

Andreas Gelz, Dietmar Hüser und Sabine Ruß-Sattar (Hrsg.)
Skandale zwischen Moderne und Postmoderne

linguae & litterae

Publications of the School of Language & Literature
Freiburg Institute for Advanced Studies

Edited by
Peter Auer, Gesa von Essen, Werner Frick

Editorial Board

Michel Espagne (Paris), Marino Freschi (Rom), Ekkehard König (Berlin),
Michael Lackner (Erlangen-Nürnberg), Per Linell (Linköping),
Angelika Linke (Zürich), Christine Maillard (Strasbourg),
Lorenza Mondada (Basel), Pieter Muysken (Nijmegen),
Wolfgang Raible (Freiburg), Monika Schmitz-Emans (Bochum)

Editorial Assistant
Frauke Janzen

Volume 32

Skandale zwischen Moderne und Postmoderne



Interdisziplinäre Perspektiven auf Formen
gesellschaftlicher Transgression

Herausgegeben von Andreas Gelz,
Dietmar Hüser und Sabine Ruß-Sattar

DE GRUYTER

ISBN 978-3-11-030765-8
e-ISBN 978-3-11-034572-8
ISSN 1869-7054

Library of Congress Cataloging-in-Publication Data

A CIP catalog record for this book has been applied for at the Library of Congress.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2014 Walter de Gruyter GmbH, Berlin/Boston
Satz: jürgen ullrich typesatz, Nördlingen
Druck: Hubert & Co. GmbH & Co. KG, Göttingen
☼ Gedruckt auf säurefreiem Papier
Printed in Germany

www.degruyter.com

Inhaltsverzeichnis

Andreas Gelz, Dietmar Hüser und Sabine Ruß-Sattar

**Einleitung: Skandal als Forschungsfeld – Ansätze,
Konjunkturen, Leerstellen — 1**

Helmut Pfeiffer

Der Skandal der natürlichen Religion — 21

Jörn Leonhard

Der Skandal im Zeitalter der Revolutionen: Frankreich 1814–1848 — 57

Birgit Aschmann

**Die zwei Körper der Königin: Isabella II. von Spanien und das doppelte
Zerwürfnis in Ehe und Nation — 79**

Jens Ivo Engels

**Panama in Deutschland: Der Panama-Skandal in der deutschen Presse
1892/1893 — 107**

Daniel Mollenhauer

Skandal und Gegenskandal: Die Dreyfusaffäre (1894–1906) — 125

Wolfgang Asholt

Skandal als Programm?

**Funktionen des Skandals in der historischen Avantgarde und Funktion
der historischen Avantgarde als Skandal — 149**

Andreas Gelz

**Überlegungen zu einer Poetik des Skandals am Beispiel von Miguel de
Unamunos *San Manuel Bueno, mártir* (1931/1933) — 167**

Dietmar Hüser

**Vom „Un-Skandal“ des Algerienkrieges zum „Post-Skandal“
der Gedächtniskultur: Die Pariser Polizei-Repressionen vom
17. Oktober 1961 — 185**

Ingrid Gilcher-Holtey

Skandalisierung des Skandals: Intellektuelle und Öffentlichkeit — 217

Sabine Ruß-Sattar

**Skandale als Symptome und Katalysatoren politisch-kulturellen Wandels:
Das Beispiel Frankreich — 235**

Guido Thiemeyer

**Der Skandal als Konstruktion eines transnationalen Kommunikationsraumes:
Die Maßnahmen der EU-14 gegen Österreich im Jahr 2000 — 253**

Michael Dellwing

***Doing Scandal*: Skandal als Performativität des radikalen
Beziehungsbruchs — 271**

Ingeborg Villinger

Riskante Wahlverwandtschaften: Medien und Skandale — 293

Jochen Mecke

**Ästhetik des Skandals – Skandal der Literatur:
Struktur, Typologie, Entwicklung — 305**

Andreas Gelz, Dietmar Hüser und Sabine Ruß-Sattar

Einleitung: Skandal als Forschungsfeld – Ansätze, Konjunkturen, Leerstellen

Man wird den Wissenschaften kaum den Vorwurf machen können, sie hätten sich der scheinbaren Omnipräsenz und Aktualität des Phänomens ‚Skandal‘ nicht gestellt. In einer Zeit des angeblich ‚entfesselten‘ bzw. permanenten Skandals¹ häufen sich vielmehr Tagungen und einschlägige Publikationen.² Seit 2009 sind im deutschsprachigen Raum gleich mehrere Publikationen zum Thema erschienen,³ die *mutatis mutandis* die vier bzw. fünf Disziplinen, die Soziologie und Politikwissenschaft, die Geschichtswissenschaften sowie die Literatur- und Kulturwissenschaften repräsentieren, die auch bei der Tagung „Skandal. Repräsentationsformen eines gesellschaftlichen Ärgernisses zwischen religiöser Norm und säkularer Gesellschaft“ vom 11. bis zum 13. März 2010 in Freiburg vertreten waren. Ort und idealer Gastgeber dieses produktiven interdisziplinären Gesprächs war die *School of Language and Literature des Freiburg Institute for Advanced Studies* (FRIAS), in deren Reihe *linguae & litterae* die Tagungsbeiträge nunmehr erscheinen. Für die nie nachlassende großzügige Förderung des Vorhabens gilt den Verantwortlichen, insbesondere Werner Frick als ideenreichem und begeistern-dem *spiritus rector* der LiLi-School wie des gesamten FRIAS der besondere Dank der Herausgeber. Gedankt sei auch Julia Buck, Franziska Eickhoff, Melina Riegel und Pia Wetzl für ihre überaus wertvolle Hilfe bei der redaktionellen Bearbeitung des Manuskripts.

1 Vgl. Bernhard Pörksen/Hanne Detel, *Der entfesselte Skandal*, Köln 2012. Zu neueren medienwissenschaftlichen Perspektiven auf den Skandal vgl. Sandra Siebert, *Angeprangert! Medien als Motor öffentlicher Empörung*, Marburg 2011; Sigurd Allern/Ester Pollack (Hrsg.), *Scandalous! The mediated construction of political scandals in four nordic countries*, Göteborg 2012.

2 So berief im April 2009 die Universität Hamburg gar einen „Skandalgipfel“ ein und unter dem Motto „Skandalkommunikation und Skandalmanagement in Unternehmen, Verbänden, Behörden und der Politik“ fand 2010 an der TU Cottbus eine Tagung zum Thema „Skandal! Mechanismen öffentlicher Aufmerksamkeitserzeugung“ mit drei monographischen Sektionen „Politikskandale – Skandalpolitik“, „Kulturskandale – Skandalkultur“, „Medienskandale – Skandalmedien“ statt.

3 Jens Bergmann/Bernhard Pörksen (Hrsg.), *Skandal!: die Macht öffentlicher Empörung*, Köln 2009; Frank Bösch, *Öffentliche Geheimnisse. Skandale, Politik und Medien in Deutschland und Großbritannien 1880–1914*, München 2009; Hans-Edwin Friedrich (Hrsg.), *Literaturskandale*, Frankfurt am Main/Berlin/Bern u.a. 2009; Kristin Bulkow/Christer Petersen (Hrsg.), *Skandale. Strukturen und Strategien öffentlicher Aufmerksamkeitserzeugung*, Wiesbaden 2011.

Methoden und Beschreibungsmodelle

Betrachtet man die oben erwähnten und andere wissenschaftliche wie publizistische Arbeiten zum Skandal näher, dann fällt dabei ungeachtet aller disziplinären Vielfalt ihre tendenziell deskriptive, auf- und erzählende Herangehensweise an das zu untersuchende Phänomen ins Auge. So ist eine gebräuchliche Form der Beschreibung des Skandals die Aufzählung, als wäre dem Skandal quantitativ über die erschöpfende Erfassung aller nur erdenklichen Skandale beizukommen. Dieses enzyklopädische Modell bestimmt mehr oder weniger ausgeprägt auch zahlreiche wissenschaftliche Texte, in Reinform finden wir es jedoch v.a. in breitenwirksameren Textgattungen wie dem Lexikon⁴ oder, unter historischem Vorzeichen, der Chronik.⁵ Die Heterogenität und Pluralität des Phänomens Skandal wird hier scheinbar zum Programm, die Frage nach den Bezügen der einzelnen Skandale untereinander, nach Gemeinsamkeiten und Differenzen, nach spezifischen Merkmalen und Entwicklungsformen tritt oftmals in den Hintergrund, auch wenn den in diesen Texten etablierten Skandal-Reihen bzw. -Serien mitunter eine Dekadenhypothese, bzw. umgekehrt formuliert eine Steigerungslogik, also die Annahme einer für die jeweilige Gegenwart charakteristischen Zunahme an Skandalen zugrunde liegt.

Wenn Typologisierungsversuche unternommen werden, dann geschieht dies oft mittels der Bildung von Komposita: von Lebensmittelskandalen, von Umwelt-skandalen, von Dopingskandalen, vom Kunstskandal, von Sex- und Missbrauchs-skandalen, Korruptionsskandalen, politischen und anderen Skandalen ist die Rede, von verschiedenartigen Ausprägungsformen des Skandals, die oftmals interferieren und sich überlagern, was die Erklärungsleistung solcher Ordnungs- und Differenzierungsversuche eher schmälert. Letztendlich stellen sie, auf einer anderen Betrachtungsebene, ein nicht minder additives, virtuell unabschließbares Beschreibungsmodell, und damit eine abgeschwächte Variante des enzyklopädischen Modells dar. Auf einer noch abstrakteren klassifikatorischen Ebene gilt dies auch für Hondrichs Aufzählung von „vier Wertkonflikten“, die Skandale im 19. und 20. Jahrhundert prägten, zwischen Ökonomie und Ökologie, Staats-

⁴ Vgl. beispielhaft George C. Kohn, *The new encyclopedia of American scandal: more than 450 infamous incidents from the 1600s to the present*, New York 2001; Klaus Huhn, *Enzyklopädie deutscher Skandale*, Berlin 2012.

⁵ Vgl. u.a. Rüdiger Liedtke, *Die neue Skandal-Chronik. 40 Jahre Affären und Skandale in der Bundesrepublik Deutschland*, Frankfurt am Main 1989; Matthew Parris, *Great Parliamentary Scandals. Four Centuries of Calumny, Smear and Innuendo*, London 1995.

raison und Individualrechten (Dreyfus, Eulenburg,⁶ Wörner/Kießling), Machtstreben und Machtbegrenzung (Watergate, Waterkantgate, Irangate); zuletzt evoziert er Konflikte über kollektive Identitäten (Waldheim-Affäre, Polemik um Werner Höfer).⁷ In letzter Zeit, so könnte man seine letztlich offene Reihe fortsetzen, zieht insbesondere der Medienskandal als Konflikt unterschiedlicher Öffentlichkeitskonzepte Aufmerksamkeit auf sich, der als eine Art Meta-Skandal in der Lage zu sein scheint, jeden anderen Skandal als mediatisierten, d.h. von den Medien bearbeiteten Skandal bzw. als Medienskandal, als von den Medien produzierten Skandal, zu assimilieren – um an dieser Stelle von sogenannten Skandalmedien gar nicht erst zu reden.

