten Schritt sind also nicht ein bestimmter Ort, oder ein größerer Kontext interessant, sondern vielmehr die Verbindungen zwischen den Orten.⁶⁵ So schlägt *Latour* hier als Methode ein empirisches Nachverfolgen dieser zahlreichen Verknüpfungen vor, ohne diese bereits als Kontext bzw. als Makrostrukturen zu verstehen.⁶⁶

59 Gertenbach/Laux, Aktualität, 133.

60 Vgl. ebd.; in Interpretation von: Latour, Eine neue Soziologie, 186.

61 Vgl. Gertenbach/Laux, Aktualität, 134.

62 Vgl. Latour, Eine neue Soziologie, 310.

63 Ebd., 331 (H.i.O.).

64 Vgl. Gertenbach/Laux, Aktualität, 137.

65 Vgl. Latour, Eine neue Soziologie, 378.

66 Vgl. Gertenbach/Laux, Aktualität, 136.

8.1.4 Kritische Rezeption

Die ANT wird heute einerseits in zahlreichen Wissenschaften⁶⁷ rezipiert, andererseits wird ihr auch mit verschiedenen Vorbehalten begegnet, da die ANT als »Theorie« eine Vielzahl an Eigentümlichkeiten aufweist. Denn der Begriff »Theorie« im Konstrukt »Akteur-Netzwerk-Theorie« ist irreführend, handelt es sich weniger um eine wissenschaftliche Theorie im eigentlichen Sinne als vielmehr um eine »Theorie der Methode«.⁶⁸ Beispielsweise bezeichnet *Ina Dietzsch* die ANT auch als »Theoriefeld« bzw. »Theoriegebilde«, da diese Begrifflichkeiten auf die stetige Veränderung hinweisen: der ANT selbst sowie all ihrer Begriffe.⁶⁹ *Latour* beschreibt in einem weiteren Aufsatz die ANT als eine Methode, um von den Akteuren selbst lernen zu können.⁷⁰

Die Entwicklung der ANT ist, so *Schubert*, stets eng mit ihrer kritischen Auseinandersetzung verknüpft gewesen.⁷¹ Wiederholt werden Anfragen an das Grundanliegen der ANT gerichtet: Denn »die methodologische Forderung, sämtliche Entitäten – Menschen wie technische Apparate – als soziale Akteure zu behandeln, ist von ihrer Intention her radikaler als jeder Konstruktivismus«⁷². Damit komme es in den Augen der Kritiker:innen zu einer bedenklichen Ausweitung des soziologischen Gegenstandsbereiches. Konkret kritisiert wird insbesondere der »generalisierte Akteursbegriff«⁷³, d.h. jedes Ding, das einen Unterschied macht, wird nach der ANT bereits als Akteur bezeichnet. Menschen verlieren damit ihren exklusiven Status als

-
- 67 Vgl. beispielsweise in der Geschichtswissenschaft: Füssel, Marian/Neu, Tim (Hg.), *Akteur-Netzwerk-Theorie und Geschichtswissenschaft*, Paderborn 2021; in der Stadtplanung: Kurath, Monika/Bürgin, Reto (Hg.), *Planung ist unsichtbar. Stadtplanung zwischen relationaler Designtheorie und Akteur-Netzwerk-Theorie*, Bielefeld 2019; in der Sportsoziologie: Staack, Michael, Für die Ausschöpfung der sportsoziologischen Potenziale der Akteur-Netzwerk-Theorie, in: *Sport und Gesellschaft* 19 (3) (2022) 335–364; <https://doi.org/10.1515/sug-2022-0030>; sowie in der Umweltsoziologie: Voss, Martin/Peuker, Birgit (Hg.), *Verschwindet die Natur? Die Akteur-Netzwerk-Theorie in der umweltsoziologischen Diskussion*, Bielefeld 2006. <https://doi.org/10.1515/9783839405284>.
- 68 Vgl. Gertenbach/Laux, *Aktualität*, 118.
- 69 Vgl. Dietzsch, Ina, *Akteur-Netzwerk-Theorie*, in: Heimerding, Timo/Tauschek, Markus (Hg.), *Kulturtheoretisch argumentieren. Ein Arbeitsbuch*, Münster/New York 2020, 77–99, hier: 87.
- 70 Vgl. Latour, Bruno, Über den Rückruf der ANT, in: Belliger, Andréa/Krieger, David J. (Hg.), *ANTHology. Ein einführendes Handbuch zur Akteur-Netzwerk-Theorie*, Bielefeld 2006, 561–571, hier: 566.
- 71 Vgl. Schubert, *Akteur-Netzwerk Theorie*, 2.
- 72 Belliger, Andréa/Krieger, David J. (Hg.), *ANTHology. Ein einführendes Handbuch zur Akteur-Netzwerk-Theorie*, Bielefeld 2006, 15.
- 73 Füssel, Marian/Neu, Tim, Reassembling the Past?! Zur Einführung, in: Füssel, Marian/Neu, Tim (Hg.), *Akteur-Netzwerk-Theorie und Geschichtswissenschaft*, Paderborn 2021, 1–25, hier: 1. https://doi.org/10.30965/9783657781416_002.

aktiv Handelnde bzw. ihre exklusive Handlungsträgerschaft (»agency«).⁷⁴ Der ANT fehle es außerdem an einem notwendigen naturwissenschaftlichen Analyse- und Methodeninstrumentarium.⁷⁵ Durch die hauptsächlichliche Orientierung an sozialwissenschaftlichen Methoden interessiere sich die ANT umso mehr für die Handlungen menschlicher Akteure. Die »Aktivitäten« von nichtmenschlichen Akteuren könne sie wiederum nur indirekt über fremde Beschreibungen von Naturwissenschaftler:innen oder Techniker:innen fassen.⁷⁶ Im Weiteren werden Definitionen der verwendeten Begrifflichkeiten innerhalb der ANT hinterfragt. Diese seien »vage(), häufig metaphorisch() oder suggestiv()«⁷⁷ und werden daher den Anforderungen wissenschaftlichen Arbeitens nicht gerecht.⁷⁸ So wurde beispielsweise an der ANT kritisiert, dass *Latour* seinen Handlungsbegriff mit »Wirken« gleichsetze. Dadurch könne nicht mehr zwischen mechanischer Wirksamkeit, intelligentem Verhalten und intentionalen Handlungen unterschieden werden.⁷⁹ In der ANT werde so die besondere Spezifität menschlicher Entitäten übersehen, wie etwa die Fähigkeit intentional handeln zu können.⁸⁰

