

Leben ist Lernen im Glauben

Leben ist Lernen im Glauben

Menschsein in der Transformation

Herausgegeben von Jürgen Rausch, Anni Hentschel
und Bernd Harbeck-Pingel

Calwer Verlag Stuttgart

*Festschrift für Wilhelm Schwendemann anlässlich
seiner Emeritierungsfeier im Juni 2025*

Bibliografische Information der Deutschen Bibliothek

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

ISBN 978–3–7668–4685–3

© 2025 by Calwer Verlag GmbH Bücher und Medien, Schloßstraße 73, 70176 Stuttgart
Das Werk und seine Teile sind urheberrechtlich geschützt. Jede Nutzung in anderen als den gesetzlich zugelassenen bzw. vertraglich zugestanden Fällen bedarf der vorherigen schriftlichen Einwilligung des Verlags.

Für Verweise (Links) auf Internet-Adressen gilt folgender Haftungshinweis: Trotz sorgfältiger inhaltlicher Kontrolle wird die Haftung für die Inhalte der externen Seiten ausgeschlossen. Für den Inhalt dieser externen Seiten sind ausschließlich deren Betreiber verantwortlich. Sollten Sie daher auf kostenpflichtige, illegale oder anstößige Inhalte treffen, so bedauern wir dies ausdrücklich und bitten Sie, uns umgehend per E-Mail davon in Kenntnis zu setzen, damit beim Nachdruck der Verweis gelöscht wird.

Redaktion: Karin Klem

Satz und Herstellung: Karin Class, Calwer Verlag

Umschlaggestaltung: Hannes Deifel, SAK Lörrach

Druck und Verarbeitung: OSDW Azymut

E-Mail: info@calwer.com

Internet: www.calwer.com

Inhalt

Vorwort	7
Prolog.....	9

Teil I

Christian Stahmann

Weihnachten in der Kajo – Theologische Überlegungen zur Repräsentation der Advents- und Weihnachtszeit	15
---	----

Silke Trillhaas

Die Interaktion zwischen Theologie, Philosophie und Pädagogik.....	32
--	----

Christoph Schneider-Harpprecht

Die Völkerwallfahrt zum Zion – Eine Predigt zu Micha 4,1–4	43
--	----

Traugott Schächtele

„Schön sind Deine Namen – schöne Gottesrede als Form des Bekennens“ ...	48
---	----

Jürgen Rausch

Vom Geschöpf zum Schöpfer – Der Mensch zwischen christlichem Selbstverständnis und digitaler Transformation	62
--	----

Anni Hentschel

Jesus als Immanuel. Zur Bedeutung der Barmherzigkeit für die Christologie im Mattäusevangelium	75
---	----

Bernd Harbeck-Pingel

Was vom Christentum übrigblieb. Handlungen im unsicheren Gelände und die Wiederauffindung des Menschen	90
---	----

Teil II*Sonja Danner*

Leben ist Lernen im Glauben 105

*Reinhold Boschki*Lernen zwischen Judentum – Christentum – Islam: Das Projekt der
„Zeitschrift für christlich-jüdische Begegnung im Kontext“ 115*Uwe Hirschfeld*Bildungsmöglichkeiten. Ein Essay zum Erkunden bildungsförderlicher
Angebote in der Sozialen Arbeit 124*Sibylle Fischer*

Menschenrechtsbildung braucht Supervision – Plädoyer für eine Allianz! . . . 135

*Harald Matern*Kirchen als Bildungsgemeinschaften. Bildungstheoretische und
religionsdidaktische Aspekte kirchlicher Praxis 147*Dirk Oesselmann*Globales Lernen – Auseinandersetzung mit grundlegenden
Zugängen zur Welt 157*Jürgen Rausch*

In Verbo Wilhelm Schwendemann 171

Werkverzeichnis Wilhelm Schwendemann (eine Auswahl) 176

Die Autorinnen und Autoren 181

Vorwort

Mit der vorliegenden Festschrift verabschieden wir Prof. Dr. phil. Dr. habil. theol. Wilhelm Schwendemann aus dem aktiven Hochschuldienst – einen Wissenschaftler, Publizisten und Pädagogen, der über Jahrzehnte hinweg die theologische und religionspädagogische Bildungslandschaft mitgeprägt hat.

Seit vielen Jahren ist Wilhelm Schwendemann eng mit dem Calwer Verlag verbunden. In dieser Zeit entstanden zahlreiche Publikationen, vorwiegend didaktisch ausgearbeitete Materialien für den schulischen Religionsunterricht sowie fachdidaktische Grundlagenwerke und Beiträge. Seine Bücher und Unterrichtsentwürfe verbinden wissenschaftliche Fundierung mit pädagogischer Praxisnähe und zeichnen sich durch einen besonderen ethischen Anspruch aus.

Ein zentraler Begriff, der viele seiner Arbeiten durchzieht, ist die von ihm geprägte Formulierung „Ethik für das Leben“. In ihr verdichtet sich Schwendemanns Überzeugung, dass ethisches Denken nur dann relevant ist, wenn es sich im konkreten menschlichen Handeln zum Wohl der Gemeinschaft bewährt. Die Themenfelder Gerechtigkeit, Menschenwürde, religiöse Identität und Antisemitismusprävention bilden wiederkehrende Bezugspunkte seines Denkens. Besonders hervorzuheben ist sein kontinuierliches Eintreten für eine dialogische, interkulturell und interreligiös sensibilisierte Bildung, die auf ethischer Urteilsfähigkeit, Empathie und sozialem Engagement basiert.

Dabei ist seine Arbeit nicht nur inhaltlich beeindruckend, sondern auch in ihrer enormen Schaffenskraft: Wilhelm Schwendemann denkt schnell, schreibt viel – und mit einer Energie, die ansteckt. Begeisterungsfähig, kreativ und offen, bringt er sich mit ganzer Person in jedes neue Projekt ein. Seine Gedankenwelt speist sich aus der Verbindung von Theologie, Philosophie und Pädagogik – getragen von der Überzeugung, dass Bildung weit mehr ist, als die Vermittlung von Wissen, sondern als ein Prozess verstanden sein will, der dazu anregt, sich mit den Fragen des Lebens und des Glaubens auseinanderzusetzen. Bildung findet demnach seinen Ausdruck in einer verantwortlichen Lebensführung und dem Glauben als Wegbegleitung.

In der langen Zusammenarbeit mit ihm als Autor, als Ideengeber und geschätzten Gesprächspartner entstand ein Verhältnis des Vertrauens, das über die Jahre eine persönliche Note gewann. Die gemeinsamen Projekte waren stets geprägt von gegenseitigem Respekt, offener Kommunikation und dem gemeinsamen Anliegen, religiöse Bildung relevant und wirksam zu gestalten. Wilhelm Schwendemann ist dabei nicht nur ein profilierter Fachmann, sondern ein lei-

denschaftlicher Vermittler, der Theologie immer im Dienst der Menschen denkt. In seinem Verständnis religiöser Bildung steht nicht allein das bloße Wissen im Zentrum, sondern die Fähigkeit zur Beziehung: zu sich selbst, zu anderen und zu Gott. Oder, wie er es selbst formuliert hat: Es geht darum, „das Beziehungsgeschehen zwischen Menschen und Gott und zwischen Menschen“¹ in den Blick zu nehmen – im Sinne einer dialogischen Theologie der Beziehung.

Wir danken Wilhelm Schwendemann für sein unermüdliches Engagement, seine schöpferische Kraft und seine Authentizität, und wir freuen uns darauf, auch über seine Emeritierung hinaus, gemeinsame Projekte fortzusetzen. Sein Denken bleibt für uns ein Impulsgeber: als Anstoß, als Orientierung, als Einladung zum Weiterdenken.

Das Calwer-Team

¹ Wilhelm Schwendemann, Religionsunterricht in der Schule, in: Ders./Jürgen Rausch/Andrea Ziegler, Einführung in die Religionsdidaktik, Stuttgart, S. 15–33, 17.

Prolog

Die Vision einer guten Welt, in der die Menschen friedlich, gerecht und solidarisch zusammenleben und ihre Umwelt und Natur mit aller Vielfalt an Lebewesen achten, ist uns schon seit Langem abhandengekommen. Die bislang vorherrschende Utopie des immerwährenden, linearen wirtschaftlichen Wachstums ist längst an ihre Grenzen gekommen. Die Narrative „Wohlstand für alle“ oder „Aufstieg durch Bildung“ sind nicht mehr plausibel. Demgegenüber stehen der Klima- und demografische Wandel, der Verlust der Wettbewerbsfähigkeit und die Friedenssicherung.

Die heutige Generation stellt wieder mehr die Frage nach dem Sinn des Lebens, sie versucht das „Weniger ist mehr“ in ihre Lebensentwürfe aufzunehmen. Generationenübergreifend stellen sich Fragen zum Menschsein, zur Wirkmacht des Einzelnen gegenüber eines sich offensichtlich nicht mehr steuerbaren gesellschaftlichen Transformationsprozesses und damit einhergehenden Prozess der Vernebelung von Zukunftsnarrativen für eine Gesellschaft nach der Transformation. Letztendlich bleibt die Frage nach einer verlässlichen Orientierung und die Suche nach positiven Zukunftsszenarien innerhalb unserer multipolaren und krisengeschüttelten Welt unbeantwortet – zumindest dann, wenn die Suche nach Antworten auf das Geschehen ausschließlich auf einer weltlichen Perspektive beharrt.