Ein zweites Beschreibungsmodell vieler Studien zum Skandal besteht darin, den (einzelnen) Skandal durch erzählende Rekonstruktion erfassen zu wollen. Anders als beim ersten, quantitativen Beschreibungsmodell steht hier der Versuch im Vordergrund, qualitativ durch die Nacherzählung eines einzelnen Skandals ggf. ein Modell zu entwickeln – ein angesichts der Komplexität vieler Skandale im Grunde genommen jedoch nicht minder unabschließbares Unterfangen. Auch ähnelt diese Vorgehensweise in struktureller Hinsicht auf eine interessante, bislang jedoch selten thematisierte Weise den Versuchen der Zeitgenossen, Zeugen oder Akteure des Skandals selbst, seiner Komplexität durch ein permanentes *telling and retelling* Herr zu werden, wobei das Aufeinandertreffen partieller und damit potentiell konfliktträchtiger Sichtweisen auf den Skandal diesen nicht selten erst zuspitzt. Trotz der zeitlichen Distanz und des retrospektiven Charakters der wissenschaftlichen Analyse lässt sich dieses erkenntnistheoretische Problem nicht gänzlich auflösen. Die geschilderten Charakteristika einer Reihe von Texten unterschiedlicher Disziplinen und Genres mit Blick auf die Beschreibung des Skandals stellen, könnte man behaupten, bereits einen ersten interdisziplinären *common ground* der Skandalforschung dar, die sich u.a. der Herausforderung stellen muss, dass Skandale eher keine schematischen, ohne weiteres formalisierbaren Abläufe darstellen, die man sezieren könnte, auch wenn die Vorstellung

⁶ Vgl. hierzu Norman Domeier, *Der Eulenburg-Skandal. Eine politische Kulturgeschichte des Kaiserreichs*, Frankfurt am Main 2010. Gegen das von ihm als traditionell beschriebene Skandalverständnis des temporären gesellschaftlichen Zusammenschlusses gegen Normverletzer möchte er den „Effekt gesellschaftlicher Zersplitterung in Deutungsgemeinschaften durch Skandale“ (S. 51) untersuchen. „Damit erfüllen vor allem die polarisierenden politischen Skandale eine wichtige soziale Funktion: Sie transformieren die Anklage von Mißständen, die über das Individuelle, Lokale und Temporäre hinausgehen, in eine öffentliche Form, die zwar nicht die Beseitigung der Mißstände garantiert, aber zur Selbstvergewisserung der Moral wichtig ist, die eine Gesellschaft zusammenhält“ (S. 53).

⁷ Karl Otto Hondrich, „Skandale als gesellschaftliche Lernmechanismen“, in: Julius Schoeps (Hrsg.), *Der politische Skandal*, Stuttgart/Bonn 1992, S. 175–189, hier: S. 183f.

von der „Anatomie des Skandals“⁸ durch die sozial- und politikwissenschaftliche Literatur geistert. Sie erscheinen vielmehr als Teil des kollektiven Gedächtnisses, dessen heterogene und weiterhin konfliktträchtige Skandal-Geschichten teilweise bis in die Gegenwart nachwirken (DIETMAR HÜSER, „Vom ‚Un-Skandal‘ des Algerienkrieges zum ‚Post-Skandal‘ der Gedächtniskultur: Die Pariser Polizei-Repressionen vom 17. Oktober 1961“).

Deswegen scheint es reduktionistisch, wenn in der Skandalforschung der Optimierung eines bestimmten Beschreibungsmodells wegen nicht selten zentrale historische Formen des Skandals aus der Analyse ausgeblendet werden. Bezeichnenderweise, um ein Beispiel zu geben, empfinden wir es heutzutage nämlich geradezu als Skandal, wenn unsere Gesellschaft mit als historisch längst erledigt geglaubten, holistischen Skandalvorstellungen religiöser Prägung konfrontiert wird, die von einer axiomatischen und gesellschaftlich gerade nicht verfügbaren Norm ausgehen und deren Absolutheitsanspruch kaum jenem von Medien- und Kommunikationswissenschaftlern oftmals propagierten Skandalmanagement zugänglich ist. Die Auffassung vom Skandal als religiöses Ärgernis, als Blasphemie oder Häresie, feiert Urstände, ohne dass bisher zahlreiche theoretische Reaktionen auf diese Situation vorliegen würden. Trotz der Wegscheide von 9/11 galt und gilt der religiöse Skandalbegriff immer noch im Wesentlichen als obsolet, als Vorläuferkonzept, in dessen Nachfolge der Skandal in einem veränderten Begriffsverständnis als Instrument von Säkularisierung und Modernisierung begriffen wird.

Dieser Situation möchte dieser Band wenigstens ansatzweise durch den Hinweis auf Formen religiöser Skandalisierung im Spanien des 19. und 20. Jahrhunderts, am Beispiel von Miguel de Unamunos Roman *San Manuel Bueno, mártir* (1933) abhelfen (ANDREAS GELZ, „Überlegungen zu einer Poetik des Skandals am Beispiel von Miguel de Unamunos *San Manuel Bueno, mártir* [1931/1933]“). Ein Nachdenken über die Stellung des religiösen Skandalschemas in unserer heutigen Gesellschaft scheint zukünftig auch deswegen wichtig, weil sich die Protagonisten religiöser Skandalisierung perfekt der Mechanismen des modernen Medienskandals bedienen, ohne dass dessen häufig beschworene aufklärerische Implikationen zum Vorschein kämen. Eine solche Reflexion tangierte dann Fragen nach Formen von Konfliktkommunikation im Kontext divergierender Modernisierungsverläufe, nach der religiösen Prägung säkularer Prozesse und Institutionen und damit, insofern der Skandal nach einem vielzitierten Wort Sighard Neckels durch die Berührung mit dem „Stellhölzchen

⁸ Vgl. Rolf Ebbighausen/Sighard Neckel (Hrsg.), *Anatomie des politischen Skandals*, Frankfurt am Main 1989.

der Macht“ ausgelöst wird,⁹ nach einem um die Dimension der Sakralisierung erweiterten Machtbegriff.

Paradoxien und Ambivalenzen des Skandalbegriffs – interdisziplinäre Herausforderungen

Die eingangs als symptomatisch dargestellten Schwierigkeiten bei der Beschreibung von Skandalen mögen manchen Leser aktueller medienwissenschaftlicher Skandaltheorien überraschen, in denen die Idee der bewussten Inszenierung, der gesellschaftlichen Funktionalität des Skandals im Vordergrund steht, im Sinne der mit ihm – als einer der moralischen „Elementargeschichten des sozialen Systems“¹⁰ – einhergehenden Komplexitätsreduktion als Mittel der Sicherung kommunikativer Anschlussfähigkeit. Setzt der Skandal als Form der öffentlichen Zurückweisung angeblicher oder tatsächlicher Normverstöße aber nicht paradoxerweise Kommunikationsabbrüche sowie das Versagen diskursiver Kopplungen in Szene? Kann man wirklich behaupten, der Skandal bilde „Semantiken [aus], die über die einzelnen Beteiligten hinaus eine disziplinierende Wirkung haben“,¹¹ oder thematisiert er nicht doch vielmehr die „Grenzen des Sagbaren“?¹² Lassen die Ereignisdichte, die heterogenen und simultanen kommunikativen Reaktionen auf unterschiedlichen Ebenen, die möglichen Verschiebungen und Umkehrungen der Rollen von Skandalisierer und Skandalisiertem im Verlauf eines Skandals, lässt seine Eigendynamik die Herausarbeitung einer einfachen Ereignissequenz, einer Narration mit spezifisch gesellschaftlicher Funktionalität am Ende nicht doch als problematisch erscheinen? Ist es nicht vielmehr gerade der Skandal des Nichtverstehens des Skandals, der ihn am Leben erhält, wie dies Maurice Blanchot in seinem Buch *Le Livre à venir* 1959 formuliert hat: „ainsi est le scandale, de telle nature qu’il nous échappe, alors que nous ne lui échappons pas [...]“¹³ Ist der Skandal nicht, überspitzt ausgedrückt, eine Fiktion, die es mit einer ungreifbaren Wirklichkeit (der Wirklichkeit ‚hinter‘ den verschiedenen, untereinander oftmals inkompatiblen Skandalgeschichten) zu tun hat? Roland

9 Sighard Neckel, „Das Stellohlgeld der Macht. Zur Soziologie des politischen Skandals“, in: ebd., S. 55–80.

10 Vgl. Steffen Burkhardt, *Medienskandale: Zur moralischen Sprengkraft öffentlicher Diskurse*, Köln 2006, S. 340.

11 Bösch, *Öffentliche Geheimnisse*, S. 14.

12 Ebd.

13 Vgl. Maurice Blanchot, „Le récit et le scandale“, in: ders., *Le Livre à venir*, Paris 1959, S. 261.

Barthes bringt diesen Gedanken in seinem 1959 in den *Lettres Nouvelles* erschienenen Text „Qu'est-ce qu'un scandale?“ auf den Punkt: Der Skandal stelle eine Montage dar, sein Prinzip und seine Finalität seien nichts anderes als die Komplexität selbst, und nicht etwa die Auflösung des Skandals oder die Rekonstruktion der ihn determinierenden Fakten:

Son principe et sa fin, c'est la complexité. L'affaire tend à un spectacle du mystère, l'imbroglio est à la fois l'être et la forme qui en justifie la publicité. Mythiquement, tout est ici indifférent à la réalité ou au dénouement: seule compte l'épaisseur de l'écheveau.¹⁴

Die in diesem Band versammelten Beiträge suchen daher weniger, den Skandalbegriff zu definieren, als seine Ambivalenzen und Paradoxien zu beschreiben, um sich auf diese Weise der skizzierten erkenntnistheoretischen Komplexität des Phänomens im Sinne einer noch ausstehenden Theorie des Skandals zumindest anzunähern. Wenn etwa in WOLFGANG ASHOLTS Beitrag über die Avantgarde („Skandal als Programm? Funktionen des Skandals in der historischen Avantgarde und Funktion der historischen Avantgarde als Skandal“) auf die Benjamin'sche Unterscheidung von Skandalen, „die in den Grenzen des Skandals bleiben“, und dem Skandal als Ausdruck eines „radikalen Begriff[s] von Freiheit“ oder auf Aragons Formulierung eines „scandale pour le scandale“ als einen ‚reinen‘, eigentlichen im Gegensatz zu einem uneigentlichen Skandal rekurriert wird, scheint das Eigentliche des Skandals – und dies ist für jede Form wissenschaftlicher Beschreibung des Skandals von grundsätzlicher Bedeutung – immer im Jenseits seiner je aktuellen Erscheinungsform verankert zu sein, im Bereich des Meta-Skandals und anderer Potenzierungsformen des Skandals. Als solche können Begriffe wie Transgression, mit dem Michel Foucault die differenztheoretische Wirkung des Skandalmechanismus ohne dessen ethisch-moralische Implikationen zu fassen suchte (W. ASHOLT), sowie die Formel von der Skandalisierung des Skandals (INGRID GILCHER-HOLTEY, „Skandalisierung des Skandals: Intellektuelle und Öffentlichkeit“; JOCHEN MECKE, „Ästhetik des Skandals – Skandal der Literatur: Struktur, Typologie, Entwicklung“) ebenso angesehen werden wie die Figur der Selbstskandalisierung als ein selten beschriebener Grenzfall gängiger Skandalisierungspraktiken, deren Entstehung HELMUT PFEIFFER („Der Skandal der natürlichen Religion“) historisch in der Zeit der Aufklärung ansiedelt:

Die Skandalkultur der Aufklärung besetzt einen anthropologischen Kern, dem sie den Stachel der Selbstskandalisierung einpflanzt. Sie mobilisiert kontinuierliche Irritationen, die Gewissheiten destabilisieren, um eine neue Balance von Kritik und Geltung durchzusetzen[,]