Ein weiterer Kritikpunkt bezieht sich auf den starken Fokus der ANT auf Verknüpfungen und Verbindungen. Ihr fehle das Vokabular, um Phänomene der Exklusion und Diskonnektivität sowie des Nichthandelns und der Inaktivität zu beschreiben. Besondere Schwierigkeiten würden sich hier beim Modell des Aktanten ergeben. Dieser lasse sich in der theoretischen Grundlegung der ANT nur über performative Zuschreibungen externer Beobachter:innen ergründen. Dadurch könne aber der Akteurstatus immer nur in konkreten Handlungsvollzügen verliehen werden. Inaktivität werde damit nicht ausreichend berücksichtigt. Auch auf die Art und Weise wie soziale Verknüpfungen beschrieben werden, richten sich Kritikpunkte: Denn die ANT suggeriere, dass sich Verbindungen vielmehr in ihrer Festigkeit und Stärke und nicht in ihrer Art und Weise unterscheiden würden.⁸¹

74 Vgl. ebd., 1f.

75 Vgl. Collins, Harry M./Yearley, Steven, *Epistemological Chicken*, in: Pickering, Andrew (Hg.), *Science as Practice and Culture*, London 1992, 301–326, hier: 321f.

76 Vgl. Kneer, *Akteur-Netzwerk-Theorie*, 35f.

77 Ebd., 35.

78 Vgl., ebd.

79 Vgl. Gertenbach/Laux, *Aktualität*, 128.

80 Vgl. Kneer, *Akteur-Netzwerk-Theorie*, 35.

81 Vgl. Gertenbach/Laux, *Aktualität*, 140f.

8.2 Eine theologische Analyse aus ANT-Perspektive

8.2.1 Einstieg: Latour und die Religion

In das Jahr 2000 startet *Latour* mit der Publikation seiner einzigen explizit thematisch auf Religion bezogenen Schrift – ein im Essaystil gehaltenes Werk mit dem Titel »Jubilieren. Über religiöse Rede«⁸². Das Buch habe in den Folgejahren, so *Theresa Schweighofer* und *Andree Burke*, »große Faszination auf ganz unterschiedliche Professionen aus[geübt, J.K.], unter anderem auf Theologietreibende«⁸³. Das Werk versucht in verschlungener, teils diffuser Sprache einen Zugang zu einer religiösen Rede in einer heutigen säkularen Gesellschaft zu finden. Dass dies ein schwieriges Unterfangen ist, zeigt sich bereits im erstem Satz des Essays: »Jubilieren – oder die Qualen religiöser Rede, dazu möchte er etwas sagen, aber es gelingt ihm nicht.«⁸⁴ Zu Beginn stellt *Latour* klar, dass es ihm keineswegs um den »Glauben« oder »Unglauben« an Gott gehe, sondern um die Frage, wie das »Religiöse« ausgedrückt werden könne.⁸⁵ Der Hauptkritikpunkt von *Latour* bezieht sich damit auf das Fehlen einer heutigen religiösen Sprachform.

Als zentrales Ziel heutiger religiöser Rede bei *Latour* könne die Überwindung des »temporalen Graben, der sich zwischen dem religiösen Ursprungsereignis und der Gegenwart der Sprecherin oder des Hörers auftut«⁸⁶ bezeichnet werden. Die Krise »religiöser Rede« sei jedoch nicht ein Phänomen der Gegenwart, sondern vielmehr in ihrer eigenen besonderen Form bereits angelegt. So sei dies der häufig genannte, aber unverstandene Vokativ »G.«⁸⁷ (Gott) und im Besonderen die Art der Kommunikation – *Latour* bezeichnet sie als »Doppelclick-Kommunikation«⁸⁸. Für *Latour* ist dies eine Verirrung, die aus einer Vermischung von wissenschaftlicher und religiöser Sprache entstanden sei, wenn nur von »der Wissenschaft«⁸⁹ statt »den Wissen-

82 Latour, Bruno, *Jubilieren. Über religiöse Rede*, Berlin 2016.

83 Vgl. Schweighofer, Teresa/Burke, Andree, *Das Evangelium als Legende. Eine pastoraltheologische Lesart von Bruno Latours Jubilieren*, in: Bogner, Daniel/Schüßler, Michael/Bauer, Christian (Hg.), *Gott, Gaia und eine neue Gesellschaft. Theologie anders denken mit Bruno Latour*, Bielefeld 2021, 243–259, hier: 243. <https://doi.org/10.1515/9783839458693-010>.

84 Vgl. Latour, *Jubilieren*, 7.

85 Vgl. ebd., 9.

86 Vgl. Schweighofer/Burke, *Das Evangelium als Legende*, 245.

87 »Alle Worte, die man mir anbietet, um mich beten zu lehren, setzen die Zustimmung zu einer fremd gewordenen Sprache voraus. Nicht der Gegenstand des Gebets ist passé, die Gebetsform selbst ist hinfällig geworden.« Latour, *Jubilieren*, 24. Für *Latour* fehlt der Sinn in der tradierten religiösen Rede, die für ihn und damit auch für die Anrede eines Gottes vergeblich wird (vgl. ebd.).

88 Vgl. Latour, *Jubilieren*, 34–39.

89 Ebd., 38 (H.i.O.).

schaften«⁹⁰ ausgegangen werde; genauso, wie wenn Kommunikation als reine »Weitergabe oder Konservierung von Informationen«⁹¹ verstanden werde. Mit »Doppelklick« werde, so *Hadwig Müller*, die Illusion bezeichnet, es könne Information ohne Transformation geben.⁹² Denn »religiöse Rede« habe nicht den Sinn Information zu tradieren, sondern zielt persönliche Anrede an und will Beziehung herstellen.⁹³ Anschaulich vergleicht dies *Latour* mit einem Liebesgespräch:⁹⁴

Stellen Sie sich einen Liebenden vor, der die Frage »Liebst du mich?« mit dem Satz beantwortet: »Aber ja, du weißt es doch, ich habe es dir letztes Jahr schon gesagt.« [...] Wie könnte er entschiedener bezeugen, daß er endgültig aufgehört hat zu lieben? Er hat das liebevolle Ersuchen als Informationsfrage aufgefaßt [...].⁹⁵