Mit dem Titel „Leben ist Lernen im Glauben. Menschsein in der Transformation“ zeichnen die Autoren und Autorinnen der vorliegenden Festschrift ein Spannungsfeld innerhalb der Trias Leben, Lernen und Glauben, indem sie den Menschen in die Mitte ihrer Ausführungen stellen.

Es ergibt sich daraus eine mehrperspektivische Betrachtung der vielfältigen und individuellen Lebenslinien der Menschen vor dem Hintergrund großer gesellschaftlicher Wandlungsprozesse mit dem Anspruch, dem Menschen in dieser volatilen Zeit Hoffnung auf ein anzustrebendes Zukunftsnarrativ zu geben. Das gelingt nicht, ohne dabei innerhalb eines breiten Diskussionsrahmens die unterschiedlichen Fragen zu den individuellen Sichtweisen, Lebenserfahrungen und Expertisen zu stellen und nach Antworten zu suchen.

Damit soll zugleich der Versuch benannt sein, das akademische Wirken des Jubilars, dem diese Festschrift gewidmet ist, zu fassen. Es sind die wechselvollen Zyklen einer jeden Lebensbiografie, die wie ein Gespinnst den Einzelnen umgarnen und, wie im Falle unseres Jubilars, zwar einige Herausforderung mit sich brachten, jedoch seinem wissenschaftlichen Schaffen nicht Einhalt gebieten konn-

ten. Daher ist die Trias auch als eine Absicherung des eigenen Lebensweges zu verstehen, die ähnlich einer Toprope beim Klettern, sicherstellt, dass bei mäandrierenden Lebenswegen mit Unterbrüchen, mit euphorischen Höhererlebnissen und schmerzvollen Tiefgängen, ein Fallen ins Abgrundtiefe ausgeschlossen ist. Insofern sind diese Stränge des Lebens, des Lernens und des Glaubens immer auch Sicherungsleinen, an denen sich das persönliche Daseinsgeschehen manifestiert und sich gleichsam in der Subjektivität des Geehrten widerspiegelt. Geprägt ist Wilhelm Schwendemann, und das bildet zugleich den Ausgangspunkt seiner sozialgeschichtlich-kritischen Exegese von Bibeltexten, von seinen Lehrern und Lehrerinnen Dorothee Sölle, Luise Schottroff, Hannelore Erhart, Walther Zimmerli, Hans-Joachim Kraus und Hans Weder. In Fragen des Talmuds und der Mischna war es Berndt Schaller. Diese Prägungen eröffnen Wilhelm Schwendemann einen Fokus auf die Bibel und ihre existenziale Auslegung, worüber er zudem seine interreligiöse Perspektive im akademischen Diskurs gegründet weiß.

In seinem wissenschaftlichen Wirken verortet sich Wilhelm Schwendemann bei Johannes Calvin und der reformierten Tradition bis hin zu Karl Barth und Jürgen Moltmann. Seine religionspädagogischen Positionierungen rekurrieren im Besonderen auf Jan Amos Comenius. In seinem philosophischen Denken habitualisiert er die Positionen von Immanuel Kant, Max Horkheimer, Theodor W. Adorno und Jürgen Habermas.

In den Spuren des Denkens von Levinas¹ oder von Bubers dialogischem Prinzip² in ICH und DU entfaltet Wilhelm Schwendemann eine Haltung, die, ähnlich wie sie Buber in seiner Wiener Zeit erfahren konnte, von einer empathischen und offenen Zuwendung gegenüber dem Anderen, den Studierenden oder Kolleginnen und Kollegen über die Disziplinen hinweg geprägt ist. Schwendemann rekurriert dabei auf seine langjährige Auseinandersetzung mit den jüdischen Denkschulen und der interreligiösen Verständigung zwischen den Religionen.

So erscheint es konsequent, wenn sich Wilhelm Schwendemann sowohl dem interreligiösen Dialog als auch dem Diskurs einer zeitgemäßen Ethik insbesondere in den Handlungsfeldern der Religionspädagogik und der Sozialen Arbeit zuwendet und entlang von Martin Buber eine zeitgemäße Interpretation des dialogischen Prinzips in seine Lehre einbringt, indem er im Buberschen Sinne das Zwischenmenschliche gleichsam provoziert und Erfahrungsräume dazwischen für sein Gegenüber konturiert. In diesem Sinne stellt der Jubilar nicht das Wort losgelöst von der Wirkkraft der Beziehung in den Mittelpunkt seiner Interaktion. Der Mensch als Individuum und Subjekt, als die Vergegenwärtigung des göttlichen Wirkens, ist Ausgangspunkt seines in Dialogtretens mit dem Anderen. Entlang diesem dialogischen Denken gelingt es Wilhelm Schwendemann sehr anschaulich, mit seiner ethischen, theologischen und religionspädagogischen Haltung, im

1 Vgl. E. Levinas, Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität, Freiburg/München 1987.

2 Vgl. M. Buber, Das dialogische Prinzip, 10. Aufl., Güterlohn 2006.

Sinne einer unverrückbaren Grundposition gegenüber der Diffusität und Unverbindlichkeit einer sich der Orientierungslosigkeit hingebenden Gesellschaft, die Diskurse zu Menschenwürde, Menschenrechte und Menschenrechtspädagogik zu durchdringen.

Mit „Leben ist Lernen im Glauben. Menschsein in der Transformation“ als Titel der Festschrift soll der Versuch umschrieben sein, ein tiefgründiges und vielfältig aufgestelltes Schaffen des Geehrten zu fassen. Dieses Wirken ist stets getragen von einer produktiven Umtriebigkeit, einer unersättlichen Neugier und schier unerschöpflichen Kreativität und von der Überzeugung, dass sich sein Menschsein in der Bewusstwerdung seiner Gottesbeziehung manifestiert, die wiederum auf einem lebenslangen, selbstverantworteten Bildungsbemühen gründet. Lernen ist Ausdruck und Voraussetzung der Bewusstwerdung der Gottesbeziehung und der Glaubenssprache des Subjekts und gründet auf der lutherischen Überzeugung, dass Glaube als ein Gottesgeschenk, als eine nach innen wirkende, befreiende Kraft, zu verstehen ist, das dem Menschen Freiheit zuteil werden lässt. Ausdrucksformen dieses Glaubens folgen dem dialogischen Prinzip der Anrede durch Gott und durch die Antwort seines Gegenübers. Mit Oswald Bayer ist die Schöpfung Ausdruck der Anrede Gottes³ und der Glaube die Antwort darauf. Dieses dialogische Prinzip wird dem Menschen immer dann in besonderer Weise vergegenwärtigt, wenn er auf die Theozidee-Frage ohne Antwort bleibt. Und doch gilt:

„Nicht wie wir mit Gott reden sollen, steht in der Bibel, sondern was er zu uns sagt, nicht wie wir den Weg zu ihm finden, sondern wie er den Weg zu uns gesucht und gefunden hat, nicht das rechte Verhältnis, in das wir uns zu ihm stellen müssen, sondern der Bund, den er mit allen, die im Glauben Abrahams Kinder sind, geschlossen und in Jesus Christus ein für allemal besiegelt hat. Das steht in der Bibel.“⁴

Leben ist Lernen im Glauben, stellt also nicht eine Umkehrung von Glauben lernen dar, sondern soll vielmehr die Bedeutung eines im Spiegel des individuellen Glaubensgeschehens und eines sich daraus herleitenden sich stets im Zweifeln befinden, beschreiben. Zweifel an Gott und der Welt, Zweifel an der eigenen Erkenntnisfähigkeit oder Zweifel an der eigenen Selbstwirksamkeit. Auch das Buch Hiob ist ein Buch des Zweifelns. Es erzählt von Hiob, den ein Schicksalsschlag nach dem anderen trifft. So hadert er in ganz besonderer Weise mit Gott und er verflucht Gott (Hi 3,3). Das ganze Spektrum von Zweifel im Glauben an Gott begründet stets eine Ambivalenz zwischen Ablehnung, Erschütterung, Enttäuschung aber auch dem sehnlichsten Wunsch nach Sicherheit, Zuversicht und Festhalten-Wollen am Glauben. Letztlich ist das das Fundament eines gelingenden Lebens – den gelingenden Umgang mit dem eigenen Zweifel, mit dem Ringen um Wahrheit und dem Scheitern daran, zu lernen.

3 J. Mius, Anrede und Anfang. Der Ansatz von Oswald Bayer in der Schöpfungslehre. NZSTh 48 (2006), S. 60–73.

4 K. Barth, Das Wort Gottes und die Theologie, Gütersloh 1929.

Vor diesem Hintergrund erhellen die nachfolgenden Beiträge, indem sie Leben, Lernen, Glauben, Menschsein und Transformation in immer unterschiedlichen Beziehungen zueinander stellen und damit Leitplanken zeichnen, die dem Menschen das Menschsein im Prozess der großen gesellschaftlichen Transformation ermöglicht.

Die Einzelbeiträge werden als Festschrift für Prof. Dr. phil. Dr. habil. theol. Wilhelm Schwendemann anlässlich seiner Verabschiedung nach über 25 Jahren in Forschung und Lehre an der Evangelischen Hochschule in Freiburg veröffentlicht.