14 Roland Barthes, „Qu'est-ce qu'un scandale?“, in: ders., *Œuvres complètes*, Bd. 1, Éric Marty (Hrsg.), Paris 2002, S. 940–942, hier: S. 941.

auch wenn gefragt werden kann, ob die Produktion „kontinuierliche[r] Irritationen“ die Entstehung einer neuen „Balance von Kritik und Geltung“ überhaupt noch zulässt. Kann man diese Verallgemeinerung des Skandalbegriffs gar soweit treiben, dass jede kulturelle Innovation, jeder kreative Akt potentiell bereits einen Skandal darstellt?¹⁵

Herrschaftskontrolle und Herrschaftsstabilisierung, Aufklärung und Gegenaufklärung

Will man die theoretische Konzeptualisierung des Skandals nicht an ihre Grenzen treiben und konzentriert man den Blick auf gesellschaftliche Funktionsbeschreibungen des Skandals, dominiert im Sinne der gerade erwähnten „Balance von Kritik und Geltung“ in den Sozialwissenschaften die Vorstellung, Skandale seien „indicator events“¹⁶ mit Blick auf systembezogene Disfunktionalitäten, fundamentaler Ausdruck einer Verletzung gesellschaftlicher Normen und gleichzeitig die Form, diese Normen in ihrer diskursiven und performativen Dimension zuallererst öffentlich sichtbar werden zu lassen. Auch dem Historiker erscheinen Skandale als „Kulminationspunkte [...], in denen sich vielfältig Diskurse und Handlungen verdichte[n]“,¹⁷ als „Wertekonflikte [...], die Verhaltensregeln und Deutungen schaffen, festigen oder verändern“.¹⁸ Ist der Skandal demnach eher ein Instrument der Herrschaftskontrolle (seitens der skandalisierten Öffentlichkeit) oder gerade umgekehrt der Herrschaftsstabilisierung (durch die emotionale Blitzableiterfunktion von Skandalen) bzw., damit in einem engen Zusammenhang stehend, ist der Skandal eher ein Instrument der Aufklärung oder dient er der Umsetzung anderer, ggf. sogar gegenaufklärerischer Ziele?

Auch wenn es die Auffassung gibt, der Skandal sei konservativ und zeitige system- bzw. herrschaftsstabilisierende Effekte im Sinne der Reaffirmation verletzter Normvorstellungen, dominiert in den Sozial-, Politik- und Teilen der Medienwissenschaften doch die Vorstellung, der Skandal wirke aufklärerisch im Sinne der Sichtbarmachung von Normverletzungen, der Korrektur von Missstän-

15 „Toute création suppose un scandale. Puisque celui-ci dérange l'ordre établi, [...] la continuité rassurante de la tradition“ oder „Où est le scandale? Dans le détournement du sens que le commun donne aux choses“, Pierre Cabanne, *Le scandale dans l'art*, Paris 2007, S. 33f.

16 John Garrard, „Scandals: an overview“, in: ders./James L. Newell (Hrsg.), *Scandals in past and contemporary politics*, Manchester 2006, S. 13–29, hier: S. 19.

17 Bösch, *Öffentliche Geheimnisse*, S. 4.

18 Ebd., S. 5.

den wie Machtmissbrauch, ja der Revision überkommener Normen, er könne sogar als Teil demokratischer Prozesse beschrieben werden. Hondrich spricht in diesem Zusammenhang von „Skandale[n] als gesellschaftliche[n] Lernmechanismen“,¹⁹ der Medienwissenschaftler Burkhardt geht soweit, dem Skandal bzw. dem Medienskandal eine zivilisatorische Funktion beizumessen.²⁰

Im Verlauf des komplexen Prozesses von Skandalisierung und Gegenskandalisierung, das zeigen mehrere Beiträge dieses Bandes, können diese unterschiedlichen gesellschaftlichen Wirkungsweisen des Skandals oftmals jedoch nicht mehr klar unterschieden oder hierarchisiert werden, bisweilen treten sie ganz in den Hintergrund. So zeigt BIRGIT ASCHMANN in ihrem Beitrag „Die zwei Körper der Königin: Isabella II. von Spanien und das doppelte Zerwürfnis in Ehe und Nation“, wie sehr die Skandalisierung der spanischen Königin Isabella II. (1830–1904) zugleich der Bewahrung wie der Eroberung von Machtpositionen diene, wobei es der Monarchin gelang, die auf traditionelle misogynie Argumente rekurrierende Skandalisierung der eigenen Person in eine der Verfolgung eigener politischer Ziele dienende Selbstinszenierung umzumünzen. In seinen Ausführungen zu Skandalen im Frankreich der Restauration und der Julimonarchie weist JÖRN LEONHARD („Der Skandal im Zeitalter der Revolutionen: Frankreich 1814–1848“) an mehreren Beispielen nach, dass das eigentlich Skandalöse oftmals weniger aus der Sache selbst und ihrer moralischen Bewertung erwächst, sondern sich politischen Schachzügen und Instrumentalisierungsversuchen verdankt. In der Ouvrard-Affäre der Jahre nach 1822 etwa erklären sich Dauer und Virulenz des Skandals erst aus dem polemischen Zusammenhang, den liberale Oppositionelle und Teile der Öffentlichkeit zwischen dem Korruptionsvorwurf gegenüber dem Armeelieferanten Ouvrard und der zunehmend reaktionären Politik der französischen Regierung seit Beginn der 1820er Jahre herstellten. DANIEL MOLLENHAUERS Beitrag „Skandal und Gegenskandal: Die Dreyfusaffäre (1894–1906)“ beschäftigt sich seinerseits mit jenem bzgl. der aufklärerischen und kritischen Funktion des Skandals zentralen Text Emile Zolas „J’accuse“; zugleich zeichnet er jedoch nach, wie sehr die wechselseitigen Skandalisierungen von *dreyfusards* und *anti-dreyfusards* dem politischen Machtkampf, u.a. dem Ringen von Traditionalisten und Anhängern der republikanischen Prinzipien der dritten Republik um die normative Neugestaltung staatlicher Institutionen wie des Militärs und der Justiz, geschuldet sind. Mit Blick auf die Medien und die ihnen unterstellte – hierfür steht Zolas bereits erwähneter, in der Tageszeitung *L’Aurore* 1898 veröffentlichter offener Brief „J’accuse“ – aufklärerische Funktion zeigt der Beitrag von JENS IVO

¹⁹ Hondrich, „Skandale“.

²⁰ Vgl. Burkhardt, *Medienskandale*, S. 231.

ENGELS („Panama in Deutschland: Der Panama-Skandal in der deutschen Presse 1892/1893“), wie sehr die unterschiedlichen weltanschaulichen Positionen jener Presse-Organen, die sich mit dem Panama-Skandal beschäftigen, unter Aufkündigung objektiver, rationaler Perspektiven im Zeichen ideologischer Antagonismen den Skandal zuspitzen und vorantreiben.

Intentionalität und Eigendynamik

Gewissermaßen am Ende dieses Wegs steht die permanente Skandalisierung von Politik(ern) durch die Medien in der gegenwärtigen Mediendemokratie. Diese, so INGEBOURG VILLINGER in ihrem Beitrag „Riskante Wahlverwandtschaften: Medien und Skandale“, intensiviere die Überattribution moralischer Systeme in einer Weise, die eine demokratiegefährdende Wirkung entfalten könne, da sie zu einer stark homogenisierenden und totalisierenden Form von Willensbildung im politischen wie im gesellschaftlichen System beitrage. Dass die aufklärerische Dimension des Skandals am Ende gar in Gestalt einer idealisierenden Unterstellung politisch instrumentalisiert werden kann, betont der Beitrag von GUIDO THIEMEYER („Der Skandal als Konstruktion eines transnationalen Kommunikationsraumes: Die Maßnahmen der EU-14 gegen Österreich im Jahr 2000“) zur europaweiten, transnationalen Skandalisierung der Regierungsbeteiligung der rechtspopulistischen FPÖ in Österreich, die sich an Fragen entzündet, die ursprünglich mit den nationalen Interessen der den Skandal rezipierenden und damit befördernden Länder nichts zu tun haben. Eine Steigerungsform dieser teilweise zynischen Ausprägung des politischen Skandals ist seine zumindest zeitweilige Unterdrückung zum Zweck des Machterhalts, so geschehen 1961, als der Tod vieler Algerier mitten in Paris mit dem Ziel der Stabilisierung der nationalen Einheit im Zeichen des Gaullismus weitgehend vertuscht wurde, bevor dieser zweifache Skandal als ‚Post-Skandal‘ dann in den 1990er Jahren die öffentliche Debatte bestimmte (D. HÜSER).

Gerade das letzte Beispiel einer *longue durée* zeigt erneut, wie problematisch die Vorstellung ist, Skandale seien vor allem das Ergebnis absichtsvoller Inszenierung. Fast alle Beiträge des Bandes liefern stattdessen zahlreiche Belege für die kaum kontrollierbare, komplexe Eigendynamik des Skandals im Sinne der Verschränkung unterschiedlicher Absichten, ihrer (Re)Hierarchisierung, Aufgabe und Neudefinition. So lässt sich an den Debatten in Frankreich über das sogenannte Sakrilegengesetz von 1825 verdeutlichen, dass die Vorwürfe und Unterstellungen der liberalen Opposition kaum etwas mit dem Gesetzesinhalt selbst zu tun haben, dass aber die leidenschaftliche wechselseitige Skandalisierung einen eigendynamischen politischen Prozess mit weitreichenden – und dieser Effekt dürfte für den Skandal typisch sein – anfangs kaum vorhersehbaren Langzeit-

folgen in Gang bringt. Zum einen spaltet sich über die im nachabsolutistischen Frankreich im Raum stehende „manichäische Alternative zwischen Theokratie und Revolution“ das ultraroyalistische Lager, zum anderen gewinnt die Argumentation zugunsten einer Trennung von Kirche und Staat an Plausibilität und Durchschlagskraft, die bis zum Gesetz von 1905 in Frankreich politisch prägend bleiben sollte. Ähnliches offenbart die Dreyfus-Affäre. Zunächst argumentieren die *dreyfusards* systemimmanent, indem sie ‚nur‘ einen Justizirrtum anprangern, ohne einen öffentlichen Missstand zu postulieren. Erst das immer deutlichere Versagen der Institutionen führt dann zur Radikalisierung der Diskurse, zum Appell an die Öffentlichkeit und zur Skandalisierung im Sinne der Kritik am bestehenden politischen System (D. MOLLENHAUER).