Das Gespräch zwischen Liebenden bildet eine Referenz für die Besonderheit religiöser Sprache. So wie der Satz »Ich liebe dich« in einem Liebesgespräch keine neue Information transportiere, sondern vielmehr auf persönliche Anrede und eine Vertiefung der Beziehung abziele, so auch religiöse Rede. Denn »die sogenannten religiösen Worte *haben keinerlei Referenz* – nicht mehr als der Austausch zwischen Liebenden.«⁹⁶ Denn genau wie ein Gespräch zwischen Liebenden verändert religiöse Rede die Adressaten. Beispielhaft nennt *Latour* hier die Botschaften der Engel in den Evangelien.⁹⁷

In Verknüpfung mit dem Beispiel des Liebesgesprächs formuliert *Latour* Hinweise des Glückens bzw. Missglückens religiöser Kommunikation. Im Folgenden sollen sie als Leitlinien für gelingende religiöse Kommunikation zusammengefasst werden: (1) *Verständlichkeit der Sprache*: Die religiöse Rede muss für den Adressatenkreis ohne jegliche Übersetzung einleuchtend sein. (2) *Situationsanalyse*: Die Sprache muss sich auf die Gegenwart mit all ihren Faktoren beziehen, nicht auf bereits vergangene Situationen. (3) *Kein sprachlicher Umweg über die Wissenschaften*: Es soll nicht anhand wissenschaftlicher Arbeit versucht werden, rein informative Aussagen als »religiöse Rede« zu tradieren. Die Vermischung zwischen den Gegenstandsbereichen

90 Ebd. (H.i.O.).

91 Schweighofer/Burke, *Das Evangelium als Legende*, 246.

92 Vgl. Müller, *Hadwig, Latour in Wittenberg. Ein Versuch, religiöses Sprechen neu zu verstehen* 2016. Verfügbar unter: <https://www.feinschwarz.net/latour-in-wittenberg-ein-versuch-relig-ioeses-sprechen-neu-zu-verstehen/> (13.02.2026).

93 Vgl. Schweighofer/Burke, *Das Evangelium als Legende*, 246.

94 Vgl. beispielsweise *Latour*, *Jubilieren*, 39–43; 69–72; 75–79.

95 Ebd., 39.

96 Ebd., 43 (H.i.O.).

97 Vgl. ebd., 49f.

führe zu Unverständlichkeit. (4) *Bedeutung der Wirkung der Worte*: Das gesprochene Wort in der »religiösen Rede« muss etwas auslösen.⁹⁸

Der Essay von Latour kann als ein »performatives Ringen«, einen Weg religiöser Rede innerhalb der vielen Bruchstellen zu erarbeiten, gesehen werden. Der Text wurde in der deutschsprachigen Theologie ausgewählt rezipiert – bisher allerdings hauptsächlich aus dem Blickwinkel einer pastoraltheologischen und religionspädagogischen Lesart.⁹⁹ Im Rahmen dieser Arbeit wirft der Text einen sehr persönlichen Blickwinkel auf Latours Bemühen um eine religiöse Sprachform. Latour change hier, so Hoff, zwischen Theismus und Atheismus, zwischen 1. und 3. Person Singular. In der literarischen Form drücke Latour seine Zweifel aus.¹⁰⁰ Allerdings ermöglicht *Jubilieren* einige Reflexionspunkte eines ersten Zugangs zur Landthematik aus einer ANT-Perspektive:

Das Konzept »Land« und auch teilweise der Staat Israel sind zentraler Bestandteil einer religiösen Rede, daher können einige der hier genannten Anregungen von Latour eingebaut werden. So sollte beispielsweise *erstens* klar gestellt werden, was unter »Land Israel« und »Staat Israel« jeweils verstanden wird. Für die bereits herausgearbeitete Bedeutungsvielfalt in den Interpretationen¹⁰¹ könnte in weiterer Folge eine ANT-Perspektive verschiedene Verbindungen und Deutungsstränge nachzeichnen. *Zweitens* muss sich diese religiös konnotierte Rede auf die gegenwärtige Situation mit all ihren Kontextfaktoren beziehen, d.h. über Land und Staat Israel kann nicht ohne die politische Tragweite dieser Konzepte gesprochen werden. *Drittens* muss schlussendlich klargelegt werden, aus welcher Perspektive gesprochen wird. Im Rahmen dieser Arbeit wird eine wissenschaftliche Perspektive auf eine Theologie des Landes vertreten. *Viertens* löst die Rede über das Land unterschiedliche Reaktionen aus: Menschen fühlen eine besondere Bindung an das Land, fühlen sich im Land beheimatet. Gleichzeitig werden ambivalent verstandene Zugehörigkeiten abgelehnt. Die Rede vom Land löst sowohl Liebe als auch Hass

98 Vgl. ebd., 80–83.

99 Vgl. beispielsweise Stetter, Manuel, *Die Predigt als Praxis der Veränderung*. Ein Beitrag zur Grundlegung der Homiletik, Göttingen 2018, im Besonderen 24–27; <https://doi.org/10.13109/9783666624438>; Schweighofer/Burke, *Das Evangelium als Legende*; Gronover, Matthias, *Präsenz im Religionsunterricht – mit Bruno Latour an der Seite*, in: Bogner, Daniel/Schüßler, Michael/Bauer, Christian (Hg.), *Gott, Gaia und eine neue Gesellschaft. Theologie anders denken mit Bruno Latour*, Bielefeld 2021, 261–279; <https://doi.org/10.1515/9783839458693-011>; Müller, Latour in Wittenberg; Gräb, Wilhelm, *Predigtlehre. Über religiöse Rede*, Göttingen 2013, 290f.; <https://doi.org/10.13109/9783666624278>; sowie Altmeyer, Stefan/Baaden, Julia/Menne, Andreas, *Übersetzen im Religionsunterricht*. Von Bruno Latour und Jürgen Habermas zu einer Didaktik der Leichten Sprache, in: Van Oorschot, Frederike/Ziermann, Simone (Hg.), *Theologie in Übersetzung? Religiöse Sprache und Kommunikation in heterogenen Kontexten*, Leipzig 2019, 143–159.