Sie sollen Dank aber auch Aufforderung sein an einen Menschen, der die Höhen und Tiefen, Freuden und Leiden eines Menschenlebens bereits selbst in vielen Facetten durchlebt und andere Menschen darin seelsorglich begleitet hat und dabei, so lässt sich seinem Tun, seinem Wort und seiner Haltung zum Leben und zu Gott entnehmen, stets getragen war von der Überzeugung, dass Glaube, Liebe und Hoffnung ihn immer wieder aufzurichten vermögen.

Dieses Traggerüst an Lebenskraft und unermüdlicher Zuversicht ist ansteckend, hat anderen Mut gemacht, hat Schülerinnen und Schüler sowie Studierende zu Bestleistungen motiviert und hat nicht zuletzt weit über 900 Publikationen der Wissenschaft in Forschung und Lehre beschert.

Die Autoren und Autorinnen, die sich an dieser Festschrift beteiligt haben, bringen einerseits, stellvertretend auch für die, die sich aus anderen Gründen nicht einbringen konnten, ihre Wertschätzung und Verbundenheit mit dem Geehrten zum Ausdruck und zeichnen andererseits das Wirkungsspektrum von Wilhelm Schwendemann nach.

So widmet sich **Christian Stahmann** in seinem Beitrag der kommerziellen Repräsentation der Advents- und Weihnachtszeit in der Freiburger City während des Weihnachtsmarktes 2024. Kritisch testiert er dem Weihnachtsfest zwar eine Emanzipation von der kirchlichen Deutungshoheit hin zu einem kapitalistischen Eigenleben und doch sieht er „Unterwanderungen“ dieses Eigenlebens durch magische Elemente, die auf die Ursprünglichkeit des christlichen Festes hinweisen. **Silke Trillhaas** beleuchtet Wechselwirkungen, die sich im Kontext von Wilhelm Schwendemanns Arbeiten zwischen der Theologie, der Philosophie und der Pädagogik aufzeigen lassen. Sie stellt fest, dass der Geehrte es in besonderer Weise versteht, daraus eine Komposition eines ganzheitlichen Bildungsverständnisses zusammenzustellen. **Christoph Schneider-Harpprecht** widmet seinen Beitrag, eine Predigt über Micha 4,1–4, Wilhelm Schwendemann in seiner Rolle als Prediger in der Evangelischen Kirche und erhellt in seiner Predigt die Verheißung von „Schwerter zu Pflugscharen“ mögliche Optionen für ein christliches Ethos der Gewaltfreiheit.

Der Beitrag von **Traugott Schächtele** sieht in Wilhelm Schwendemann Züge eines nach moderner Lesart zu beschreibenden Confessors. Er attestiert Schwendemann neben der spürbaren Freude, sein Bekenntnis stets offenzulegen auch den Mut, anderen ihr Bekennen preiszugeben. Mit dem Beitrag zur schönen Gottesrede als Form des Bekennens sucht Schächtele den Schulterchluss zu einem sich bei Wilhelm Schwendemann wiederfindenden Lebensthema. Mög-

liche Auswirkungen der digitalen Transformation auf das christliche Menschenbild und die Kirche diskutiert **Jürgen Rausch**. Er stellt die Bedeutung des christlichen Glaubens als ethisches Korrektiv für die digitale Transformation heraus, nicht ohne zugleich Kirche und Theologie zu Nachjustierungen oder einer Neubestimmung von Selbstverständnissen aufzufordern. **Anni Hentschel** stellt Gottes Barmherzigkeit in den Mittelpunkt ihres Beitrages und verweist dabei auf das Matthäusevangelium. Darin wird ein Gottesbild erkennbar, das durch Barmherzigkeit und Gerechtigkeit gekennzeichnet ist und wie sie durch Jesu von allen Menschen erwartet wird. Der Relevanzverlust der christlichen Kirchen in Europa ist Ausgangspunkt für **Bernd Harbeck-Pingels** ekklesiologisch und anthropologisch begründete Inventur einer verlorengegangenen Handlungsfähigkeit von Kirche. Entlang handlungstheoretisch begründeter Überlegungen bestimmt er Kirche, um über diesen Weg die Flexibilität und Relevanz anthropologischer Denkfiguren zu verdeutlichen. **Sonja Danners** Beitrag hebt den fortwährenden Lernprozess des glaubenden Menschen als integralen Bestandteil seiner spirituellen und existenziellen Transformation hervor. In diesem Kontext ist der Tod nicht als das Ende, sondern als transformativer Impuls zu begreifen, der neue Perspektiven und Hoffnungen zulässt. **Reinhold Boschki** hingegen beleuchtet entlang historischer und aktueller Schwerpunkte in der „Zeitschrift für christlich-jüdische Begegnungen im Kontext“ (ZfBeg) die Entwicklungen christlich-jüdischer und christlich-jüdisch-muslimischer Dialoge und attribuiert ihnen eine fortwährende Fragilität. Inwieweit sind Bildungsangebote von Pädagogen und Pädagoginnen für die individuellen Bildungsprozesse ihrer Zielgruppen förderlich oder eben auch nicht? Dieser Frage geht **Uwe Hirschfeld** in seinem Beitrag nach. Er sammelt Stichpunkte für Bildungsmöglichkeiten. Er bedient sich dabei des an Antonio Gramsci angelehnten hegemonietheoretischen Ansatzes alltäglicher Praxen, um über eine diskursive Konstruktion die Förderlichkeit von Angeboten für den jeweiligen Bildungsprozess des Individuums zu ergründen. **Sibylle Fischer** wiederum wendet sich einem Thema zu, das Wilhelm Schwendemann gleichsam sehr intensiv bearbeitet – die Menschenrechtsbildung. Fischer stellt eine zunehmend menschenfeindlichere Sprache in allen gesellschaftlichen Bereichen fest, um zugleich der Gesellschaft Unzulänglichkeiten bei der Umsetzung der Menschenrechte zu bescheinigen. In ihrem Plädoyer fordert sie eine engere Verzahnung von Menschenrechtsbildung und Supervision. **Dirk Oesselmann** indiziert mit seinem Beitrag ein ganzheitliches Verständnis von globalem Lernen in den Bezügen von (Mit-)Verantwortung für das Weltgeschehen und die Zukunft dieser Erde. Er spricht dabei von gedanklichen Tiefenbohrungen, die ein hohes Maß an Selbstreflexion und Weltzugewandtheit bei jedem Einzelnen einfordern. Anders im Beitrag von **Harald Matern**, der die Kirche dazu auffordert, ihre Rolle in der Gesellschaft nachzujustieren. Kirche als eine befähigende Bildungsgemeinschaft wäre in der Lage, gesellschaftlich relevant zu bleiben.

Jürgen Rausch diskutiert zum Abschluss dieser Festschrift mit Wilhelm Schwendemann über Walter Euckens wirtschafts- und sozialetischen Ansatz, der im Ordoliberalismus seinen Ausdruck findet und welche Rolle die Kirche in

der Auseinandersetzung mit den aktuellen Herausforderungen unserer Gesellschaft spielt.

So schließt sich ein Kreis, der das facettenreiche und weitschichtige Wirken von Wilhelm Schwendemann zu fassen sucht. Vielleicht regen die Beiträge den Geehrten an, an der einen oder anderen Stelle nachzuhaken und einen Diskurs zu eröffnen.

Ausdrücklich sei allen Autorinnen und Autoren gedankt, die trotz der für ein solches Vorhaben sehr kurzen Vorlaufzeit, dennoch einen Weg gefunden haben, einen Beitrag für die Festschrift beizutragen. Gemeinschaftlich und auch stellvertretend für die Wegbegleiterinnen und Wegbegleiter des Geehrten, die dieses Zeitfenster nicht mehr freimachen konnten, bringen sie damit in besonderer Weise ihre Wertschätzung und Verbundenheit mit dem Geehrten zum Ausdruck. Wir sind überzeugt, dass sich im Lesen der Beiträge der Autorinnen und Autoren, das eine oder andere über Wilhelm Schwendemann noch entdecken lässt, was bislang im Schatten des Unbekannten ruhte.

Basel, Freiburg im Juni 2025

*Jürgen Rausch, Anni Hentschel
und Bernd Harbeck-Pingel*

Literatur

Barth, Karl, *Das Wort Gottes und die Theologie*, Gütersloh 1929.

Buber, Martin, *Das dialogische Prinzip*, 10. Aufl., Gütersloh 2006.

Levinas, Emmanuel, *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität*, Freiburg/München 1987.

Muis, Jasper, *Anrede und Anfang. Der Ansatz von Oswald Bayer in der Schöpfungslehre*, NZSTh 48 (2006), S. 60–73.

Christian Stahmann

Weihnachten in der Kajo – Theologische Überlegungen zur Repräsentation der Advents- und Weihnachtszeit¹

Abstract

Der Beitrag untersucht die kommerzielle Repräsentation der Advents- und Weihnachtszeit in der Freiburger City während des Weihnachtsmarktes 2024. These: Das Weihnachtsfest hat sich längst von der kirchlichen Deutungshoheit emanzipiert und ein komplexes globales Eigenleben entwickelt, das vor allem von kapitalistischen Konsuminteressen gesteuert wird. Trotz der Kapitalisierung des Festes lagern sich aber permanent magische Elemente in die Verkaufsstrategien ein, die durchaus die kapitalistischen Interessen unterwandern oder transzendieren. Was das en détail bedeutet, wird anhand von Freiburger Weihnachtsschaufenstern veranschaulicht.