Normbruch, Normwandel, Normenpluralität

Zentral für die Vorstellung eines gelenkten Skandals ist darüber hinaus die Vorstellung von der Existenz eines allgemeinen Publikums mit einem einheitlichen Wertesystem, dessen Transgression den Skandal auslöst. Doch zeigen die hier versammelten Beiträge, wie problematisch diese Vorstellung nicht erst in der Gegenwart ist. Neben das Argument historischen Wandels treten dabei Strukturargumente, die den gesellschaftlichen Normbegriff und seine Affirmation als solchen betreffen. So zeigt JENS IVO ENGELS am Beispiel gesellschaftlicher Korruptionspraktiken die historische Wandelbarkeit und damit die Relativität bestimmter Normen und der mit ihnen verbundenen Skandalisierungsprozesse, DANIEL MOLLENHAUER mit Blick auf die Prozesslogik von Skandalisierungsprozessen, wie in der Dreyfus-Affäre Skandalisierer und Gegenskandalisierer von Beginn an unterschiedliche Normbrüche beklagten und damit im Grunde genommen verschiedene Skandale heraufbeschworen, eine Zeit- und Phasenverschiebung, die ein wichtiger, aber selten betrachteter Faktor der Zuspitzung von Skandalisierungsprozessen ist. Einen Extremfall dieser Skandallogik greift der Beitrag DIETMAR HÜSERS auf, nämlich die Polizeirepressalien gegenüber algerischen Demonstranten im Paris der Spätphase des auch in der Metropole eskalierenden Algerienkrieges, und zeigt, wie sehr nicht primär der Normbruch zum Zeitpunkt seines Auftretens 1961, sondern erst dessen Rekonstruktion und zivilgesellschaftliche Aufklärung noch Jahrzehnte später einen Skandal hervorrufen können.

Allerdings bezweifelt MICHAEL DELLWING in seinem soziologischen Beitrag „*Doing Scandal*: Skandal als Performativität des radikalen Beziehungsbruchs“ grundsätzlich, ob die Frage nach Normbrüchen, nach ihrer Vertuschung oder Enthüllung die gesellschaftliche Wirklichkeit nicht unzureichend erfasst und lediglich die Vorderbühne der Rechtfertigungen sozialen Verhaltens ausleuchtet,

ja letztlich sogar die Skandalforscher zu ‚Mitspielern‘ in diesem Rechtfertigungsprozess werden lässt. Aus interaktionistischer Perspektive plädiert MICHAEL DELLWING für die Fokussierung auf die prozessuale Komponente des Skandals im Sinne einer „Ethnografie der Skandalisierung“. Von dieser Position aus ist es nicht mehr weit zur Provokation anthropologischer Skandaltheorien, die, wie etwa René Girards Theorie des mimetischen Begehrens, eine Skandaldynamik beschreiben, die gänzlich ohne die Vorstellung einer gesellschaftlichen Norm auskommt. Den Skandal begreift Girard in seiner Studie *Ich sah den Satan vom Himmel fallen wie einen Blitz* als eine zirkuläre Dynamik: „Der mimetische Zyklus beginnt mit dem Begehren und den Rivalitäten, er setzt sich fort in der Häufung der Skandale und in der mimetischen Krise, er löst sich schließlich im Opfermechanismus auf [...]“. ²¹

Integration und Desintegration

Es ist angesichts dieser Problematisierung des Normbegriffs und seiner möglichen Transgression offenkundig, dass die im Sinne gesellschaftlicher Homogenisierung gesellschaftsstiftende Funktion des Skandals allenfalls idealtypisch behauptet werden, dass der Skandal die Gesellschaft vielmehr auch spalten kann, und sei es in der paradoxen Figur der Integration unterschiedlicher gesellschaftlicher Partikulargruppen, die sich wie im Falle der Kritik an Isabella II. zum Zwecke der Skandalisierung zusammenfinden (B. ASCHMANN). Auch die Langlebigkeit der Dreyfus-Affäre wäre hier ein einschlägiges Beispiel. Kann man auf einer weniger historischen denn theoretischen Ebene überhaupt von einem gleichsam ungeteilten Öffentlichkeitsbegriff ausgehen, der als Resonanzraum des Skandals angesehen werden könnte? Im komplexeren Fall der sekundären Transgression, die sich laut Thompson aus der ihrerseits oftmals skandalös erscheinenden Reaktion auf Skandalisierungsprozesse, z.B. durch falsche Tatsachenbehauptungen, Ehrenworte etc., ergeben kann, ²² spaltet sich der seinem idealtypischen Skandal-Modell zugrunde liegende allgemeine Begriff von Öffentlichkeit bereits auf (nur Teile des Publikums interessieren sich für die Dimension des Meta-Skandals, der durch eine ihrerseits skandalisierte Reaktion auf den Skandal entsteht). An anderer Stelle seines Buches ist dann auch nur noch von „some non-participants“ die Rede, die sich durch das Verhalten Dritter skandalisiert sehen. ²³

²¹ René Girard, *Ich sah den Satan vom Himmel fallen wie einen Blitz*, München 2002, S. 56. Im französischen Original erschienen als *Je vois Satan tomber comme l'éclair*, Paris 2001.

²² John Thompson, *Political Scandal. Power and visibility in the media age*, Cambridge 2000, S. 24.

²³ Ebd., S. 14.

Welche Konsequenzen hat die Segmentierung bzw. Fragmentierung von Öffentlichkeit für das Skandalverständnis, die darüber hinaus und unabhängig von der Skandal-Problematik als ein Merkmal unserer zeitgenössischen Gesellschaft angesehen werden kann? Blendet eine holistische Auffassung von Öffentlichkeit nicht die dem Skandal vorausgehende, aber für ihn konstitutive Praxis der Skandalisierung aus, die auf intersubjektiver, halböffentlicher, und nur in geringem Maße über Massenmedien kommunizierter Grundlage ablaufen kann? Es ist sicher richtig, wenn man Skandale dabei einerseits in Abhängigkeit von neuen medialen Öffentlichkeitsstrukturen betrachtet; andererseits fördern Skandale als ein ‚Medium‘ gesellschaftlicher Beobachtung doch gerade deren Ausbildung, insofern die Kommunikation von Empörung als ein Merkmal des Skandals Öffentlichkeit zuallererst produziert.

In einer ganz spezifischen Hinsicht allerdings erfüllt der Skandal eine gesellschaftsstiftende Funktion, die bisher ebenfalls nur wenig untersucht worden ist, nämlich dann, wenn transnationale Skandale zu nationaler Identitätsbildung genutzt werden. Dies zeigt das bereits erwähnte Beispiel der von den europäischen Institutionen, den nationalen Regierungen des EU-Raums sowie von unterschiedlichen kritischen Medien vollzogenen Skandalisierung rechtsextremer Tendenzen in Österreich im Jahr 2000 (G. THIEMEYER): Dieser transnationale Skandal diente dabei zuvörderst der identitären Selbstvergewisserung anderer europäischer Nationen. Aber auch das Beispiel des Panama-Skandals sowie seine Rezeption in Deutschland zeigt, wie der Skandal zur Konstitution differentieller nationaler Fremd- und Selbstbilder dienen kann (J. I. ENGELS).

Nationale und transnationale Skandalkulturen

Von dieser Perspektive zu trennen ist jedoch die Frage nach spezifischen, interkulturell verschiedenen Umgangsmustern mit dem Skandal, die ihrerseits auf eine Relativität der Gültigkeit skandalisierter Normen hindeuten. Lassen sich im interkulturellen Vergleich nationale Spezifika einer Skandalkultur benennen oder gibt es so etwas wie einen universellen Phänotyp des Skandals? Erneut wäre die Dreyfus-Affäre das Beispiel eines Skandals, der wohl nur vor einem ganz bestimmten nationalen historischen Hintergrund umfassend begriffen werden kann: Die politische Relevanz der Affäre erklärt sich so v.a. vor dem Hintergrund ihrer Deutung als Konflikt um die grundlegenden Werte der Republik in Bezug auf die Ideale der Französischen Revolution von 1789 (D. MOLLENHAUER). Gibt es grenzüberschreitende, transnationale Skandale, lässt sich eine Vergleichs- und Transfergeschichte des Skandals etablieren? Ein Paradebeispiel hierfür wäre das Phänomen der Korruption, das als paradigmatisch für eine „grenzüberschreiten-

de Skandalkommunikation“ (J. I. ENGELS) gelten kann, die auf die Etablierung national unterschiedlicher Korruptions- und Skandalkulturen hinausläuft.

Worauf bezögen sich die eventuellen historischen Veränderungen verschiedener nationaler Skandalkulturen – auf die skandalisierten Normen, auf sich verändernde Öffentlichkeitsstrukturen, auf den Medienwandel oder gar auf einen variablen kollektiven Affekthaushalt im Sinne einer Geschichte der Emotionen? Dieser Frage gehen mehrere der historisch ausgerichteten Beiträge in diesem Band nach. So veranschaulicht JÖRN LEONHARD für französische Beispielfälle der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts, wie es Gesellschaften im Zuge von Skandalisierungsprozessen gerade durch Emotionalisierung, Personalisierung und Individualisierung tatsächlicher oder vorgeblicher Normbrüche ermöglicht wird, sich kollektiv zu entlasten, um dann in Frage stehende Werte und Normen neu zu verhandeln.

Dass eben diese Neuverhandlungen Ausdruck bestimmter historischer Machtkonstellationen sind und daher erfolgreiche Skandalisierungen als Indizien für Verschiebungen in diesem Machtgefüge gelten können, illustriert SABINE RUß-SATTAR in ihrer politikwissenschaftlichen Fallstudie zu den *affaires politico-financières* im Frankreich des ausgehenden 20. Jahrhunderts („Skandale als Symptome und Katalysatoren politisch-kulturellen Wandels: Das Beispiel Frankreich“). Sie zeigt, dass Skandale bzw. „Skandal-Cluster“ – also in gedrängter Zeitfolge auftretende Gruppen von Skandalen“ sich nicht selten aus Verschiebungen innerhalb der Skandal-Trias von Skandalisierten, Skandalisierern und Publikum (u.a. durch die Professionalisierung von Justiz und Medien) erklären lassen und auch aus diesem Grund als Symptome und Katalysatoren politisch-kulturellen Wandels in den Blick genommen werden können.

Auf die historische und interkulturelle Varianz des Phänomens Skandal und seiner Muster verweist auch INGRID GILCHER-HOLTEY, indem sie die gerade für Frankreich spezifische Differenz zwischen Skandal und Affäre konzeptualisiert, um im Anschluss die sogenannte *Spiegel*-Affäre zu analysieren. Dabei gilt ihr Interesse u.a. dem Vergleich der Protest- und Skandalisierungsstrategien im Deutschland des Jahres 1962 mit denen des Jahres 1968: Innerhalb eines relativ kurzen Zeitraums hat hier offenbar ein Wandel des Aktionsrepertoires bzw. der „Interventionsstrategien von Intellektuellen“ stattgefunden. INGRID GILCHER-HOLTEY deutet dies letztlich als einen Hinweis auf die Rolle von Skandalen als kollektive gesellschaftliche Lernprozesse.

Ereignis und historische Struktur

Die Beiträge des Bandes deuten in der Tat auf eine hohe Sensibilität des Skandals bezüglich Fragen seiner temporalen Ordnung hin, zu denen die grundsätzliche

Frage gehört, inwieweit der Skandal ein (einmaliges) Ereignis oder eine (historische) Struktur darstellt:

Während die Verdeckung eines Tatbestands dauerhaft sein kann, ist die zeitliche Erstreckung der Aufdeckung der Wahrheit zeitlich begrenzt bzw. punktuell. Jeder Versuch, Skandale zu ritualisieren, das heißt in den Repetitiv einer beständig sich wiederholenden Inszenierung zu überführen, hebt sie auf. Rituelle Denunziationen des Skandals nehmen die Form eines performativen Selbstwiderspruchs an: Sie widerlegen durch die Form der Behauptung ihren Inhalt. (J. MECKE).