100 Vgl. Hoff, Gregor M., *Ein anderer Atheismus. Spiritualität ohne Gott?*, Kevelaer 2015, 82.

101 Vgl. Teil II.

aus. Durch das Sprechen über das Land werden performativ neue Wirklichkeiten geschaffen.¹⁰²

8.2.2 Theologische Latour-Rezeption

In den letzten Jahren hat eine erste theologische Rezeption der ANT sowie von *Latours* anderen Werken¹⁰³ begonnen. *Latours* zahlreiche Arbeiten bedingen die Notwendigkeit »Gesellschaft neu zu denken«¹⁰⁴ und bieten damit vielfache Herausforderungen für die Theologie. Die Publikation des Sammelbandes »Gott, Gaia und eine neue Gesellschaft. Theologie anders denken mit Bruno Latour«¹⁰⁵ im Jahr 2021 schließt eine Forschungslücke¹⁰⁶ innerhalb der Theologie. Der erste Teil eröffnet eine erkenntnistheoretische Grundlegung mit einer expliziten Aufnahme der ANT (I. Ander(e)s denken mit Latour: Erkenntnistheorie und Theologie), während sich die beiden weiteren Teile eher *Latours* umweltbezogenen (II. Gott, Gaia und eine digitale Gesellschaft: *Latours* Schöpfung(en)) und religiösen Arbeiten (III. Wie [nicht] von Gott sprechen: Über religiöse Rede)¹⁰⁷ widmen. Im erkenntnistheoretischen Teil greift beispielsweise der Bonner Pastoraltheologe *Jörg Seip* explizit auf die ANT und deren Einführung in ENS zurück und erarbeitet deren Epistemik und ihre konzeptuellen Bezugsgrößen mit Blick auf die praktische Theologie, ohne jedoch blinde Flecken der ANT zu verschweigen.¹⁰⁸ So finden sich eigene kritische Anmerkungen von *Seip* u.a. zum »technokratisch-positivistisch, polemisch-behauptend erscheinende(n) Stil *Latours*«¹⁰⁹. Der Religionspädagoge *Stefan Altmeyer* wiederum erörtert das Problem der Materialität in der Theologie und fragt, welche Bedeutung Dinge in der Glaubenspraxis, im religiösen Lernen, in der Offenbarung, der Überlieferung

102 Vgl. die weiteren Ausführungen zu performativen Sprechakten in Kapitel 9.1.3.

103 Beispielsweise von *Jubilieren* (Latour, Jubilieren.), den *Existenzweisen* (Latour, Bruno, Existenzweisen. Eine Anthropologie der Modernen, Berlin 2014; <https://doi.org/10.3196/219458451467454>), oder dem *terrestrischen Manifest* (Latour, Bruno, Das terrestrische Manifest, Berlin 42020.).

104 Hoff, Gregor M., Gott, Gaia und eine neue Gesellschaft. Theologie anders denken mit Bruno Latour, hg. v. Daniel Bogner/Michael Schüßler/Christian Bauer., in: ThRv 118 (2022) 1–5, hier: 1 (H.i.O.). Verfügbar unter: <https://www.uni-muenster.de/EJournals/index.php/thrv/article/view/3856/3911> (13.02.2026).

105 Bogner, Daniel/Schüßler, Michael/Bauer, Christian (Hg.), Gott, Gaia und eine neue Gesellschaft. Theologie anders denken mit Bruno Latour, Bielefeld 2021.

106 Vgl. Hoff, Gott, 1.

107 Siehe das vorherige Kapitel 8.2.1 zum Einstieg in *Latours* religiöse Arbeiten.

108 Vgl. *Seip*, Jörg, Ameisenwege und Ligaturen. Praktisch-theologische Verunreinigungsarbeit nach Bruno Latours Akteur-Netzwerk-Theorie. Ein Essay, in: Bogner, Daniel/Schüßler, Michael/Bauer, Christian (Hg.), Gott, Gaia und eine neue Gesellschaft. Theologie anders denken mit Bruno Latour, Bielefeld 2021, 47–71, hier: 49. <https://doi.org/10.1515/97838339458693-004>.

109 Ebd., 54.

oder Tradition haben oder auch, inwiefern Dinge für die Generierung einer Wissenspraxis innerhalb der Theologie benötigt werden.¹¹⁰ Von Altmeyer bestehen weitere religionsdidaktische Arbeiten¹¹¹, die Latour rezipieren.

Neben den Beiträgen im Sammelband existieren einige weitere Artikel, die Arbeiten von Latour aufgreifen: Beispielsweise verfolgt die Promotionsarbeit¹¹² von Gerrit Spallek einen sehr spannenden Ansatz, der seine Forschung zu der Stadt Hamburg als Ort der Theologie sowohl innerhalb der praktischen Theologie (Pastoraltheologie) als auch der systematischen Theologie verortet. Er untersucht in einem Unterkapitel mit Hilfe der ANT Engelfiguren als Akteure und bietet eine gute (auch systematisch-theologische) Aufarbeitung der ANT. Eine weitere interessante Diskussion über eines der Hauptwerke von Latour, die *Existenzweisen*, liefert die theologische Ethikerin Anna Maria Riedl in ihrem Beitrag »Religion als Beziehung mit der Welt«¹¹³. Das Buch *Existenzweisen* könne als »provisorischer Bericht«¹¹⁴ über die weltweite Klimakrise verstanden werden. Besondere Bedeutung für eine theologische Rezeption erhalte es, da »Religion« darin als eigenständige Existenzweise festgelegt wird, die »das Potenzial zu retten und zu transformieren«¹¹⁵ habe. Damit ermögliche Religion entgegen des geläufigen Verständnisses einer Öffnung hin zum Transzendenten eine Zugangsweise zum Nahen. Riedl sieht das Potenzial von Latours *Existenzweisen* v.a. in seinen erkenntnistheoretischen Überlegungen, die die Leserschaft dazu anregen, das eigene Verhältnis zur Welt neu zu überdenken. Denn bei Religion gehe es nicht darum, was darin vorgeschrieben werde, sondern was Religion tun könne: d.h. »retten, transformieren, zum Leben erwecken«¹¹⁶. Eine religionswissenschaftliche Perspektive liefern beispielsweise Mika Lassander und Peik Ingman in ihrem Beitrag »Exploring the social without a separate domain for

110 Vgl. Altmeyer, Stefan, Ist das alles? Die Dinge theologisch denken mit Bruno Latour, in: Bognner, Daniel/Schüßler, Michael/Bauer, Christian (Hg.), Gott, Gaia und eine neue Gesellschaft. Theologie anders denken mit Bruno Latour, Bielefeld 2021, 29–46, hier: 29; 33. <https://doi.org/10.1515/9783839458693-003>.