The article examines the commercial representation of the Advent and Christmas season in the inner city of Freiburg during the 2024 Christmas Market. Thesis: Christmas has long since emancipated itself from the church's sovereignty of interpretation and developed a complex global life of its own, driven primarily by capitalist consumer interests. Despite the capitalisation of the festival, magical elements are permanently embedded in sales strategies that undermine or transcend capitalist interests. What this means in detail is illustrated by the example of Freiburg's Christmas shop windows.

I. Weihnachten – ein verrücktes, globales Fest

Weihnachten ist ein absolut verrücktes, globales Fest.² Verrückt, weil jede und jeder Studierende der Theologie wissen sollte, dass Jesus weder am 24. Dezember geboren ist, noch dass der biblische Stellenwert des Festes dem entspricht, was eine durchkapitalisierte Welt im 21. Jahrhundert daraus gemacht hat.

Jesus ist vermutlich zwischen April und September geboren, wenn sich denn die astronomischen Deutungsmuster aus dem Matthäusevangelium historisch rekonstruieren lassen. Aber was machen wir im Frühling oder Sommer mit Glühwein, Dunkelheitsmomenten und Tannenbaum?

1 Der Stil der Weihnachtsvorlesung in der Pädagogischen Hochschule Freiburg vom 16. Dezember 2024 wurde bewusst beibehalten.

2 Daniel Miller, Weihnachten. Das globale Fest, Berlin 2011.

Noch härter geht einen die Frage der biblischen Relevanz von Weihnachten an. Was Lukas und Matthäus erzählen, Bethlehem, Engel, düpierter Josef, Magier aus Arabien, Hirten in der Tradition des Propheten Ezechiel usw., ist für Markus und Johannes irrelevant. Historisch-kritisch werden die Evangelien von hinten aufgezümt, von Kreuz und Auferstehung. Der Tod und das möglicherweise Aufbäumen gegen das Kreuz sind im Neuen Testament wichtiger als alle Krippenspiele und Weihnachtsmärkte in unserer Galaxie. Natürlich kann man(n) beides zusammenbringen, Weihnachten und Passion, was Bruce Willis in *Die hard / Stirb langsam* eindrucksvoll belegt.

Das könnte ernüchternd klingen, ist aber der Weihnachtsgesellschaft 2024 schnurzpiepe-egal. Da wird gefeiert und (nicht nur) bei Aldi ab Mitte September vorzelebriert, als gäbe es kein Morgen. Weihnachten ist die umsatzträchtigste Jahreszeit und die Mechanismen des Kapitalismus orientieren sich nicht an Krippe, Ochs und Esel. So einfach ist das. Und so wunderbar.³

Wie gesagt: Weihnachten ist verrückt. Denn die Story enthält alle Bauteile eines zeitlosen Märchens: Es geht um das größte Wunder, das jeder Mensch kennt: Geboren werden. Es geht um die Auflösung der Familie, denn Jesus wurde von Josef adoptiert. Mit dem Happening in Bethlehem wird die postmoderne Patchwork-Familie erschaffen. Eine optimale Schnittstelle für alle Formen des Zusammenlebens. Nacht- und Tagträume wechseln sich wild ab, dass der selige Ernst Bloch und sein Prinzip Hoffnung eine wahre Freude daran hätten. Oder wie es Frantz Fanon (1925–1961) in „Die Verdammten dieser Erde“ schreibt: „Während der Kolonisation hört der Kolonisierte nicht auf, sich zwischen neun Uhr abends und sechs Uhr früh zu befreien.“⁴ Träume sind der Kern der Rebellion und Weihnachten ist ein Fest der Träume. Damit beginnt ein fantastisches Story-Telling, an das nahtlos die Marvel- und DC-Pluriversen anknüpfen. Star Lord (Sohn einer Irdischen und eines Außerirdischen), Rocket Raccoon (Waschbär mit Metallbausteinen im Skelett), Groot (sprechender Baum, der mit seinem stereotypen *I'm Groot* die Grenzen von Grammatik, Syntax und Co sprengt), Drax (tätowiert und IQ-entlastet) und Gamora (hybride Kill-Maschine) – das sind die postmodernen Disciples of Jesus, the Guardians of the Galaxy. Jetzt wird nicht nur Israel gerettet, jetzt wird das ganze Universum mit der frohen Botschaft aus dem Walkman befreit: Ooga-Chaka, Ooga-Chaka ... I can't stop this feeling ...

Sie merken: Wer sich mit Weihnachten beschäftigt, öffnet die Büchse der Pandora menschlicher Fantasie.⁵ Verrückt ist Weihnachten deshalb, weil seine Wunder nicht in eine industrialisierte Welt zu passen scheinen, denen Rudolf Bultmann (1884–1976) 1941 in Alpirsbach das Licht ausknipsen wollte. Da hat

3 Die neuen Trends 2024 dokumentiert die *Weihnachtsstudie 2024. Was kommt und was bleibt?* von Philipp Rauschnabel, Universität der Bundeswehr München, unter: www.philipp-rauschnabel.com/xmas/weihnachten-2024-statistiken-und-erkenntnisse/ [01.03.2025].

4 Frantz Fanon, *Die Verdammten dieser Erde*, Frankfurt 2014¹⁴, S. 43.

5 Es gibt unzählige Bücher zu Weihnachten. Hier ist eines: Gregor von Kursell, *Ein Fest mit vielen Gesichtern. Weihnachten ist, was wir daraus machen*, Frankfurt a.M. 2024.

er mächtig daneben gelangt mit seiner Entmythologisierung.⁶ Die Entzauberung findet nicht statt. Im Gegenteil. Auf der Außenhaut von Beton, Stahl oder Glas, auf der Oberfläche der Dinge, lässt sich cherubinischer Staub nieder. Der macht immer noch den Menschen zum faszinierenden und erschauernden Wesen, wie es Rudolf Otto (1869–1937) in den Stahlgewittern des Ersten Weltkrieges entdeckte⁷ und gegen Max Webers (1864–1920) Rede vom „stahlharten Gehäuse“ poetisch in Stellung brachte.⁸

Zur Globalisierung des Festes ist nicht viel zu sagen. Die können wir nur feststellen. Dass Charles Dickens' (1812–1870) Ebenezer Scrooge das Weihnachtsfest als Event of Charity im Viktorianischen Königreich neu belebte und via Mickey Mouse Brücken über den Atlantik schlug. Wie Coca-Cola den Nordpol samt Rentier erfand, plus roten Xmas-Trucks. Coke als schwarzflüssiges Manna. Weihnachten kann genauso unter den Palmen von Trinidad gefeiert werden, wie in Nürnberg bei Schneeflocken und Christkindl. Hat doch das Fest seinen christlichen Aggregatzustand längst verlassen und verdichtet sich neu im Ramadan-Kalender mit Halal-Schokolade für alle Kids muslimischen Glaubens, denen die Tage zu Eid ul Fitr versüßt werden.

Folgende Thesen also zu Beginn:

1. Der Mythos lebt. Weihnachten straft Religionssoziologen Lügen, die immer wieder von der fortschreitenden Säkularisierung reden.⁹ Die postindustriellen Gesellschaften werden wahrscheinlich immer stärker entkirchlicht, aber die Sehnsucht nach dem Mehr-als-Materiellen bleibt. Sie diffundiert laufend.

6 Rudolf Bultmann, Neues Testament und Mythologie. Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung, München 1985², S. 16: „Man kann nicht elektrisches Licht und Radioapparat benutzen, in Krankheitsfällen moderne medizinische und klinische Mittel in Anspruch nehmen und gleichzeitig an die Geister- und Wunderwelt des Neuen Testaments glauben.“

7 Rudolf Otto, Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen (1917), München 2014, S. 13: „Betrachten wir das Unterste und Tiefste in jeder starken frommen Gefühlsregung sofern sie noch mehr ist als Heilsglaube, Vertrauen oder Liebe, dasjenige was auch ganz abgesehen von diesen Begleitern auch in uns zeitweilig das Gemüt mit fast sinn-verwirrender Gewalt erregen und erfüllen kann; verfolgen wir es durch Einfühlen durch Mit- und Nachgefühl bei anderen um uns her, in starken Ausbrüchen des Frommenseins und seinen Stimmungsäußerungen, in der Feierlichkeit und Gestimmtheit von Riten und Kulturn, in dem was um religiöse Denkmäler, Bauten, Tempel und Kirchen wittert und webt, so kann sich uns als Ausdruck der Sache nur einer nahe legen: Gefühl des *mysterium tremendum*, des schauervollen Geheimnisses.“

8 Max Weber, Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus, München 2004 (1904/1905), S. 201: „Aber aus dem Mantel [sc. der Sorge um die äußeren Güter] ließ das Verhängnis ein stahlhartes Gehäuse werden. Indem die Askese die Welt umzubauen und in der Welt sich auszuwirken unternahm, gewannen die äußeren Güter dieser Welt zunehmende und schließlich unentrinnbare Macht über den Menschen, wie niemals zuvor in der Geschichte. Heute ist ihr Geist – ob endgültig, wer weiß es? – aus diesem Gehäuse entwichen.“

9 Allen voran Detlef Pollack: Ders. / Gergely Rosta, Religion in der Moderne. Ein internationaler Vergleich, Frankfurt 2022².