Dieser These steht die Frage nach Modellen des Skandals als historischer Struktur, etwa im Zusammenhang mit dem religiösen Skandal entgegen, für die das Schema der Wiederholung von Verdeckung und Aufdeckung konstitutiv zu sein scheint (A. GELZ). Die religiöse Figur der Wiederholung *par excellence* ist dabei diejenige der Versuchung, als Ausdrucksform passiver Skandalisierung taucht sie in der Diskurswelt Spaniens in vielen literarischen wie nicht-literarischen Texten insbesondere seit der Gegenreformation auf. Im Rahmen des religiösen Schemas dient die Figur der Repetition als eine akkumulativer Logik gehorchende Steigerungsfigur (im Sinne z.B. der wiederholten Versuchung Jesu durch den Teufel) und daher, ganz im Gegensatz zu den Thesen JOCHEN MECKES, als literarisches Äquivalent einer im Erzählrhythmus verankerten dia- wie synchronen Skandalynamik. Dabei spielen insbesondere über die Figur des Sündenbocks operierende gesellschaftliche wie religiöse Ein- und Ausschlussmechanismen eine wichtige Rolle. Diese spezifische temporale und historische Logik entfaltet in Spanien sogar ein geschichtsphilosophisches Potential, wenn z.B. einflussreiche Historiker im 19. Jahrhundert die historische Sendung Spaniens in der Abwehr einer insbesondere seit der Französischen Revolution in ganz Europa angeblich proliferierenden Heterodoxie erkennen möchten. Die Säkularisierung dieses nicht nur für Spanien bedeutsamen religiösen Skandalverständnisses ist dabei ihrerseits weit weniger irreversibel als vor dem Hintergrund einschlägiger Modernisierungstheorien oftmals angenommen. Sie ist zwar einerseits das unbestrittene Ergebnis einer von Säkularisierungsprozessen geprägten europäischen Sattelzeit (H. PFEIFFER), andererseits aber Teil einer bis in die Gegenwart andauernden, von Ungleichzeitigkeiten bzw. einer unauflösbaren Oszillation geprägten Entwicklung zwischen religiösen und säkularen Polen, die sich progressiv zu überlagern beginnen. Man denke etwa an den Säkularismus als paradoxes Sakralisierungsphänomen oder die Sakralisierung der Kunst als impliziten Horizont des Skandals der historischen Avantgarde, die damit ihr ursprüngliches Anliegen, nämlich die Überführung der Kunst ins Leben, also die Destruktion der Autonomie des Systems Kunst, konterkariert (W. ASHOLT).

Andere makrohistorische Hypothesen, die von den Beiträgern diskutiert werden, beziehen sich auf noch größere Zeithorizonte. So beschäftigt sich HELMUT PFEIFFER mit der *longue durée* des Skandals der „riskanten Wahrheitsrede“ (*Parrhesia*) von der Antike über die Aufklärung bis zu den Romanen Dostojewskis, um schließlich seinerseits die ästhetische Moderne von Flaubert bis Manet in den Blick zu nehmen. Dieser letzten Entwicklungsphase scheint mit Blick auf die gesellschaftliche Rolle des Skandals im Sinne der Koevolution von Skandal und Moderne eine besondere Bedeutung zuzukommen. Das Evolutionsprinzip künstlerischer Avantgarden (W. ASHOLT) erscheint in diesem Zusammenhang als eine Art Paradigma der Funktionsweise des Skandals auch in anderen gesellschaftlichen Teilbereichen: als Element der Negation und Ausgrenzung, das für Beschleunigung und Selbstbeschleunigung kultureller Entwicklungen im modernen Europa verantwortlich ist (J. MECKE), bis hin zu jener „Dauerskandalisierung“, mit der sich INGBORG VILLINGER in medien- und politikwissenschaftlicher Hinsicht auseinandersetzt.

Ganz offensichtlich gibt es ungeachtet solch paradoxer Erscheinungsformen des Skandals zwischen Ereignis und Struktur durchaus so etwas wie ein Skandal-Gedächtnis oder – so JÖRN LEONHARD in seinen Skandalbeispielen für das Frankreich der 1820er Jahre – „kollektive Deutungsspeicher, die historische Analogien und Vergleiche erlauben“. Ein solches Skandal-Gedächtnis kann, wie die Arbeit von DIETMAR HÜSER zeigt, durchaus als intermittierend bezeichnet werden und von einem „Brücken-“ wie einem „Echo-Effekt“ geprägt sein, z.B. in Gestalt nachträglicher Enthüllung skandalträchtigen Verhaltens. Dies schließt die Möglichkeit der Wiederkehr des Skandals mit ein: als kontrovers diskutierter Wiedergänger bei WOLFGANG ASHOLT im Zusammenhang mit einer Avantgarde, die sich selbst überlebt hat, im Zusammenhang mit dem Versuch historischer Identitätsbildung bei GUIDO THIEMEYER unter Rückgriff auf den Holocaust zur kritischen Bewertung der politischen Situation in Österreich unter dem Einfluss von Jörg Haider. Auch im Artikel von BIRGIT ASCHMANN sind solche Wiederholungsmuster erkennbar, erfolgt doch die in Zeitungskarikaturen der Königin Isabella II. geleistete Skandalisierung durch Überblendung des Königsporträts mit historischen, allegorisch bereits gefestigten Bildtypen des Skandals, wie den Emblemen der Inquisition, der Darstellung von Mönchen samt ihrer Geldsäcke und weiteren Figuren, die, weil sie nicht selten ein ausländisches Stereotyp über Spanien zur Anschauung bringen, dazu eingesetzt werden, die eigene Königin als fremd erscheinen zu lassen.

Im Zusammenhang mit der Figur der Wiederholung, der Deutung gegenwärtiger Skandale im Lichte früherer gesellschaftlicher Erschütterungen spielt die Narration eine ganz besondere Rolle, als Archiv und Speicher jederzeit abrufbarer und performativ aktualisierbarer Verhaltens- und Deutungsmuster. Im Falle von

Isabella II. waren dies neben den genannten Beispielen das Schema des Ehebruchs, das im Sinne einer Delegitimierungsstrategie auf die Regentin angewandt wird, transnationale Heterostereotype, wenn nicht sogar ganz bestimmte historisch vorgängige Skandale (B. ASCHMANN). Ebenso kann dieses Skandalgedächtnis über assoziative Prozesse der Überlagerung reaktiviert werden, wenn etwa der Skandalisierungsprozess des 17. Oktobers 1961 auch als Folge und Begleiterscheinung kumulativer Skandalisierung anderer Verbrechen, die im Namen des französischen Staates in kolonialhistorischen Kontexten begangen worden sind, und der damit einhergehenden öffentlichen Sensibilisierung begriffen werden kann (D. HÜSER). Dabei kann es auch zu spezifischen historischen Verdichtungsmomenten kommen, in denen der Skandal seine besondere Wirkung entfaltet als Indikator, aber auch als Katalysator von bzw. in Umbruchssituationen, Sattelzeiten etc., die sich u.a. auf Genderleitbilder (etwa im Fall von Isabella II.), Versuche postkolonialer Umdeutung (u.a. des Algerienkriegs im Fall der Polizeirepressalien von 1961) oder auch Ansätze öffentlicher Neuaushandlung des Verhältnisses von Kirche und Staat beziehen können (wie im Fall des sogenannten Sakrileggesetzes von 1825 in Frankreich, J. LEONHARD).

Dieser Prozess wird, wie bereits erwähnt, auf den unterschiedlichen Ebenen des komplexen Kommunikationsgefüges, das der Skandal darstellt, von anderen Temporalitäten überlagert und katalysiert; zu nennen sind dabei die Ebene einer sich im Zeitverlauf verändernden Deutungshoheit über die Interpretation des Skandals im Sinne eines Wettkampfs um die diskursive Hegemonie im öffentlichen Raum sowie diejenige einer Geschichte der Medien, in denen der Skandal sich artikuliert, und ohne die der zu seiner Manifestation notwendige Empörungsgrad nicht erreicht werden könnte. So beschreibt DANIEL MOLLENHAUER die zentrale Rolle des neuen Medienensembles um 1900 für die Dreyfus-Affäre, insbesondere die Entstehung einer Tagespresse mit Millionenauflage und den im Sinne einer Aufmerksamkeitsökonomie im Zuge der Ausdifferenzierung der PresSELandschaft relevanten Trend hin zum „Kampagnenjournalismus“. Besteht in den meisten Artikeln Konsens über die Bedeutung der medialen Ordnung des Skandals, sieht GUIDO THIEMEYER die Medien eher als bloße Katalysatoren eines zuvor durch politisch motivierte Enthüllung ausgelösten Skandals. Diese sich geschichtlich verändernde Medienökonomie bleibt nicht ohne Auswirkungen auf die Wahrnehmung und damit die öffentliche Wirkung des Skandals im Sinne seiner Halbwertszeit, der Zeit, in der er im Fokus öffentlicher Aufmerksamkeit steht.²⁴

²⁴ Zu einer allgemeinen ökonomischen Perspektive auf den Skandal vgl. Manuela Merki, *Skandale. Eine ökonomische Betrachtung*, Marburg 2010.

Narration und Performativität des Skandals

Die bisher beschriebenen Paradoxien und Ambivalenzen des Skandalbegriffs sowie die facettenreiche temporale Ordnung des Skandals lassen ihn insgesamt als komplexen Kommunikations- und Ereigniszusammenhang erscheinen, dessen Intentionalität, Sequenzialität und dessen Telos kaum je eindeutig nachvollzogen und auch nur selten gesteuert werden können. Dem Begriff Skandal eignet damit eine doppelte Struktur:

Die Doppeldeutigkeit des Begriffs Skandal ist dadurch gegeben, dass er sowohl mediale Darstellungen von und öffentliche Reaktionen auf Tatbestände meint als auch metonymisch deren Referenzobjekt, in der Regel die Überschreitung einer Norm. (J. MECKE)

Somit ist der Skandal nicht zuletzt auch als semiotisches, kulturpoetisches Modell in unterschiedlichen Medialisierungskontexten zu verstehen. Diese Besonderheit des Skandals ist nicht zuletzt einer der Gründe für die Produktivität, wenn nicht die Notwendigkeit interdisziplinärer Betrachtung des Skandals, der Verknüpfung geschichtswissenschaftlicher, soziologischer bzw. politikwissenschaftlicher und literatur- sowie kulturwissenschaftlicher Perspektiven.

Doch wie ließe sich die Beziehung von Skandal und Literatur anders bestimmen als über Verfahren historischer Semantik, über eine in der bisherigen Forschung dominierende Stoff- oder Motivgeschichte des Skandals, oder über die Analyse ausgesuchter Fälle der Skandalisierung von Literatur selbst, sogenannter Literaturskandale? Die Antwort auf diese Frage müsste sich mit eventuellen Homologien zwischen Skandal und Text als Phänomenen gesellschaftlicher Kommunikation beschäftigen. Die Erzählung scheint daher trotz ihrer zu Beginn geschilderten konstitutiven Aporien im Umgang mit dem Skandal der privilegierte Zugang zur Komplexität des Skandals zu sein, als Versuch, ihm über die zeitliche Ordnung der Narration eine Handlungslogik, eine Kausalität und Finalität zu unterstellen. Die Funktion des Skandalnarrativs reicht dabei tatsächlich jedoch, auch hier bleiben wir im Paradox, von der Rationalisierung des Skandals auf der einen Seite bis hin zu seiner Potenzierung auf der anderen. Die Rationalisierung kann unterschiedliche Formen annehmen, z.B. die einer Art Gattungsgeschichte des Skandals im Sinne eines historischen Ausdifferenzierungsprozesses, der u.a. auch die Umkodierung und Interpretation konkreter Skandal-Exempla erlaubt. Getragen würde eine solche Gattungsgeschichte von einem Kanon paradigmatischer Skandale, die in unterschiedlichen Kontexten als Vergleichs- und Ordnungsgrößen eingesetzt werden könnten. Im engeren Sinn bestünde eine solche Gattungsgeschichte des Skandals darin, die unterschiedlichen Skandale und Skandaltypen mit Hilfe bestimmter literarischer Gattungsbezeichnungen zu fassen, u.a. als Drama, Märchen oder Mythos, wie dies Roland Barthes

in seinem bereits erwähnten, 1959 in den *Lettres Nouvelles* bezeichnenderweise in der Rubrik *Mythologies* erschienenen Text „Qu'est-ce qu'un scandale?“ versucht hat, um die gleichsam mythische Indifferenz des Skandals bzw. des Skandalnarrativs gegenüber der Wirklichkeit zum Ausdruck zu bringen.