111 Vgl. beispielsweise Altmeyer, Stefan, Vom Eigenleben der Dinge. Der religionsdidaktische Konstruktivismus quer gelesen mit Bruno Latour, in: ZPT 66 (4) (2014) 349–357; <https://doi.org/10.1515/zpt-2014-0407>; oder auch: Altmeyer/Baaden/Menne, Übersetzen im Religionsunterricht.

112 Spallek, Gerrit, Tor zur Welt? Hamburg als Ort der Theologie, Ostfildern 2021.

113 Riedl, Anna Maria, Religion als Beziehung mit der Welt. Bruno Latours Existenzweisen, in: Eùangel | magazin für missionarische pastoral 2020 (1). Verfügbar unter: <https://www.euan.gel.de/ausgabe-1-2020/nachhaltigkeit-und-schoepfungs-verantwortung/religion-als-beziehung-mit-der-welt/> (13.02.2026).

114 Latour, Existenzweisen, 640.

115 Riedl, Religion als Beziehung.

116 Ebd. (H.i.O.).

religion«¹¹⁷. Sie hinterfragen u.a. mit Hilfe der ANT wie beispielsweise Engel, religiöse Prinzipien und Konzepte wie Islamophobie, Kreuze, Ikonen etc. Menschen dazu bringen können, gewisse Dinge zu tun.¹¹⁸

8.2.3 Das Land als Akteur?

Die ANT nach *Latour* soll eine vertiefte Analyse und Strukturierung der Verknüpfungen zwischen Land und Staat Israel ermöglichen. Denn gerade dadurch wird die Komplexität, der von unterschiedlichen Nationen und Religionen deklarierten Zugehörigkeiten, auf eine neue Reflexionsebene gestellt. Das Attraktionsmoment, welches sowohl vom Land als auch vom Staat Israel ausgeht, wird durch verschiedenste Zuschreibungen geprägt. In Verknüpfung mit der ANT wird im Folgenden analysiert, inwiefern auch das Konzept »Land« als Akteur und nicht nur als reines Objekt bezeichnet werden kann.

Ein ANT-Bericht hat das Ziel möglichst viele Beschreibungen zu sammeln. Durch das Aufzeichnen der unterschiedlichen Verknüpfungen könne das Soziale sichtbar gemacht werden.¹¹⁹ Dieser Schritt wurde in *Teil II* des Dissertationsvorhabens umgesetzt, indem verschiedenste jüdische Perspektiven auf Land und Staat Israel dargestellt und systematisiert wurden. Dabei stand bewusst das Beschreiben der unterschiedlichsten Zuschreibungen zu Land und Staat Israel (unabhängig davon, ob diese religiös oder säkular sind) im Vordergrund. Mit Hilfe der assoziations-theoretischen und deskriptiven Methodik der ANT wird nun nach den Zusammenhängen dieser Perspektiven gefragt und in weiterer Folge diskutiert, was dies für eine katholische fundamentaltheologische Arbeit bedeuten könne.¹²⁰

Im Rahmen der komplexen Kommunikationsverhältnisse über Land und Staat Israel bleibt das »Land« kein reines Objekt ohne Auswirkungen. Durch die Entgrenzung des Sozialen in der ANT kann das »Land« in die Sozialwelt aufgenommen werden. Gerade am Konzept »Land« zeigt sich, dass hier eine strikte Trennung zwischen Natur und Gesellschaft, gegen die auch *Latour* argumentiert, nicht möglich ist. Die

117 Lassander, Mika/Ingman, Peik, Exploring the social without a separate domain for religion: on actor-network theory and religion, in: SIDA (24) (2012) 201–217; <https://doi.org/10.30674/scripta.67427>.

118 Vgl. ebd., 209.

119 Vgl. Latour, Eine neue Soziologie, 212f.

120 In diesem Zusammenhang muss erneut betont werden, dass es sich hierbei um eine Dissertationsarbeit im Rahmen des jüdisch-katholischen Dialoges handelt. Daher wird explizit auf die jüdische Perspektive zum Land eingegangen, wenn auch versucht wird christliche-palästinensische Perspektiven zu berücksichtigen. Welche Bedeutung dies in Verbindung mit muslimischen Ansätzen hat, kann im Rahmen dieser Arbeit nicht weiter ausgearbeitet werden. Als offene Frage bleibt, inwiefern die Eingrenzung des ANT-Berichtes auf jüdische Perspektiven damit auch die Verwendung der ANT selbst wiederum beeinflusst.

ANT durchbricht die Tendenz der Soziologie, sich auf menschliche Wesen zu fokussieren; stattdessen rücken auch nichtmenschliche Entitäten in den Vordergrund. Ein wesentlicher Bestandteil dessen ist die sehr weite Definition der Akteurschaft: »Akteur ist, wer von vielen anderen *zum Handeln gebracht* wird.«¹²¹ Hieran wird deutlich, dass damit ein Akteur nicht als der Ursprung der Handlung identifiziert werden muss, sondern ein Akteur immer auf eine Vielzahl anderer Entitäten angewiesen ist. Es erweist sich, wie auch *Spallek* schreibt, dass »(d)ie große Stärke der ANT [...] der methodologische Ausbruch aus dem Ursache-Wirkung-Schema«¹²² ist. Der Handlungsbegriff wird hinterfragt und nicht mehr als spezifisch anthropomorphe Eigenschaft begriffen. Denn für *Latour* ist Intentionalität kein Charakteristikum einer Handlung.¹²³

In Bezug auf die mögliche Akteurschaft des Landes, bedeutet dies, dass sich in einem ersten Schritt die Frage stellt, ob das »Land« nach *Latour* nur als ein *Aktant* oder auch als ein *Akteur* bezeichnet werden könne. Drei wichtige Kriterien für Akteurschaft sind nach *Latour* (1) die performativen Zuschreibungen von Beteiligten bzw. Beobachter:innen;¹²⁴ (2) die Fähigkeit des Akteurs einen Unterschied zu bewirken¹²⁵ und (3) die Einordnung als Zwischenglied oder Mittler, d.h. ob es zu einer Übersetzung, Modifizierung, Transformation etc. komme.¹²⁶ Das Konzept »Land« wird durch zahlreiche Perspektiven geprägt, welche anhand der ANT als performative Zuschreibungen bezeichnet werden können. Im Folgenden werden die Verknüpfungen, d.h. Assoziationen des Landes, nachverfolgt, um zu prüfen, ob das »Land« tatsächlich als Akteur bezeichnet werden könne:

(1) *Land – Bund*: In vielen Deutungen wird das Land in Relation zum Bund zwischen Gott und dem Volk Israel interpretiert. In DE wird das Land als »physisches Zentrum des Bundes« (DE 10) zwischen Gott und dem Volk Israel beschrieben, eine ähnliche Deskription findet sich bei *Novak*, der das Land als konkreten Ort der Bundesbeziehung mit Gott versteht.¹²⁷ In allen großen jüdischen Richtungen können Belege für eine Deutung der Rückkehr des jüdischen Volkes in das Land Israel als Treue Gottes zum Bund bzw. als Erfüllung der Landverheißungen an Abraham identifiziert werden. So interpretiert beispielsweise der orthodoxe Rabbiner *Korn* die Rückkehr des jüdischen Volkes in das Land Israel als Beweis für die Lebendigkeit des alten Bundes.¹²⁸ Die konservative Erklärung *EVE* hebt die Bedeutung des Bundes hervor (vgl.

121 Latour, Eine neue Soziologie, 81.

122 Spallek, Tor zur Welt, 241.

123 Vgl. Latour, Eine neue Soziologie, 123.

124 Vgl. Gertenbach/Laux, Aktualität, 128.

125 Vgl. Latour, Eine neue Soziologie, 226.

126 Vgl. ebd., 69–71.

127 Vgl. Novak, Zionism and Judaism, 98f.

128 Vgl. Korn, The Jewish Connection, 149.

EVE 31) und die reformjüdische Erklärung MP deutet die Rückkehr als eine Realisierung der Verheißung an Abraham (vgl. MP 1). Der jüdische Befreiungstheologe Ellis wiederum diagnostiziert eine mögliche Veränderung des Bundes zwischen Gott und dem Volk Israel aufgrund der inzwischen permanent gewordenen Besetzung Palästinas.¹²⁹

Zusammenfassend zeigt sich also, dass das Land in vielen jüdischen Deutungen nicht ohne den Bund Gottes mit dem Volk Israel gedacht werden kann. Gerade die Kritik von Ellis verweist darauf, dass der Umgang mit dem Land Auswirkungen auf den Bund haben könne. In weiterer Folge bedeutet dies, dass die überschneidende Beanspruchung des geografischen Landes durch verschiedene Bevölkerungsgruppen und Religionsgemeinschaften auch Auswirkungen auf das Konzept »Land« selbst hat.

(2) *Land – Volk*: Die enge Verbindung zwischen Volk Israel und Land Israel wird immer wieder hervorgehoben.¹³⁰ So wird das Land bis heute als Teil jüdischer Identität verstanden: »The historical dream of return to the Land remained central to their Jewish identity as a people«¹³¹, so die jüdische Wissenschaftlerin und Rabbinerin Langer. Diese explizite Bedeutung für das jüdische Leben unterstreichen insbesondere A. Kook, Kaplan und Heschel. Bei A. Kook hat das Land Israel selbst eine personale Dimension bzw. nimmt einen personifizierten Status ein. In Verknüpfung mit dem Volk Israel habe das Land sowohl gute als auch schlechte Phasen erlebt. Das Leben im Land Israel führe zur Partizipation an der göttlichen Heiligkeit selbst. Das Land nimmt also für ein jüdisches Leben, einen jüdischen Glauben und eine jüdische Identität einen sehr hohen Status ein.¹³² Im Denken von Kaplan gibt das Land der jüdischen Zivilisation Sichtbarkeit und Greifbarkeit. Eine Verknüpfung wird zwischen dem Land sowie dem sozialen und spirituellen jüdischen Leben hergestellt.¹³³ Durch das Land wird Israel als Nation konstituiert.¹³⁴ Die kontinuierliche Existenz des Volkes Israel führt auch Heschel auf ihre Bindung zum Land Israel zurück,¹³⁵ denn ein volles jüdisches Leben würde nur das Land ermöglichen.¹³⁶

(3) *Land – Staat*: In allen analysierten Dokumenten in Teil II des Dissertationsprojektes wird eine Verknüpfung zwischen »Land« und »Staat« gezogen. Beispielsweise schreibt die CCAR 1976 über die zahlreichen religiösen und ethischen Verknüpfungen zwischen Land und Staat Israel.¹³⁷ Die Autor:innen von DE wiederum sehen die

129 Vgl. Ellis, *Jewish Theology*, 232.

130 Vgl. beispielsweise BJR 177, DE 10, MP Vorwort und EVE 31.

131 Langer, *Israel in Jewish Theologies*, 51.

132 Vgl. Grözinger, *Jüdisches Denken*, 393.

133 Vgl. The Jewish Publication Society, Mordecai M. Kaplan, 186.

134 Vgl. ebd., 274.

135 Vgl. Heschel, *Israel*, 35f.

136 Vgl. ebd., 77.

137 Vgl. Central Conference of American Rabbis, *Reform Judaism*, Art. 5.

»Wiedererrichtung eines jüdischen Staates im gelobten Land« (DE 10). In BJR wird die Rückkehr nach Eretz Yisrael mit dem Ort, an welchem ein souveräner jüdischer Staat entstanden ist, verknüpft (vgl. BJR 177). Gleichzeitig zeigt sich in den meisten Dokumenten ein Zögern, eine explizit *religiöse* Verknüpfung zwischen Land und Staat herzustellen (wie sie noch viel deutlicher in den Ansätzen des 20. Jahrhunderts gefunden werden kann).¹³⁸ Einzig EVE hebt die religiöse Bedeutung der Gründung des Staates im Land Israel hervor (vgl. EVE 31). Auch die aktuellen Autor:innen bleiben großteils zögerlich, die Verknüpfung zwischen Land und Staat Israel ausdrücklich herauszuarbeiten.