Nicht anders ist der Hype um *Harry Potter* oder *Herr der Ringe* zu erklären, von Esoterik, Schamanismus oder Pfingstbewegung ganz zu schweigen. Ganz sicher ist hier nicht von „milder Religiosität“ zu reden, eher von einem durch und durch kreativen Prozess der Alphabetisierung von Religion.¹⁰

2. Wenn also die Poesiemaschine am Dampfen bleibt, ist die Frage, ob das, was imaginiert wird, nur Schall und Rauch ist, oder einen Realitätsanspruch ganz eigener Art repräsentiert.

Vertiefen wir diese Frage der Poesiemaschine im 21. Jahrhundert anhand eines Beispiels aus der Werbebranche 2024.

II. Bubbles

Unschärf. Der Rücken eines Mädchens in blauem Kostüm. Sie legt den Zeigefinger auf ihren Mund. Pst. Schnitt. Jenseits eines Lattenzauns hört man das Geschrei von Kindern, Schneebälle fliegen. Untermalt wird der Videoclip von einer eigenartigen, aber nicht unbekanntem Musik. Das Mädchen läuft los, sie will da einfach mitspielen. Und knallt abrupt gegen ein unsichtbares Etwas. Der Weg zu den Kids ist verbaut, verdutzt bleibt das Mädchen im Schnee liegen. Im Zoom wird jetzt der ganze Kopf sichtbar. Geflochtene Haare, Ohrringe und – Elfenohren. Sie richtet sich auf, blickt in die Richtung der spielenden Kinder. Man sieht eine Straße im schummrigen Licht. Wo die Kids lärmten, steht jetzt ein Mädchen, das auf die Blicke unserer Elfe reagiert. Sie: nicht in Blau gekleidet, ganz in Rot. Die Nase ist auffällig. Viel zu lang, viel zu spitz. Ach so! rattert mein Tolkien-Hirn. Elfennase. Beide erkennen, dass da etwas zwischen ihnen steht, sie blockiert. Trotzdem starten sie eine Schnellballschlacht. Logisch, die weißen Kugeln prallen an der Barriere ab, was aber dem Spaß keinen Abbruch tut. So tun *als ob*. Bis plötzlich Erwachsene das Spiel jäh abbrechen. Motto: Spiel nicht mit den Schmutzkindern ...

Inzwischen ist es dunkel geworden. Elfe Rot nähert sich erneut der gläsernen Wand mit einer Taschenlampe. Morst Lichtsignale durch die Dunkelheit hindurch ins Jenseits der Grenze. Das Signal wird erwidert. Kontakt ist da und ein Lächeln in der Nacht. Tags drauf wird die Kommunikation wieder aufgenommen. Die eine baut einen auf dem Kopf stehenden Schneemann, dann liegen beide im Schnee und formen mit ihren Rücken samt auf- und abwärtsbewegenden Armen Schneengel. Die Stimmung steigt. Grimassen an der Glasfront. Und schließlich werden Keksdosen aufgemacht, der Inhalt soll geteilt werden. Doch die Ratio bringt die Euphorie zum Stehen. Wie sollen die Süßigkeiten zur anderen Seite denn durchdringen? Die Kamera weicht vor den fragenden Elfen zurück, nimmt Beobachterposition 2 ein, den berühmten Blick von Nirgendwo. Erkennbar wird,

¹⁰ Bewusst gegen Kristian Fechtner, *Mild religiös. Erkundungen spätmoderner Frömmigkeit*, Stuttgart 2023.

dass es sich hier nicht um eine unsichtbare Wand handelt, sondern um zwei sich langsam nach oben hin wölbende Glasfronten.

Szene 3. Es ist Abend, wohl Weihnachtsabend. Der Schnee fällt, jede Elfe hält ein Geschenk in den Händen. – Schnitt. Es wird nicht gespoilert. Wir sehen uns den Clip an:¹¹

[Der Videoclip der Telekom *Bubbles* wird gezeigt. Hier das Storyboard der letzten 30 Sekunden: Elfe Rot öffnet das Päckchen, ein kantiger Ziegelstein wird sichtbar. Auf der anderen Seite entfaltet Elfe Blau die Weihnachtsüberraschung. Ein kantiger Granit. Völlig verzaubert holen beide aus, donnern ihre Geschosse gegen die trennenden Glaswände. Schnitt und Dunkelheit. Die Kamera zeigt zwei aufgesprungene Schneekugeln mit den Umrissen der Straßen und Häuser der beiden Elfen. Der Slogan „Connections begin when barriers break“ wird eingeblendet. „Connecting your world. Telekom“.]

Ein fantastischer Clip, der es versteht, magische Weihnachtsstimmung mit der Telekom zu verbinden. Zwei Dinge, die eigentlich nichts miteinander zu tun haben. Hier ein globales Fest, dort das kapitalistische Interesse eines Weltkonzerns. Oder hängen am Ende beide doch enger zusammen als gedacht, Theologie und Ökonomie?¹²

Der 2-Minüter wurde von MUW Saatchi & Saatchi mit Sitz in Bratislava aufwändig produziert. Assoziationen an „Pan Tau“ oder „Drei Nüsse für Aschenbrödel“ sind damit vorprogrammiert. Wie bei einem Krippenspiel¹³ tauchen wir ein in eine magische Welt, unterlegt von der Musik „Carol of the Bells“, klassisch vertraut als Soundtrack zum Blockbuster „Kevin allein zu Haus“ (1990):

*Hark how the bells
Sweet silver bells
All seem to say
Throw cares away
Christmas is here
Bringing good cheer
To young and old
Meek and the bold*

*Horch auf die Glöckchen
Die süßen silbernen Glöckchen
Alle scheinen zu sagen:
Wirf deine Sorgen fort!
Weihnachten ist da!
und bringt gute Laune
für jung und alt
Sanftmütige und Mutige*

Basis von „Carol of the Bells“ ist allerdings ein ukrainisches Volkslied namens „Schtschedryk“, das die Geschichte einer Schwalbe erzählt, die zu einem Bauern fliegt und ihm zuruft, dass Lämmer geboren sind. Ein Lied zum fröhlichen Jahreswechsel, später mit einem weihnachtlichen Text unterlegt und 1936 von dem us-amerikanischen Komponisten ukrainischer Abstammung Peter J. Wilhousky

11 Telekom 2024, Bubbles, unter: www.youtube.com/watch?v=YS4mUhMqgGE [01.03.2025].

12 Giorgio Agamben, Herrschaft und Herrlichkeit. Zur theologischen Genealogie von Ökonomie und Regierung, Berlin 2010. Agamben leitet den Begriff Ökonomie von seiner Verwendung innerhalb der altkirchlichen Trinitätslehre ab.

13 Richard Janus (Hg.), Weihnachts-Werbespots als Krippenspiele, Wiesbaden 2024.

(1902–1978) ins Englische als „Carol of the Bells“ übertragen. Wenn das keine globalen Querverbindungen sind!

Im Religionsunterricht der 11. Klasse an der Richard-Fehrenbach-Gewerbeschule habe ich den Clip knapp 90 Sekunden lang gezeigt und dann den Schülerinnen und Schülern die Aufgabe gestellt, die letzte Sequenz als Regisseure zu entwickeln. Hier das Ergebnis:

„Da, wie in den letzten zehn Sekunden vor dem Stopp gezeigt, die Kinder sich in voneinander getrennten Glaskuppeln einer Weihnachtskugel befinden und der Werbespruch der Telekom „connecting your world / erleben was verbindet“ ist, würden wir den Clip so weiterführen, dass durch die Öffnung des Pakets eine Energie/Kraft frei wird, die die Kugeln verbindet und die Kinder glücklich zusammensein lässt ...“

Die Gruppe hat genial den gängigen Slogan der Telekom mit Weihnachten und der magischen Story verknüpft. Dass aber die Kraft zum Verbinden der Bubbles mit einem Ziegelstein und einem kantigen Granit materialisiert werden sollte, damit hat niemand aus unserer Klasse gerechnet. *Connections begin when barriers break. Connecting your world. Telekom.* Dass Europas größtes Telekommunikationsunternehmen zur globalen Intifada aufrufen will, ist eher nicht zu vermuten.