In all diesen Fällen treten Analogien des Skandals zum Handlungsbegriff der Narration deutlich hervor. Gleiches gilt für ihre Pragmatik: So charakterisiert die Interaktion von Skandalisierer und Skandalisiertem als Merkmal des Skandals sowie die Erweiterung dieser dialogischen Struktur durch den Einbezug des Publikums den Skandal als Konflikt- bzw. Empörungskommunikation (als Praxis, Ereignis und Handlung) (W. ASHOLT). Der Skandal erscheint mithin als kommunikative, diskursive, narrative wie performative Repräsentationsform und zielt auf die Produktion von Bedeutungspluralität und Ambivalenz, als Konflikt der Interpretationen, der sich auf die Legitimität, die Attribution und Transgression von Normen bezieht. Eine Folge von Skandalisierungsprozessen kann dabei die Transformation kollektiver Wissensbestände und normativer Horizonte sein – und dies u.a. vor dem Hintergrund der Rolle der Literatur als privilegiertem Medium des Skandals, die ihn nicht nur repräsentiert, sondern Teil seiner Dynamik wird und dabei ihrerseits skandalisiert werden kann.

Im Vordergrund der interdisziplinären Analyse aus literaturwissenschaftlicher Perspektive stünde demnach eine Poetik des Skandals (A. GELZ), die für die Entstehung jener bereits erwähnten und für den Skandal charakteristischen Ambivalenz zwischen der Ausbildung von moralisch vereindeutigenden Semantiken mit disziplinierender Wirkung auf das Publikum auf der einen und der Problematisierung der „Grenzen des Sagbaren“²⁵ auf der anderen verantwortlich wäre, für jene Mehrdeutigkeit bzw. Duplizität der kommunikativen Wirkung des Skandals zwischen Komplexitätsreduktion und -steigerung und jene Performativität des Skandals, die André Breton in die Formel gekleidet hat, der einfachste surrealistische Akt sei es, mit einer Pistole in eine Menschenmenge zu schießen.²⁶ Dieses Bild provoziert geradezu unterschiedliche interdisziplinäre, ästhetische wie handlungstheoretische, ethische und epistemologische Perspektiven auf das Phänomen des Skandals angesichts der in ihm verkörperten, im surrealistischen Bild sinnfällig werdenden Gefahr des vollständigen Bruchs mit überkommenen Wissensbeständen, Wertvorstellungen, Verhaltenssicherheiten.

Die beschriebene Duplizität des Skandalnarrativs zwischen einem Pol der Repräsentation bzw. der paradoxen Repräsentation des nicht Repräsentierbaren

²⁵ Bösch, *Öffentliche Geheimnisse*, S. 14.

²⁶ Vgl. André Breton, „Second manifeste du surréalisme“, in: ders.: *Œuvres complètes*, Bd. 1, Marguerite Bonnet u.a. (Hrsg.), Paris 1988, S. 782f. Vgl. zu dieser Passage den Beitrag von Wolfgang Asholt in diesem Band.

und einem der Performanz sowie die unabgeschlossene Oszillation zwischen semantischer Ein- und Entgrenzung, die durch Verfahren der Distanznahme vom Skandal wie Ironie, *mise en abyme* sowie weitere Reflexionsfiguren nicht aufgelöst, sondern geradezu potenziert werden, unterscheidet den Skandal als Erzählmuster von anderen Narrativen wie z.B. dem des Bildungsromans, oder demjenigen der autobiographischen Literatur, die den Wandel historischer Sinnhorizonte ebenfalls auszudrücken in der Lage wären, in denen mit der eigenen Person ggf. verbundene Skandale bzw. Reaktionen auf gesellschaftliche Skandale jedoch dann typischerweise als formatives Prinzip bzw. Strukturelement, Etappe der eigenen Biographie umgedeutet und damit in gewisser Weise relativiert werden.

Ubiquität und Selbstreferentialität

Inwieweit allerdings der Skandal in einer immer stärker fragmentierten Öffentlichkeit noch im traditionellen Sinn funktionieren kann, einer Öffentlichkeit, die weder durch ein einheitliches Skandalpublikum noch – in Zeiten von Globalisierung und globaler Netzbildung, der Vermischung gesellschaftlicher Sphären und kultureller Traditionen, Normen und Werte – durch einheitliche Normvorstellungen geprägt wird, die skandalisiert werden könnten, ist ungewiss. Ob sich am Beispiel des Skandals nicht vielmehr die Aporie der Avantgarde, die auf die Aufhebung der ästhetischen wie gesellschaftlichen Ordnung ausgerichtet war, die sie zugleich benötigt, um sie subvertieren zu können, erneut manifestiert, muss offen bleiben.²⁷ Auch wenn JOCHEN MECKE gegen diese Entdifferenzierungsthese das Beispiel der Immoralismus-Prozesse gegen die französische Literatur des 19. Jahrhunderts und ihre Autoren wie Flaubert und Baudelaire anführt, um zu zeigen, dass der Skandal historisch vielmehr gerade der Ausdifferenzierung gesellschaftlicher Teilsysteme und damit der Herausbildung eines autonomen literarischen Feldes gedient hat, muss darauf verwiesen werden, dass es seinerseits aber durch dessen (ökonomische) Regeln erneut gesellschaftlich assimiliert zu werden droht (W. ASHOLT). Die Ökonomisierung (der Kunst) kalkuliere den Skandal als Innovationsfaktor ein, der daher auch keine subversive Bedeutung mehr habe. Die bereits erwähnte Forderung Michel Foucaults nach Abgrenzung von Skandal und Transgression (W. ASHOLT), die es erlauben sollte, die differenz-

²⁷ Zu einer mit Blick auf die Aufrechterhaltung der Erinnerung an den Holocaust affirmativeren Bezugnahme auf Formen der künstlerischen Avantgarde unter dem Stichwort „provoking to remember“ (S. 12) vgl. Andrew S. Gross/Susanne Rohr, *Comedy – Avant-Garde – Scandal. Remembering the Holocaust after the End of History*, Heidelberg 2010.

theoretische Wirkung des Skandalmechanismus ohne dessen ethisch-moralischen Implikationen zu fassen, scheint in einer ganz anderen als der intendierten Art und Weise, nämlich in einer Art Stigma-Management (M. DELLWING) Wirklichkeit geworden zu sein.

Ist der Skandal in der Gegenwart also selbstreferentiell geworden, ein sanktionsfreies Spektakel, wie JOCHEN MECKE mit Guy Debord (*société du spectacle*) argumentiert? Endet hier die Aussicht auf einen „scandale pour le scandale“ (Aragon) als vollständiger Bruch mit allen Sinnsystemen, als Ausdruck radikaler Freiheit, einer Alterität, die nicht begriffen werden kann? JOCHEN MECKE geht in seiner zeitdiagnostischen Untersuchung daher von der paradoxen Situation aus, den Skandal in einer angeblich postskandalösen Epoche zu konzipieren. Das Spannungsfeld von postmoderner Skandalisierung des Skandals als Inszenierung, die er von der traditionellen Gegenskandalisierung unterscheidet, auf der einen und des Postulats eines wirklichen, tatsächlichen Skandals, der im Ausbleiben jeglichen Skandals bestünde, auf der anderen, möchte er dabei am Beispiel einiger Texte der französischen Gegenwartsliteratur nachweisen. Aber möglicherweise ist auch diese letzte Skandal-Konfiguration nicht so neu, wie sie uns erscheinen mag. Zur Beschreibung der paradoxen Figur eines Konflikts, für den es keine übergeordnete Entscheidungsregel gibt, keine Norm, in dem der Skandal als solcher erscheint, aber auch aufgelöst werden könnte – sein Beispiel ist der Skandal der natürlichen Religion in der europäischen Aufklärung und die Unmöglichkeit eines rationalen Gottesbeweises, der Wissen und Glauben in ein diskursives Normsystem zusammenzwingen könnte – verwendet HELMUT PFEIFFER den von Jean-François Lyotard geprägten Begriff des Widerstreits, des „différend“. ²⁸ In dieser Figur sieht er die typische Konstellation einer modernen, seit der Aufklärung dominierenden Skandalkultur, „die sich gerade außerhalb stabiler Relationen von Zentrum und Peripherie, Autorität und Gegendiskurs etabliert“ (H. PFEIFFER).

28 Vgl. Jean-François Lyotard, *Le différend*, Paris 1983.

Helmut Pfeiffer, Berlin

Der Skandal der natürlichen Religion

Dieu est un scandale, – un scandale qui rapporte.
(Baudelaire, *Fusées*, XI)

I Voraussetzungen

I.1 Parrhesia

Die Wahrheit zu sagen ist zuweilen keine ungefährliche Angelegenheit, schon der bloße Wahrheitsanspruch kann anstößig sein, wenn das Terrain bereits durch Konkurrenten besetzt ist. Diese Erfahrung kann den, der die Wahrheit zu sagen unternimmt, unerwartet treffen.¹ Seine Rede (oder seine Schrift) wird von den Adressaten als Provokation, Normverletzung, Skandal, Ikonoklasmus, etc. denunziert, er gerät in die Rolle des Sündenbocks, weil er die unausgesprochenen Erwartungen und stummen Geltungen einer Gemeinschaft sabotiert. Aber der Redner oder Autor kann diese Rolle auch provokativ in Anspruch nehmen, ein einschlägiges Repertoire von rhetorischen Gesten steht meist zur Verfügung, häufig wird es gerade dann forciert eingesetzt, wenn das, was er zu sagen hat, Darbietungsversionen und Rezeptionsspielräume zuließe, die auch ohne drastische Zuspitzung und Dramatisierung operieren könnten. Es gibt ein Rollenspektrum der Wahrheitsrede, auf das ein Sprecher rekurrieren kann, im Interesse der Verschärfung wie der Entschärfung seiner Intervention. Und ähnlich verfügt das Publikum über ein Repertoire von Codes, um mit der Zumutung der Wahrheit umzugehen, von der Ignoranz bis zur Skandalisierung.