Daraus abgeleitet zeigt sich, dass das Konzept »Land« nicht ohne die direkte Verbindung mit dem Staat verstanden werden kann bzw. hier stetige Wechselwirkungen in den (Nicht-)Verknüpfungen zu finden sind. Der Staat Israel wird häufig als die konkrete politische Umsetzungsform¹³⁹ sowie auch als die Möglichkeit jüdischer Souveränität¹⁴⁰ betrachtet. Er habe besondere Bedeutung als ein Ort für ein sicheres Leben, als Schutzraum vor Antisemitismus¹⁴¹ inne. Die Gründung eines jüdischen Staates werde als Widerlegung der augustinischen Doktrin der Heimatlosigkeit der Jüd:innen gesehen.¹⁴²

(4) *Land – Palästinenser:innen*: Die Jüd:innen, die Ende des 19. sowie Anfang des 20. Jahrhunderts nach Palästina einwanderten, kamen keineswegs in das propagierte »Land ohne Volk«. Vielmehr war das Land besiedelt und hatte bereits arabische (und auch jüdische) Einwohner:innen.¹⁴³ Von Beginn des Zionismus an gab es das Land Israel nicht ohne das »Andere« dieses Raumes – die arabische Bevölkerung, die Palästinenser:innen. Die Verknüpfung des Landes mit seiner Bevölkerung wird nur in wenigen jüdischen Konzeptionen eindeutig thematisiert. Vielmehr wird die arabische Bevölkerung missachtet, negiert und ihre Zugehörigkeit zum Land abgesprochen. Gleichzeitig zeigen aber einige Ansätze, wie diejenigen von *Holo*¹⁴⁴ und *Recht-mann*¹⁴⁵, dass die Frage nach dem Zusammenleben mit der arabischen Bevölkerung

138 Vgl. die Zusammenfassung der Ansätze von *Soloveitchik*, *Kook* und *Heschel* in Teil II, Zwischenfazit I.

139 Vgl. Novak, *Zionism and Judaism*, 195f.

140 Vgl. beispielsweise BJR, MP, EVE sowie Korn, *The Jewish Connection*, 119–121; Beit-Halachmi, *An Evolving Covenant*.

141 Der Terrorangriff der Hamas am 7. Oktober 2023 hat diese These einerseits erschüttert, andererseits wird in den nachfolgenden Entwicklungen v.a. im weltweiten Anstieg von Antisemitismus erneut und erst recht der Staat Israel als einziger Schutz vor Antisemitismus betrachtet. Vgl. dazu auch die Ausführungen zu den politisch-religiösen Entwicklungen nach dem 7. Oktober in Kapitel 3.3.3.

142 Vgl. Korn, *The Jewish Connection*, 152.

143 Vgl. Krämer, *A History of Palestine*, 165f.

144 Vgl. *Holo*, *Peering*.

145 Vgl. *Recht-mann*, *Letter*.

gesehen wird. Für ein säkulareres amerikanisches Judentum konstatiert *Ben-Ami*, dass die Bindung amerikanischer Jüd:innen zum Staat Israel auch an den Handlungen gegenüber der palästinensischen Bevölkerung gemessen werde.¹⁴⁶ Der jüdische Befreiungstheologe *Ellis* wiederum stellt fest, dass die Integrität des Staates Israel vom Umgang mit der palästinensischen Bevölkerung abhängt¹⁴⁷ und sieht eine Veränderung des Bundes und des jüdischen Volkes aufgrund der permanent gewordenen Besetzung Palästinas.¹⁴⁸

Aus jüdischer Perspektive ist das Konzept »Land« nicht ohne die Assoziationen *Bund*, *Volk* bzw. *jüdische Identität*, *Staat* und eben nicht ohne das ANDERE dieses Raumes – die *Palästinenser:innen* – greifbar. Wie die Analyse in *Teil II* belegt, ist nicht jede Assoziation in jeder Deutung gleich auffindbar. Das Land kann aber mittels der ANT als Akteur-Netzwerk beschrieben werden:

(1) Im Rahmen der Arbeit hilft die ANT das »Land« nicht nur in einer konkreten örtlichen Lokalisierung zu sehen, sondern vielmehr gerade die damit verbundenen Bedeutungsdimensionen hervorstreichen. Denn die zahlreichen Assoziationen verdeutlichen, dass das Konzept »Land« als ein Akteur-Netzwerk verstanden werden kann. Im Besonderen fasst der Begriff »Netzwerk« die Gesamtheit der Perspektiven zum Land Israel zusammen. Die verschiedenen Deutungen des Landes stellen die Assoziationen des Akteur-Netzwerkes dar, die dieses und sich gegenseitig beeinflussen und transformieren.

(2) Verbunden mit der Definition des Handlungsbegriffes in der ANT zeigt sich hier auch das Handlungspotential bzw. die *Agency* (verteilte Handlungsträgerschaft) des Landes. Das Akteur-Netzwerk »Land« macht einen konkreten Unterschied und transformiert die Bedeutungen, die es übermittelt. Das Land ist damit nicht nur ein Zwischenglied, sondern ein richtiger Mittler. Die ANT verhilft dazu, einen Perspektivenwechsel zur Sozialwelt einzunehmen.

(3) Darüber hinaus ermöglicht die Beschreibung des Landes als Akteur insbesondere die Verknüpfung »Land« und »Staat« herauszuarbeiten. Für die vorliegende Arbeit wird dadurch markiert, dass der *Staat* theologisch stets nur in Relation zum *Land* gedeutet werden kann. Denn die theologische Bedeutung des Staates wird über die religiösen Deutungen des Landes hergestellt.

146 Vgl. Ben-Ami, *A New Voice*, 114f.

147 Vgl. Ellis, *Jewish Theology*, 31.

148 Vgl. ebd., 232 sowie auch; Ellis, *On the 30th*, 288.

ZWISCHENFAZIT III: Neue Perspektiven auf Land und Staat Israel

Für diese Arbeit wurden in *Teil III* zwei unterschiedliche kulturwissenschaftliche bzw. soziologische Theorien eingeführt. Diese ermöglichen neue Blickwinkel auf und Reflexionsmöglichkeiten des Konzeptes »Land«. Somit wurde in *Kapitel 7* zuerst die Frage gestellt, ob und wie das Konzept »Land« als Raum beschrieben werden könne. Im Fokus des Kapitels stand dabei, inwieweit die unterschiedlichen Begriffe auf das Konzept »Land« und damit einhergehend den Staat angewandt werden können. Gerade der kulturwissenschaftliche Ansatz eines *spatial turns* eröffnet neue Bedeutungshorizonte, da darin der *Raum* selbst zu einer Analysekategorie wird. Als Resultat dieses Kapitels kann konstatiert werden, dass gerade in Hinblick auf das Verhältnis von Land und Staat unterschiedliche Raumkonzeptionen aufeinander-treffen. Insbesondere mit *Lefebvre* und *Certeau* kann die besondere Bedeutung der Akteur:innen hervorgehoben werden: Räume werden durch Akteur:innen erzeugt, beispielsweise so *Certeau*, durch die performative Zuschreibung durch Beteiligte oder Beobachter:innen. Besondere Bedeutung hat hierfür auch der Verweis auf die Raumfalle (*Lippuner/Lossau*), bei welcher die Gefahr der Vermischung von sozialem und physischem Raum thematisiert wird.