Aber den Clip-Produzenten ist ein genialer Spannungsbogen gelungen. Vom Neugier erheischenden Lead-in und dem Close-up der Elfen, über den Aufbau des Spannungsbogens (Build) bis zum Höhepunkt (Climax and Reveal), dem Angebot (Offer: *Connecting your world*) und dem zentralen Branding des Magenta-Konzerns.¹⁴

III. Magie und Weihnachten

Während sich die Kirchen im Advent langsam aber sicher auf Weihnachten vorbereiten, auf Krippenspiele, Christvespern, Christmetten oder die großen Gottesdienste an beiden Weihnachtsfeiertagen, läuft außerhalb der Kirchenmauern ein globales, großes Programm ab. Die Innenstädte, wie in Freiburg, verwandeln sich zu Weihnachtsmärkten. Motto: *OH DU schön dich zu treffen*. Vielleicht in Anlehnung an den Slogan des Europa Parks: *Zeit gemeinsam erleben*. Rust ist jetzt winterlich überzuckert, unabhängig vom Thermometer. Draußen am Messplatz baut gerade wieder der Circolo sein Weihnachtszelt auf, wo in wenigen Tagen die ersten Vorstellungen Besucherinnen und Besucher verzaubern. *Last Christmas, I gave you my heart* (Wham, 1984) scheppert's aus dem Radio, dicht gefolgt von *Do they know it's Christmas?* (Band Aid, 1984),¹⁵ *All I want for Xmas is you* (Mariah

14 Julia Kegley, Das Geheimnis erfolgreicher Video-Ads, unter: www.e-dialog.group/blog/creative/das-geheimnis-erfolgreicher-video-ads/ [01.03.2025], Albert Heiser, Das Drehbuch zum Drehbuch. Storytelling, Konzeption und Produktion für Werbefilme, Trailer, Imagefilme und Viral-Videos, Wiesbaden 2020.

15 Der Song hat inzwischen eine Debatte über Rassismus und schräge Afrika-Stereoty-

Carey, 1994) oder Pat Boones *Winter Wonderland* (1966). Natürlich baut auch das Fernsehen seine Liturgie um: Sogar der Tatort spielt jetzt unterm Weihnachtsbaum. Und das Kino? Das CinemaxX in der Bertholdstraße wirbt mit „Jetzt ist Anti-Alltag. Jetzt ist Film“. Da kann ja *Pinocchio* im Freiburger Theater nicht weit sein und Tschaikowskys *Nußknacker* war schon im Paulussaal. Alles ist gespürt.

Magisch, was außerhalb der Kirchen stattfindet, zumindest magisch organisiert, wie es Philip Hancock recherchiert, Professor für Work and Organization in Essex. In seinem Buch *Organizing Christmas* findet sich ein spannendes Kapitel. Es ist überschrieben „The Magical Atmospheric of Christmastide“. Weihnachten, so beginnt er seine Ausführungen, ist eigentlich keine Jahreszeit, es ist ein Gefühl.¹⁶ Synästhetisch wird empfunden. Wenn die Augen die elektrischen Girlanden über der Kajo sehen und die Nasenflügel den Geruch von Glühwein oder gebrannten Mandeln wahrnehmen, dann steigt das Bewusstsein hinab in die eigene, oft imaginierte Kindheit. Hinab in eine Welt vor der Adoleszenz, die bevölkert war von magischen Gestalten wie Engel, Elfen oder eben auch vom Nikolaus bzw. dem Weihnachtsmann. Hancock zielt bei seinen Beschreibungen auf den Begriff Atmosphäre ab, eine Chiffre, mit der Stimmungen zum Ausdruck gebracht werden, die ebenso ein nächtlicher Wald, wie eine illuminierte Betonfassade ausstrahlen können. Dazu bezieht er sich auf die Gedanken zu einer neuen Ästhetik von Gernot Böhme (1937–2022). Für den inzwischen verstorbenen Darmstädter Philosophen sind Atmosphären immer räumlich randlos, also nicht lokalisierbar und ergießen sich förmlich.¹⁷ Dabei wird der wahrnehmende Mensch von externen Stimmungen betroffen, affiziert, in Schwingung versetzt, so als wären externe Kräfte am Werk. Wenn beispielsweise Gernot Böhme von der Heiterkeit eines Tales spricht, dann will er damit zum Ausdruck bringen, dass Stimmungen außerhalb von uns selbst erfahren werden und gleichzeitig unsere ganzheitliche Empfindung berühren.¹⁸ Mit Hartmut Rosa im Gepäck: Was dieser als Resonanz bezeichnet, ist bei jenem die Atmosphäre.¹⁹ Interessant wird es bei Böhmes Ästhetik, sobald er sich den Dingen selbst annimmt. Entgegen der klassischen Wahrnehmung von Dingen als vom Subjekt verschlossenen Objekten, versteht er ein Ding als ein Etwas, das aus sich heraustritt, als Ekstase. Die blaue Tasse, so argumentiert er, strahlt eine unverwechselbare Farbe aus und tingiert – wie es der Mystiker Jakob Böhme (1575–1624) formuliert – ihre Umgebung. Wenn also Gegenstände Atmosphären aufbauen, dann kann natürlich der Mensch in seiner Kreativität solche ekstatischen Räume schaffen, indem er einen Vitra-Stuhl designt, ein Bühnenbild entwirft, einen Werbeclip choreographiert oder ein Par-

pe ausgelöst. Vgl. Fuse, ODG *We know its Xmas*, unter: <https://www.youtube.com/watch?v=kHt4bnYrDYM> [01.03.2025].

16 Philip Hancock, *Organizing Christmas*, New York 2024, S. 76–103.

17 Gernot Böhme, *Atmosphäre. Essays zur neuen Ästhetik*, Berlin 2022⁵, S. 29.

18 Die Idee der Wechselwirkung zwischen „Welt“ und wahrnehmendem Subjekt ist natürlich schon viel älter. Sie findet sich beispielsweise bei Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 1979¹⁵, S. 134ff.

19 Hartmut Rosa, *Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung*, Berlin 2016².

fum kreierte. In freier Aneignung der Cultural Studies verfließen bei Gernot Böhme die Grenzen zwischen Kitsch und Kultur:

*„Als Wahrnehmungstheorie entdeckt Ästhetik nämlich einen Grundzug der Natur, der der Wissenschaft von Natur, jedenfalls der neuzeitlichen, entgeht. In der Wahrnehmung begegnet uns die Natur als Wahrnehmbares, sie ist, mit dem griechischen Terminus, aistheton. Dieser Entdeckung folgend zeigt sich Natur nicht bloß als Wechselwirkungszusammenhang, sondern als Kommunikationszusammenhang, als Wechselwirkung von Sich-Zeigen und Vernehmen.“*²⁰

Ganz ähnlich entfaltet Philippe Descola seine jüngste Anthropologie der Bilder. Für ihn sind alle Formen von Artefakten, ob es sich dabei um Masken aus dem Amazonas-Gebiet handelt oder um ein Bild von Salvador Dalí, nicht nur interpretierbare Zeichen, denen sich ausgiebig Kunstwissenschaftlerinnen und Kunstwissenschaftler widmen können, sie üben auch eine Agency, eine Wirkungsmacht, auf den Betrachtenden aus und schaffen auf ihre ganz eigene Weise Präsenz.²¹ Sie sprechen uns an, wie die Graffitis in der Freiburger City. Sie sind „eine zeitlich und räumlich sichtbare Verlängerung des Referenten“.²²

Geht man(n) und frau und alle dazwischen und außerhalb jetzt einen Schritt weiter, dann lässt sich das Konzept Atmosphäre mühelos in das kapitalistische Gebaren des 21. Jahrhunderts integrieren. Anders als es Karl Marx erwartet hätte, hat die Logik der globalen Ökonomie dazu geführt, dass inzwischen nicht mehr die Knappheit der Güter die Gesellschaften zur Gewinnmaximierung treibt. Es sind jetzt die ästhetischen Reize von Waren, die eher weniger – so formuliert das Gernot Böhme – Bedürfnisse befriedigen, also Sehnsüchte, mit denen der Bauch gefüllt wird, sondern Begehrenisse.²³ Das sind Dinge zur Lebenssteigerung, zur Maximierung des Prestiges, des Lifestyles, der Macht. Spätestens seit den 1960er Jahren sei es den Gesellschaften gelungen, die Bedürfnisse der Menschen nach dem Zweiten Weltkrieg zu befriedigen. Um aber den Motor der Maximierung am Laufen zu halten, hätte sich in den Industrienationen ein globales „Unbehagen im Wohlstand“ etabliert,²⁴ ein kapitalistisches Prinzip, nach dem wir immer neuere Technologien um uns herum herbeisehnen, exklusivere Urlaubsaufenthalte finanzieren, um damit unseren singulären Status in einer durch Kulturindustrie organisierten Gesellschaft zu festigen. Andreas Reckwitz hat die Spielarten unserer spätmodernen Gesellschaften variantenreich beschrieben. Beispielsweise mit der Beobachtung, dass wir die von uns erworbenen Produkte, Wohnungen, Accessoires, Autos, Reisen, Bildungsoptionen für den Nachwuchs etc. permanent

20 Gernot Böhme, a.a.O., S. 42.

21 Hans Ulrich Gumbrecht, Präsenz, Berlin 2012.

22 Philippe Descola, Die Formen des Sichtbaren. Eine Anthropologie der Bilder, Berlin 2023, S. 27. Marshall McLuhan macht daraus recht unkonventionell: „Alle Medien sind Erweiterungen einer psychischen oder physischen Fähigkeit des Menschen.“ In: Marshall McLuhan, Das Medium ist die Massage, Leipzig 2024⁶, S. 26.

23 Bewusst gegen Wolfgang Fritz Haug, Kritik der Warenästhetik. Gefolgt von Warenästhetik im High-Tech-Kapitalismus, Berlin 2017³.