Es versteht sich von selbst, dass eine Epoche wie die der Aufklärung, die ein ausgeprägtes Bewusstsein neuer und dringlicher Wahrheiten mit dem Wissen um konkurrierende und agonale Wahrheitsansprüche verbindet, eine erhebliche,

¹ So wie es, um ein Beispiel aus dem einschlägigen Zusammenhang zu nehmen, nach dem Zeugnis Christoph Friedrich Nicolais offenbar Lessing mit der Veröffentlichung der Fragmente aus Reimarus' *Apologie* erging: „Diese Herausgabe hatte hingegen, leider! für ihn sehr unangenehme Folgen ... Dadurch kam Lessing in Händel mit der orthodoxen theologischen Partei. Das war aber bei der Herausgabe gar nicht seine Meinung; denn, man mag es mir glauben oder nicht, seine Absicht war, der orthodoxen Partei durch die Herausgabe einen Dienst zu erzeigen“, Gotthold Ephraim Lessing, *Werke*, Bd. 7, Herbert G. Göpfert u.a. (Hrsg.), München 1976, S. 882.

manchmal spektakuläre Virtuosität im Umgang mit und im Einsatz von Wahrheitsrollen entwickeln musste. Der Rekurs auf verfügbare Modelle war unabdingbar, ebenso der Anspruch ihrer Überbietung und Transformation. Jean-Jacques Rousseau, unablässig zwischen den Polen eigenen Skandalisierungswillens und der Zurückweisung von auferlegter Fremdskandalisierung changierend, hat sich beispielsweise die Formel *vitam impendere vero* aus Juvenals vierter Satire zum Lebensmotto erhoben, und er hat zugleich den gesellschaftssatirischen Sinn der Formel verwandelt, in dem Anspruch zunächst, den Zeitgenossen nützliche, aber gleichzeitig unangenehme Wahrheiten mitzuteilen, schließlich aber in einer Hypertrophierung der Wahrheitsrolle, die das autobiographische Subjekt zu Beginn der *Confessions* zum Rivalen göttlichen Wissens stilisiert.

In den letzten Vorlesungen, die Michel Foucault in den Jahren 1983 und 1984, kurz vor seinem Tod, am Collège de France gehalten hat, geht es um das Verhältnis der politischen und der ethischen Seite von Herrschaft, Herrschaft über andere und Beherrschung des eigenen Selbst, *le gouvernement de soi et des autres*. Die Vorlesungen sind erst Anfang 2009 erschienen, unter dem bezeichnenden Titel *Le Courage de la vérité*.² Es geht Foucault in diesem Kontext weniger um Herrschaft und Biopolitik als um das politisch wirksame Ethos des Individuums, um einen Modus der Selbstsorge, der sich gerade deshalb in einer öffentlichen Wahrheitsanmaßung manifestiert, weil er eine Wahrheit des Selbst zur Geltung bringt. Der Begriff, um den Foucaults Interpretationen einiger philosophischer, vor allem platonischer Texte kreisen, heißt *parrhesia*, vielleicht am ehesten mit ‚offene Rede‘ oder ‚Redefreiheit‘ zu übersetzen.³ Foucault versteht sie als spezifischen Modus der Wahrheitsrede (*véridiction*), der von konkurrierenden Wahrheitsmodellen, wie sie exemplarisch in prophetischer Rede, im Weisheitsanspruch oder auch im Diskurs technischen Wissens ausgeprägt sind, zu unterscheiden ist. In der *parrhesia* – und das macht ihre unverwechselbare Signatur aus – verbindet sich die Sorge um die Polis (oder die Gesellschaft) mit *epimeleia*, der Sorge um das eigene Selbst. Und beides steht im Zeichen des Risikos, der Gefahr, der Todesdrohung, weil das Programm der *parrhesia* eine Reaktion auf Krisensituationen darstellt, in der das gemeinsame Fundament der öffentlichen Rede, die Ordnung der Polis oder auch, später, das Fundament der Lebenswelt, brüchig geworden ist. Das Skandalon der *parrhesia* liegt darin, dass sie einen Riss von Anspruch und Wirklichkeit aufdeckt, und für diese Enthüllung mit dem Ethos des Sprechers einzustehen bereit ist. Die Wahrheitsrede der *parrhesia* ist skanda-

2 Michel Foucault, *Le Courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres*, Bd. 2, Frédéric Gros (Hrsg.), Paris 2009.

3 Seit 2006 gibt es die von der University of Melbourne lancierte Zeitschrift *Parrhesia. A Journal of Critical Philosophy*. Sie kümmert sich um die neuesten Entwicklungen der *continental philosophy*.

lös, weil sie der Polis eine unerträgliche Differenz von Selbstwahrnehmung und tatsächlicher Verfasstheit zumutet, und sie ist für den Sprecher gefährlich, weil sie kein rhetorisches Dekorum respektiert, sondern ihn der Gefahr von Ostracismus oder gar Tod aussetzt. Sie provoziert die Gewalt derer, die sich der politischen und ethischen Wahrheit nicht stellen wollen oder können. Für Foucault ist deshalb der sogenannte Todeszyklus des Sokrates, also die platonischen Dialoge von der *Apologie* bis zum *Phaidon*, so etwas wie das dramatische Gründungsszenario der riskanten Wahrheitsrede. Denn anders als die Rhetorik verweigert sich die *parrhesia* jeder Rücksichtnahme auf Aptum und Dekorum, anders als der Weisheitsrede steht ihr die Möglichkeit des Rückzugs ins Schweigen nicht zu Gebote, und anders als in den Sprachen der Technik ist in ihr der ethische Anspruch unweigerlich impliziert.

Foucaults skizzenhafte Interpretationen offerieren keine Geschichte der *parrhesia*. Dass sie systematisch nicht auf den antiken Konnex von Ethik und Politik beschränkt ist, lassen kursorische Andeutungen zur Virulenz der *parrhesia* in der Ästhetik und Politik der Moderne erkennen, von den Revolutionären in den Romanen Dostojewskis bis zu den Selbstpositionierungen der ästhetischen Avantgarde Flauberts, Baudelaires oder Manets. Zugleich bleibt damit aber sichtbar, dass die Variationen des Gegenstands- und Adressatenbezugs stets auf eine Figur des Ethos von Sprecher und Autor bezogen sind. Die *parrhesia* lebt aus dem Anspruch der unbedingten Identifikation mit dem Gesagten, er begründet ihr modernes Pathos der Authentizität, aber er provoziert zugleich jene spektakulären Inszenierungen und paradierenden Maskeraden, deren zentrales Aufklärungsparadigma vielleicht Diderots *Neveu de Rameau* darstellt. Bereits mit den antiken Zynikern, so Foucault, nehme die Exposition der eigenen Lebensform den Charakter eines „scandale vivant de la vérité“⁴ an, die *parrhesia* tritt als ostentative Schamlosigkeit auf, macht sich selbst zu einem *Tableau vivant*, weil sie die Exzentrik der philosophischen Lebensform in die Provokation der Exklusion durch die Gesellschaft transformiert. Die Aufklärung erinnert sich solcher Rituale, und sie transponiert sie gerade in jenes Feld konkurrierender Wahrheitsansprüche, wo die Potentiale der Skandalisierung wie der Exklusion noch immer am massivsten sind – der Religion. Die Provokationen jener marginalisierten Figuren, als die man Spinoza oder Bayle epochal noch ansprechen kann, machen agonalen Zuspitzungen Platz, deren Wahrheitsansprüche auf das Zentrum zielen und es in den Räumen einer neuen Öffentlichkeit herausfordern.

4 Foucault, *Le Courage*, S. 166.

I.2 Wissen und Leben

Es ist durchaus nicht offensichtlich, dass sich der Komplex der natürlichen Religion zu jenen Skandalisierungen eignet, die sich Mitte des 18. Jahrhunderts um ihn bündeln. Der Begriff ist so weit, dass man das Gemeinte historisch bis in die Antike zurückverfolgt hat, und die theologisch-philosophischen Debatten um den Begriff, von Thomas von Aquin und Raimundus Sabundus' *Theologia naturalis* bis zu den Physikotheologen des 17. und 18. Jahrhunderts, drängen nicht zwangsläufig auf einen Widerspruch von Wissen und Glauben hin. So lange es bei natürlicher Religion um Teleologie geht, um den Ausweis einer zweckmäßigen Ordnung des Kosmos, die als Zeichen des Schöpferwillens und intelligenten Designs gelesen wird, so lange steht das Thema in der Tradition der Finalursachen, ein scholastischer Aristotelismus lebt in der Physikotheologie fort. Die einschlägigen Titel sind Programm: Joseph Butler, *The Analogy of Religion, Natural and Revealed, to the Constitution and Course of Nature* (1736); Samuel Clarke, *A Discourse Concerning the Being and Attributes of God, the Obligations of Natural Religion, and the Truth and Certainty of the Christian Revolution* (1704–1705); Lord Kames, *Essays on the Principles of Morality and Natural Religion* (1751); Hermann Samuel Reimarus, *Von den vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion* (1754).⁵ Die natürliche Religion lässt Fragen der Offenbarung beiseite, aber sie tritt nicht automatisch in Konkurrenz zu ihr. Immerhin kann sie Analogien von Natur und Offenbarung nachweisen, in der Form der Theodizee auch zur Rechtfertigung Gottes angesichts der realen oder vermeintlichen Übel in der Welt antreten. Sein Skandalpotential entfaltet der Komplex der natürlichen Religion erst dort, wo er einer doppelten Transformation unterzogen wird: zum einen in einer massiven Fokussierung der Fragen und Probleme, die ins Spiel gebracht werden, auf den Gegensatz zur Offenbarung; zum andern in der Anthropologisierung dessen, was ihren Gegenstand ausmacht. Das, was nunmehr natürliche Religion heißen kann, versteht sich nicht mehr aus der staunenden Kontemplation eines teleologischen Designs, sondern als Ergebnis eines komplexen Ensem-

5 Vgl. dazu Dieter Groh, *Schöpfung im Widerspruch*, Frankfurt am Main 2003 und Dieter Groh/Ruth Groh, *Weltbild und Naturaneignung. Zur Kulturgeschichte der Natur*, Frankfurt am Main 1996. Vgl. auch Robert H. Hurlbutt, *Hume, Newton and the Design Argument*, Lincoln/Nebr., 1965. Andere Titel: John Ray, *The Wisdom of God Manifested in the Works of the Creation* (1692); Richard Bentley, *A Confutation of Atheism from the Origin and Frame of the World* (1692); William Derham, *Physico-Theology* (1713); Andrew Michael Ramsay, *Philosophical Principles of Natural and Revealed Religion* (1748–1749); Hermann Samuel Reimarus, *Apologie oder Schutzschrift der vernünftigen Verehrer Gottes* (teilweise 1777 durch Lessing veröffentlicht, die Endfassung erscheint erstmals 1972).

bles der Leistungen der menschlichen Natur. Sie ist es, die Religion produziert – und man kann sich nun fragen, ob das auch wünschbar, nützlich, vor allem aber richtig ist.

Man sieht die diskursiven Ausgrenzungsstrategien der Aufklärung deutlicher, wenn man vom ausgehenden 19. Jahrhundert zurückblickt, wo Max Müllers Begründung der Religionswissenschaft noch einmal zentral mit Begriffen wie *natural religion* oder auch *physical religion* arbeitet. William James hält 1901/1902 seine als *Varieties of Religious Experience* publizierten *Gifford Lectures on Natural Religion* in Edinburgh.⁶ Religion als Erfahrung – das heißt für James Vielfalt des Lebensbezugs, Religion in diesem Sinne meint „the feelings, acts, and experiences of individual men in their solitude, so far as they apprehend themselves to stand in relation to whatever they may consider the divine.“⁷ Die Perspektive des Pragmatismus modelliert einen Begriff religiöser Erfahrung, der von aller philosophischen Explizität, theologischen Dogmatik und kirchlichen Organisationsform absieht, um sich ganz auf die Erfahrungsseite der Religion zu konzentrieren. Diese *immediate personal experiences* vindizieren der Religion eine Bandbreite, welche Emotionen, Handlungen und Erfahrungen umgreift. Die Anthropologie des Pragmatismus profiliert den umfassenden Charakter religiöser Erfahrung, diese mobilisiert das Ganze der Person.