In *Kapitel 8* wurde die ANT als neue Reflexionsebene eingeführt und analysiert, inwiefern das Land selbst zu einem Akteur wird. Die ANT wird für diese Arbeit bedeutend, da sie zur Beschreibung interobjektiver Relationen herangezogen wird. Entscheidend ist dafür die Klärung der Intentionalität: Denn erst durch die performative Zuschreibung wird ein Aktant zu einem Akteur. In weiterer Folge kann gefragt werden, ob dieser einen Unterschied macht und ob es sich lediglich um ein Zwischenglied oder um einen Mittler handelt. Im Vordergrund der ANT stehen v.a. Beschreibungen, denn das verfrühte Erklären führe, so *Latour*, zu Verkürzungen. Anhand der vier bedeutendsten Assoziationslinien (1) Bund; (2) Volk bzw. jüdische Identität; (3) Staat und (4) Palästinenser:innen wurde schließlich nachgezeichnet, dass das Land als Akteur-Netzwerk bzw. als Mittler nach *Latour* bezeichnet werden kann.

Während also in *Kapitel 7* anschließend an den *spatial turn* das Land als Raum von Akteur:innen erschaffen wird, wurde in *Kapitel 8* mit Hilfe der ANT dargestellt, in-

wiefern das Land selbst ein Akteur wird. Zu unterscheiden ist hierbei, dass in *Kapitel 7* davon ausgegangen wird »Akteur:innen« seien Menschen, d.h. in den Raumtheorien wird der Akteursbegriff der klassischen Soziologie angewandt. Die ANT erweitert den Akteursbegriff grundlegend: Hier ist es nicht mehr die alleinige menschliche Handlungsbeteiligung, sondern der Interaktionsbegriff selbst wird in Frage gestellt. Bereits der Begriff »agency« verweist darauf, da er die verteilte Handlungsbeteiligung zwischen menschlichen und nichtmenschlichen Entitäten betont.

Die Analyse des *Landes* zuerst als Raum (*Kapitel 7*) und dann als Akteur (*Kapitel 8*) verdeutlicht für die Weiterarbeit und Einarbeitung dieser kulturwissenschaftlichen Perspektiven und Erörterungen in die katholische Theologie folgende Punkte:¹

- Das Konzept »Land« besteht nicht aus einer konkreten Perspektive, d.h. im Sprechen über das Land schwingen unterschiedliche Bedeutungsebenen mit. Teilweise ergänzen sich diese, andere widersprechen einander. Dies zeigt sich bereits in den jüdischen Perspektiven in *Teil II* sowie auch in den christlichen (westlichen und palästinensischen; *Teil I*) Deutungen des Landes.
- Anhand des *spatial turns* werden die unterschiedlichen Raumbegriffe, die im Konzept *Land* Anwendung finden, identifiziert. So können die Landverheißungen als ein relationales Raumkonzept eingeordnet werden: Die Verheißung des Landes an Abraham, Isaak und Jakob begründet u.a. den Bund zwischen Gott und dem Volk Israel: Die Landverheißungen konstituieren Beziehung zwischen Gott und den Menschen. Die unterschiedlichen biblischen Grenzziehungen verweisen bereits auf die fehlende biblische Relevanz einer geographischen Festsetzung des *Landes*. Gleichzeitig kann mit Hilfe des *spatial turns* festgehalten werden, dass gerade das Verschwimmen von sozialen und physischen Grenzen in Raumauffassungen Problematiken hervorruft. Denn in Bezug auf das Land sowie den Staat sind es Akteur:innen, die diese konzeptionell (sowohl religiös als auch säkular) sowie politisch ausgestalten. Beispielhaft dafür kann das Dokument DE zitiert werden: »Als Angehörige einer biblisch begründeten Religion wissen Christen zu würdigen, daß Israel den Juden als physisches Zentrum des Bundes zwischen ihnen und Gott versprochen – und gegeben wurde.« (DE 10) Einerseits wird hier auf eine relationale Raumkonzeption verwiesen: Israel als Zentrum des Bundes. Gleichzeitig wird dies aber auch explizit physisch verankert, denn Israel wird zum physischen Zentrum des Bundes. Das relationale Konzept braucht einen »Lebensraum«, in welchem es selbst verankert ist und die Gläubigen leben können. In weiterer Konsequenz bedeutet

1 Für diese Arbeit werden vorrangig jüdische und christliche Perspektiven herangezogen. Eine weitere Bearbeitung und Einbindung insbesondere muslimischer Perspektiven wäre ein großes Desiderat, würde jedoch über den Rahmen einer Promotionsarbeit im jüdisch-katholischen Dialog hinausgehen.

dies: Verschiedene Raumansätze verhelfen die unterschiedlichen relationalen und physischen Raumauffassungen, die in den Deutungen vorhanden sind, herauszuarbeiten (z.B. anhand der Raumbegriffe von *Lefebvre* oder *Certeau*; Kapitel 7.2.2).

- Mit Hilfe der ANT konnte aufgezeigt werden, dass das Land selbst zu einem Mittler wird. Das Konzept Land verwandelt sich, wird durch die Zuschreibungen transformiert. Allerdings offenbaren sich hier auch die Limitationen der ANT, da diese weniger von Konzepten als von konkreten Objekten ausgeht. Wie gerade u.a. mit Hilfe der unterschiedlichen Raumbegriffe gezeigt wurde, besteht das Land nicht als ein konkretes Objekt, sondern vielmehr als ein Konzept mit zahlreichen Verknüpfungen: Zur Beschreibung derer ist die ANT hilfreich, da diese auf das Beschreiben und Nachverfolgen von Assoziationen zielt. Gerade dadurch konnte explizit die Bedeutung der Linien Land – Bund; Land – Volk/Identität; Land – Staat; Land – Palästinenser:innen herausgearbeitet werden (Kapitel 8.2.3). Dies bedingt nun einer katholisch theologischen und dabei insbesondere fundamentaltheologischen Weiterarbeit.