24 Gernot Böhme, Ästhetischer Kapitalismus, Berlin 2018³, S. 20.

„valorisieren“, also mit einem unsichtbaren Mehrwert aufladen, der unser Profil täglich schärfen hilft. Deswegen sind die Fassaden im Vauban so kunterbunt, darum gibt’s keine Audi mehr von der Stange.²⁵

Und die Werbung? Die nutzt die Optionen der Kulturindustrie und der Warenästhetik, indem sie immer neue Märchen erfindet, die an unseren Status appellieren, unsere Empfindungen berühren und auf diese Weise buchstäblich unter die Haut gehen, also unsere Psyche durcheinanderwirbeln. Mit wiederkehrenden Slogans, die an Mantras und religiöse Formeln erinnern, mit Stories von Heldinnen und Helden, magischen Verwandlungseffekten und nicht zuletzt der Faszination des Bösen – alles Zutaten aus den religiösen Archiven der Weltkulturen.²⁶ Nicht von ungefähr spricht einer der Begründer der Cultural Studies, Raymond Williams, von *Advertising, the Magic System*.²⁷

Gibt es also keine Chance zum Ausstieg? Zum Ausstieg aus dem Kapitalismus als globales, allumfassendes System unserer Gesellschaften? Mir geht es weniger darum, eine konsumkritische Ethik anzudenken.²⁸ Die Frage ist, ob in der Werbung selbst, ob in der Inszenierung von Weihnachten jenseits der Kirchen Schnittstellen, Risse oder Widersprüche angelegt sind, in denen sich etwas Anderes als das Beabsichtigte anlagern kann. Sozusagen ein unbewusster, und deshalb unkontrollierbarer „Mehrwert“. Dazu gehe ich noch einmal kurz zurück zum Videoclip *Bubbles* der Telekom. Ulrich Klenke, Chief Brand Officer der Telekom, kommentiert die Weihnachtskampagne 2024 mit folgenden Worten:

*„Als Marke möchten wir Menschen verbinden. Wir wollen deutlich machen, dass es wichtig und möglich ist, Barrieren in unseren Köpfen abzubauen. [...] Unser Unternehmen setzt sich für den sozialen Zusammenhalt und mehr Toleranz ein. Es akzeptiert in keiner Weise Hass und Hetze, diskriminierende Handlungen, Rassismus und Extremismus. Wir stehen für das, was Menschen, Gesellschaften und Kulturen verbindet.“*²⁹

Hört sich ein wenig an wie Corporate Social Responsibility, moderne Unternehmensethik. Ohne gleich diese Strategien als ideologische Glasur abzuwerten, könnte man(n) und frau und alle dazwischen und außerhalb überlegen, ob Bubbles samt Interpretation nicht einen digitalen Mehrwert produziert, den der Magenta-Konzern einfach nicht im Griff hat. Der Stein als provozierende Weihnachtsüberraschung könnte dafür stehen. These: Werbung hat durchaus das Potential für Systemsprengung und die eines Telekommunikationskonzerns allemal.

25 Andreas Reckwitz, *Das Ende der Illusionen. Politik, Ökonomie und Kultur in der Spätmoderne*, Berlin 2019³.

26 Ines Imdahl, *Werbung auf der Couch. Von Verwandlung, Magie und Heldengeschichten*, Freiburg 2017.

27 Raymond Williams, *Culture and Materialism*, London 2005² (ursprünglich 1960), S. 122–144.

28 Vgl. Sven Howoldt und Wilhelm Schwendemann, *Werbung – Ethik – Religion. Kritische Anmerkungen und didaktische Anregungen*, in: *medien praktisch*, 21/1997, S. 51–54.

29 Weihnachtskampagne der Telekom überwindet Barrieren, 4.11.2024, unter: www.telekom.com/de/medien/medieninformationen/detail/weihnachtskampagne-ueberwindet-barrieren-1082768 [01.03.2025].

Was wäre, wenn mit Hilfe spätmoderner Informationstechnologie Menschen mit systemkritischen Absichten ihre Botschaften subversiv multiplizieren? Mir fällt dazu als jüngstes Beispiel die iranische Sängerin Parastu Ahmadi ein. Ihr YouTube-Video geht inzwischen viral, überwindet alle Grenzen der Ideologien.³⁰ Und wir sehen eine Iranerin, die gegen das Gesangsverbot verstößt und ohne Hijab in die Öffentlichkeit hinein wirkt. Das Systemsprengende an Parastu Ahmadi ist, dass sie Mut beweist und gegen alle Reglementierungen für die Ideale einer feministischen Emanzipation streitet: Zan – Zendegi – Azadi / Frau – Leben – Freiheit! Der Iron Dome des Islamismus ist überwindbar. – Dass das auch mit frecher Ironie geschehen kann, hat wenige Tage vor seinem tragischen Tod Alexei Nawalny (1976–2024) im Februar 2024 unter Beweis gestellt. Im sozialen Netzwerk X von Elon Musk twittet der Regimekritiker am 26. Dezember 2023 nach tagelanger Ungewissheit über seinen Verbleib folgende Weihnachtsbotschaft:

„Ich bin euer neuer Weihnachtsmann. Nun, ich habe jetzt einen Schafsfellmantel, eine Uschanka-Mütze (eine Pelzmütze mit ohrbedeckenden Klappen), und bald werde ich Valenki (ein traditionelles russisches Winterschuhwerk) bekommen. Ich habe mir für die 20 Tage meines Transports einen Bart wachsen lassen. Leider gibt es keine Rentiere, aber es gibt riesige, flauschige und sehr schöne Schäferhunde. Und das Wichtigste: Ich lebe jetzt oberhalb des Polarkreises. In dem Dorf Kharp auf Yamal. Die nächstgelegene Stadt hat den schönen Namen Labytnangi.“³¹

Der todgeweihte Nawalny schlüpft in die Verkleidung des us-amerikanischen Weihnachtsens und schlägt Wladimir Putins System der Unterdrückung ein Schnippchen. Genial! Übrigens: Sie dürfen dreimal raten, was die Stadt Labytnangi in ihrem Wappen führt? Richtig: Ein Rentier!

Mark Fisher (1968–2017), der begnadete britische Kulturwissenschaftler, hat diese Nischen im Kapitalismus immer wieder neu in seinen Texten und seinen Vorlesungen bearbeitet. Bis zu seinem tragischen Ende. Seine letzte Vorlesung am Goldsmith College im Winter 2016/2017 trägt den Titel *Postcapitalist Desire: The Final Lectures*, auf Deutsch (mit etwas abgefedertem Tuning): *Sehnsucht nach dem Kapitalismus*.³² Dieses Jenseits des Kapitalismus, die Nischen und Höhlen in der Werbung, die systemsprengenden Impulse der Dinge, all das kann ich hier nur kurz andeuten.³³ Am Schluss der Weihnachtsvorlesung möchte ich gerne

30 Parastoo Ahmadi, Karvansara Concert, unter: www.youtube.com/watch?v=oYcaDHEhnbU [01.03.2025].

31 Alexey Nawalny: „1/9 I am your new Santa Claus. Well, I now have a sheepskin coat, an ushanka (a fur hat with earcovering flaps), and soon I will get valenki (a traditional Russian winter footwear). I have grown a beard for the 20 days of my transportation. 2/9 Unfortunately, there are no reindeer, but there are huge fluffy, and very beautiful shepherd dogs. And the most important thing: I now live above the Arctic Circle. In the village of Kharp on Yamal. The nearest town has the beautiful name of Labytnangi.“ zitiert von X in *The New Yorker*, unter: <https://www.newyorker.com/magazine/2024/10/21/alexei-navalny-patriot-memoir> [01.03.2025]

32 Mark Fisher, *Sehnsucht nach dem Kapitalismus*, Berlin 2023.

33 Ulrike Wagner-Rau, *Das Weihnachten der Dinge. Die Bedeutung der Materialität in der*

diese Ideen in Form von vier Gedankensplittern zu einer Theologie von Weihnachten zusammenfassen.

Aber jetzt müssen wir zurück in die Freiburger City.

IV. Weihnachtsforschung in der Freiburger City

Jedes Jahr auf's Neue schicke ich die Schülerinnen und Schüler los, die Schaufenster der Freiburger City zu analysieren. Begonnen hat alles mit meinem Unterricht an der Akademie für Kommunikation, die in Räumlichkeiten direkt neben der Douglas-Filiale in der KaJo untergebracht ist. Das schönste Projekt war ein Joint Venture mit eben diesem Parfum-Filialisten. Auftrag an die Klasse aus Werbe- und Produktdesignerinnen und -designern: Entwickelt mit einem Flacon von Douglas eine ansprechende Weihnachtswerbekampagne! Die unglaublichsten Plakate sind entstanden.

Parallel zu diesem Projekt sind aber in allen anderen Jahren die Lerngruppen in der City unterwegs gewesen, um systematisch die Schaufenster zu fotografieren und zu analysieren.³⁴ Idee: Ein Schaufenster ist eigentlich immer ein Fenster in eine andere Welt. Die Dekoration erfindet einen eigenen Kosmos, der (Konsum-) Sehnsüchte weckt. Dabei entwickelt das Glas eine doppelte Funktion. Es öffnet den Blick auf Produkte, die zunächst dem Zugriff versperrt sind. Diese künstliche Distanz erschafft eine Atmosphäre, durch die das Innen des Geschäfts nach außen strahlt, ähnlich einer Laterne, und damit Raum für Imaginationen produziert. Wer's nicht glaubt, erinnere sich nur an die eigene Kindheit und die Schaufenster eines Spielwarengeschäfts. In der Sprache der Cineasten: *Mr. Magorium's Wunderladen* (2007) mit dem wunderbaren Dustin Hoffman. Absolut genial hat die Faszination des Schaufensters der Flaneur Joseph Roth (1894–1939) auf den Punkt gebracht:

„Das Schaufenster ist groß und breit und von einer verschwenderischen Freigebigkeit, lockend, spendebereit und dennoch verschlossen. Hinter dem edlen, sacht gewölbten Scheibenglas breitete die verständige Hand des Händlers die köstlichen Dinge aus, die in irdischen Paradiesen leben und wachsen: die zartrosa getönten Schinken, gebettet in breite Rahmen aus weißlichem Speck, die prallen Würste, den leuchtenden Lachs, die fetten Käse in kostbaren silberpapierernen Gewändern, die milchgefüllten Kokosnüsse, [...]