Charles Taylor hat in seiner kürzlich vorgelegten, großangelegten Diagnose der Moderne, *A Secular Age*⁸ – auch sie wurde zunächst in der Form von *Gifford Lectures* vorgetragen – im Blick auf das 18. Jahrhundert einen Prozess beschrieben, den er „radical secularity“ nennt. Gerade weil er ihm skeptisch gegenübersteht und ihn für ein anthropologisch nicht durchzuhaltendes Programm hält, versucht Taylor über gängige Säkularisierungstheorien hinaus die Radikalität eines Prozesses zu beschreiben, dessen anthropozentrische Implikationen und Postulate die Kontingenz der Religion – in der Fragwürdigkeit ihres Wissens wie in der objektivierenden Distanzierung ihrer Erfahrungsseite – polemisch herauszutreiben suchen. *Radical secularity* meint zweierlei: zum einen den Verzicht auf

6 William James, *The Varieties of Religious Experience*, New York 1965. Die Kritik am Finalismus der vorkritischen natürlichen Theologie der Aufklärung wählt, aus darwinistischem Blickwinkel, als Angriffsobjekt den „dry-as-dust head“ Christian Wolff und seinen „baby-like faith in the personal and human character of Nature. The books of natural theology which satisfied the intellects of our grandfathers seem to us quite grotesque, representing, as they did, a God who conformed the largest things of nature to the paltriest of our private wants. The God whom science recognizes must be a God of universal laws exclusively, a God who does a whole-sale, not a retail business“, S. 535f.

7 Ebd., S. 36.

8 Charles Taylor, *A Secular Age*, Cambridge, Mass. 2007.

transzendente, göttliche Begründung gesellschaftlicher Ordnung, zum zweiten die Tilgung jener Bezüge und Rahmungen, welche über die Immanenz kontinuierlicher Selbstkonstitution und -reproduktion mundaner Ordnung hinausgehen.⁹ Radikale Säkularität legt insofern den Sinn von Säkulum (wieder) frei, im Gegensatz zu allen Modalitäten von „höheren Zeiten“ („higher times“)¹⁰ geht es in ihr um die Exklusivität einer profanen Zeit, in der der Sinn einer durch Handeln zu etablierenden Ordnung zuallererst realisiert werden muss. Der Ausdruck meint also so viel wie Autopoiesis – der Begriff fällt hier nicht – des Sozialen, ohne metaphysische Bezüge, transzendente Sicherungen, Verdichtungen der höheren Zeit des *Kairos*. Aber radikale Säkularität wäre ohne eine anthropologische, genauer: anthropozentrische Wende (*anthropocentric shift*) nicht denkbar, welche ihre Immanenz garantiert und von dieser wiederum zirkulär verstärkt wird. Wenn radikale Säkularität den Transzendenzbezug der gesellschaftlichen Zeit und ihrer Handlungsräume löscht, weil letztere nunmehr von einer radikal immanent orientierten *metatopical common agency* organisiert werden, so höhlt die anthropozentrische Wende die stillschweigenden Voraussetzungen der Theologie aus, indem sie ihren Ort in der menschlichen Natur markiert. Darin liegt der Sprengsatz, der sich mit dem Konzept der natürlichen Religion maskiert, um sie als Skandalon affirmativ auszustellen, später allerdings auch zu denunzieren. Der Komplex der natürlichen Religion wird damit zum Ort, wo Deutungs- und Wahrheitsansprüche skandalisierend verschärft werden, im Vertrauen darauf, dass das Ethos des Autors und seine *parrhesia* den Traditionalismus finalistischer Dogmen ins Licht autonom-vernünftiger Wahrheit stellen und seinen Vorurteilscharakter enthüllen werden.

Die anthropozentrische Wende impliziert insbesondere eine Neutralisierung der Spielräume einer Interaktion mit Gott. Innerweltliches Handeln bleibt auf eine Ordnung bezogen, die zwar noch als göttlich apostrophiert wird, um ihr einen Kern von Verbindlichkeit zu sichern, die aber ansonsten die Interventionen partikularer Providenz ausschließt. Damit ist so etwas wie die *eclipse of grace* vollzogen. ‚Realisierung‘ (*realization*), Taylors Begriff, meint durchaus die Doppelseitigkeit von Wahrnehmung und Verwirklichung. Aber die Betonung liegt nunmehr auf der Handlungsseite, welche seit der Aufklärung als sympathetische Soziabilität aufgefasst werde, als Kooperation gutwilliger Akteure, die momenthafte Eingriffe göttlicher Willensakte nur als Störung der Kontinuität ihrer meliorativen Intentionen begreifen können.

⁹ Vgl. ebd., S. 192: „[radical secularity] stands not only in contrast with a divine foundation for society, but with any idea of society as constituted in something which transcends contemporary common action.“

¹⁰ Ebd., S. 195.

Der anthropozentrische Fokus realisiert sich als Kritik, aber vielleicht noch mehr und wirksamer in Modalitäten des Verschwindens, der Tilgung wie des Verlierens. Klassische Themen der Theologie verlieren ihre Plausibilität und werden nicht mehr diskutiert. Die Entfaltung der Soziabilität sistiert alle Fragen der *Theosis*, ähnliches gilt für die Christologie und die Bedeutung der Heilstat des Erlösers. Indem das Handeln ganz im Sozialen aufgeht, werden Fragen des gottgefälligen Lebens marginal. Die Religion schrumpft auf Aspekte des Wissens und der Erkenntnis, begleitet von der Sorge um die innerweltliche Moral, deren Virulenz der Empirismus verschärft. Im Blick auf die Zentrierung der Diskussionen der Aufklärung auf kosmologische Themen der Schöpfung und der allgemeinen Vorsehung spricht Taylor von einer „pre-shrunk religion“.¹¹ In der Reduktionsform ist sie einer doppelten Kritik ausgesetzt: Sie treibt sowohl in distanzierten Modi der Weltbeobachtung die Kontingenz der Designargumente wie die Substituierbarkeit religiös begründeter Moral durch eine anthropologisch fundierte gesellschaftliche Moral hervor. Radikale Säkularität operiert als Verengung der religiösen Thematiken, sie etabliert das *buffered self*, das nicht mehr jederzeit durch Transzendenz adressierbar ist, sondern seine anthropologische Souveränität proklamiert. Ihr spektakuläres Symptom ist die Theodizeediskussion, welche die Gerechtigkeit Gottes aus der Ordnung des Kosmos herleitet: Sie macht Gott den Prozess und spricht ihn generös frei, weil sie sich selbst die theoretische Bewältigung der Unordnung und des Bösen zutraut. Die natürliche Religion kann nun zum Terrain werden, auf dem die Natürlichkeit der Religion ausgehöhlt wird – vom kosmologischen Design bis zum anthropologischen Ausstattungsmerkmal. Indem durch die überwiegend stummen Manöver der Fokussierung, der Ausgrenzung und des Verschwindens die geoffenbarte Religion zur Disposition gestellt wird und ihr finalistisches physikotheologisches Komplement Plausibilität verliert, wird ein Raum für spektakuläre Skandale geschaffen. Skandalöse *parrhesia* und autoritätsgestützte Skandalisierung steigern sich in ihm wechselseitig.

11 Ähnlich hatte schon Emile Durkheim in *Les Formes élémentaires de la vie religieuse* die „théoriciens qui ont entrepris d’exprimer la religion en termes rationnels“ kritisiert: „Dans tous les cas, c’étaient les représentations, les croyances qui étaient considérées comme l’élément essentiel de la religion: Quant aux rites, ils n’apparaissaient, de ce point de vue, que comme une traduction extérieure, contingente et matérielle, de ces états internes qui, seuls, passaient pour avoir une valeur intrinsèque.“ Demgegenüber gelte es festzuhalten: „[...] la vraie fonction de la religion n’est pas de nous faire penser, d’enrichir notre connaissance, d’ajouter aux représentations que nous devons à la science des représentations d’une autre origine et d’un autre caractère, mais de vous faire agir, de nous aider à vivre“, Paris 2007, S. 586 f.

II Skandal des Glaubens

In seinen *Mémoires secrets pour servir à l'histoire de la république des lettres en France, depuis 1762 jusqu'à nos jours*, kurz vor der Revolution 1784–1789 in London publiziert, notiert Louis-Petit de Bachaumont am 26. Mai 1762, unmittelbar nach dem Erscheinen von Rousseaus *Emile*: „On remarque aussi que le tout n'est pas parfaitement lié; il y a des pieces de rapport, & qui ne sont pas bien fondues dans l'ouvrage, des choses très-hardies contre la religion & le gouvernement. Ce livre, à coup sûr, fera de la peine à son auteur.“¹²

Der Autor moniert, was viele andere Leser auch feststellen werden, eine vermeintliche Heterogenität und Formlosigkeit des Traktates, was angesichts des bislang in den Disziplinen des Wissens vernachlässigten Gegenstandes der Erziehung kaum überraschen kann, aber eben auch seine Originalität und die Neigung Rousseaus zu paradoxen Konstruktionen. Vor allem aber hebt Bachaumont eine Kühnheit seiner Thesen hervor, die sich gegen die politische Ordnung und die Dogmen der Religion richtet, und die daher auf den Autor zurückzuschlagen droht. Sie wird, wie es heißt, dem Autor wehtun. Rousseau provoziert einen Skandal, aber er selbst wird zu seinem Opfer werden. Es überrascht daher nicht, dass der Autor der *Mémoires* bereits wenige Tage später, am 31. Mai, festhält: „Le livre de Rousseau occasionne du scandale de plus en plus. Le glaive & l'encensoir se réunissent contre l'auteur, & ses amis lui ont témoigné qu'il y avoit à craindre pour lui.“¹³

Nicht *le scandale*, sondern *du scandale* – der Skandal erscheint als eine undifferenzierte, wie eine Lawine anschwellende Masse, die den Autor des *Emile* zum Opfer machen wird. Thron und Altar, politische Macht und theologische Autorität, die Allianz von Schwert und Weihrauchfass werden noch einmal zur Einheit, indem sie den Autor des skandalösen Buchs zum Sündenbock für die Symptome der Auflösung überkommener Ordnung machen. Die Reaktion kann angesichts des hypertrophen Originalitätsanspruchs Rousseaus kaum überraschen, betont er doch, er sehe nicht wie die anderen: „Ce n'est pas sur les idées d'autrui que j'écris c'est sur les miennes.“¹⁴ Die Konsequenzen werden für den

¹² Jean-Jacques Rousseau, *Correspondance complète de Jean Jacques Rousseau*, 51 Bde., Ralph Alexander Leigh (Hrsg.), Genève 1965–1995, hier: Bd. 11 (1970), S. 261. Rousseau selbst hatte bereits die Ordnungslosigkeit seines Werks unterstrichen, als er von einem „recueil de réflexions et d'observations, sans ordre, et presque sans suite“ sprach. Jean-Jacques Rousseau, *Œuvres complètes, Emile. Education – Morale – Botanique*, Bd. 4, Marcel Raymond u.a. (Hrsg.), Paris 1969, S. 241.

¹³ Rousseau, *Correspondance*, Bd. 11, S. 261.

¹⁴ Ders., *Œuvres complètes*, Bd. 4, S. 242.