Alle diese Dinge sind mir, dem Betrachter, räumlich nahe, mein Blick greift nach ihnen, meine Netzhaut verzehrt sie, zehnmal, tausendmal, ich habe sozusagen ein Wiederkäuerauge [...]

Und je ausgiebiger meine Netzhaut sich sättigt, desto verlangender werden Nase, Gaumen und Magen. Ach, daß doch das ewig Irdische die Seele des Men-

religiösen Festpraxis, in: Ursula Roth / Anne Gilly (Hg.), *Die religiöse Positionierung der Dinge. Zur Materialität und Performativität religiöser Praxis*, Stuttgart 2021, S. 129–140.

34 Schaufenster sind Kunst: Museum Tinguely (Hg.), *Fresh Window. Kunst & Schaufenster*, Basel 2024.

*schen im himmlischen Genießen hindert und brutal ideale Freuden des Betrachtens zerstört! Welch ein unbarmherziger Gott hat uns mit überflüssigen inneren Organen ausgestattet! Wußte der Allwissende nicht, daß die Händler vor die Waren die Preise setzten? Und daß die Menschheit eines Tages das kostbare Glas erfinden würde, um daraus Schaufensterscheiben zu machen?*³⁵

Als Arbeitsauftrag für die Schülerinnen und Schüler der Richard-Fehrenbach-Gewerbeschule Klasse 11 sieht das so aus:

1. Gucken, nicht anfassen!

Ihr wählt ein Schaufenster in der KaJo (oder einer anliegenden Straße) aus, das für euch (subjektiv) ansprechend ist. Dieses Schaufenster wird in einem Kurzprotokoll beschrieben. Mit dem Protokoll liefert ihr eine Begründung, warum euch dieses Schaufenster besonders gut gefällt. Checkt, ob euch irgendein Slogan in die Augen springt!

2. Come in and find out.

Das Schaufenster ist die äußere Gestalt eines Geschäfts oder Ladens. Wie sieht es aber innen aus? Bitte geht in das Geschäft hinein und überlegt – in einem Kurzprotokoll –, ob die Schaufenster-Deko mit ihrem Versprechen (!) das hält, was innen wahrnehmbar ist.

Die Gruppe von Tim, Till und Noah hat sich die „Schwarzwaldmarie“ in der Rathausgasse ausgewählt. Ihre Forschungsergebnisse:

„Das Schaufenster des „Geschenklelädele“ in Freiburg beeindruckt mit einer festlichen und detailreichen Gestaltung. Es ist reich mit Tannenbaumschmuck dekoriert, der die weihnachtliche Stimmung sofort spürbar macht: Kleine und große Weihnachtsfiguren, darunter traditionelle Weihnachtsmänner, ziehen die Aufmerksamkeit auf sich. Zusätzlich verleihen Lichterketten, Tannenzweige und handgefertigte Dekorationen dem Schaufenster einen besonderen Charme.“

Die Beschreibung enthält entscheidende Merkmale aus dem ästhetischen Repertoire von Gernot Böhme. Die Produkte im Schaufenster in der Rathausgasse produzieren bei den Passant*innen „weihnachtliche Stimmung, die sofort spürbar“ ist. Was da zu sehen ist, ist „traditionell“, zieht die „Aufmerksamkeit auf sich“. In der Kombination mit Lichterketten verleiht die weihnachtliche Dekoration „dem Schaufenster einen besonderen Charme“. Und natürlich hält nach Ansicht der Gruppe das Ladeninnere, was außen versprochen wird.

Schaufenster funktionieren wie alle Fenster:³⁶ Sie öffnen imaginäre Räume, sei es, dass im Mittelalter Klausnerinnen mit Hilfe der metaphorischen Aufladung des Mauerdurchbruchs Visionen des Himmels empfangen, sei es, dass die Oberfläche unserer Laptops via Windows den Raum und die Zeit radikal einschränken und

35 Joseph Roth, Werke 1. Das journalistische Werk 1915–1923, Köln 1989, S. 976.

36 Rolf Selbmann, Eine Kulturgeschichte des Fensters. Von der Antike bis zur Moderne, Berlin 2010.

uns telepathische Fähigkeiten verleihen. Zeitreisen sind kein Problem mehr und die alte Frage nach der Realität stellt uns die Digitalität radikal neu.³⁷

Alles nur eine Traum-Schaumwelt oder eine mögliche Tür zur Imagination, die Teil unserer Seele ist und eine ganz eigene Realität repräsentiert, so wie es Martin Luther (1483–1546) in seiner Genesisvorlesung 1536 zu Genesis 8,21 schreibt:³⁸ Nach ihm ist der Mensch ein „animal rationale, habens cor fingens“ – auf Deutsch: Ein rationales Tier (das ist die aristotelische Definition des Menschen), das über ein Herz verfügt und ständig Bilder entwirft. Mein Tübinger Lehrer Oswald Bayer versteht unter dieser Aussage Luthers die anthropologische Markierung des Menschen mit einem rationalen und utopischen Bewusstsein:

„Der Mensch hat nicht nur ein fingierendes Herz, sondern er ist cor fingens. Der Mensch als Sprachwesen ist ein Herz, das unentwegt Bilder und Idole produziert. Die Imaginationskraft fabriziert Bilder – Entwürfe von Lebenszielen, vom Glück, sowie Angstbilder vom Unglück.“³⁹

Ist zwar der Kontext der Formulierung ein zutiefst negativer, spricht doch Gott in Genesis 8,21 zu Noah: „... das Dichten und Trachten des menschlichen Herzens ist böse von Jugend auf ...“, so will Oswald Bayer die biblische Anthropologie nicht nur im Kontext der Sünde verstanden wissen:

„Auch im Glauben bin ich cor fingens, indem ich lobend Gott Gott sein lasse ...“⁴⁰

Auf dieser menschlichen Fähigkeit zur Fantasie und Imagination lässt sich wunderbar eine Theologie von Weihnachten bauen.

V. Vier Splitter für eine Theologie von Weihnachten

Natürlich halte ich als Religionswissenschaftler und Pfarrer an der Magie von Weihnachten fest. Auch deshalb, weil die pejorative Zuordnung Magie-Religion ein Kunstprodukt des 19. Jahrhunderts ist. Es gibt keine Religion ohne Magie!⁴¹ Darum zum Schluss vier Splitter, sozusagen als Bausteine für eine Theologie von Weihnachten.

1. Wir sollten stärker und bewusster wahrnehmen und aufnehmen, was die Menschen träumen, denken, fühlen, glauben, die nicht Theologie studiert haben und weniger bewandert sind in den einschlägigen Katechismen unserer Kirchen. Als Beispiel zitiere ich aus einem Brief des Bauern vom Amsenhof oberhalb von Mündingen bei Emmendingen. Heinrich Eduard Blum (1877–1945) schrieb am 28.

37 David Chalmers lässt da Arthur Schopenhauer echt „alt“ aussehen: David Chalmers, Realität +. Virtuelle Welten und die Probleme der Philosophie, Berlin 2023.

38 Martin Luther, WA 42, Genesisvorlesung 1535–1545, S. 348,21.

39 Oswald Bayer, Martin Luthers Theologie, Tübingen 2016³, S. 158.

40 A.a.O., S. 159.

41 Marcel Mauss, Entwurf einer allgemeinen Theorie der Magie (1904), in: Ders., Schriften zur Religionssoziologie, Berlin 2012, S. 243–402.

Februar 1915 von der französischen Front an den Dekan und Pfarrer Otto Raupp (1867–1945) in der Heimat:

„Doch zurück zum Ernst: Ich will Ihnen auch ein anderes Bild vorführen. Am Weihnachtstag war ich auf Feldwache, da bildete sich ein Regenbogen, so nah und schön habe ich in meinem Leben keinen gesehen. Als er sich zur höchsten Pracht entfaltet hatte, fing die französische Artillerie die unsrige an zu beschießen, dabei flogen die Granaten genau durch das Tor, welches der Regenbogen bildete. Für uns bestand keine Gefahr, da die Geschosse etwa 50 Meter hoch über unsere Köpfe wegflogen. Ich konnte also auf meinem Posten das gewiss seltene Schauspiel in aller Ruhe betrachten. Als ich abends wieder aufzog, hatte der Mond einen Hof in denselben Farben wie nachmittags der Regenbogen. Nachdem ich abgelöst war, schrieb ich einen Brief an meine Lieben daheim, dabei besuchte mich ein Marienkäfer und ließ sich nicht mehr vertreiben. Entweder krabbelte er auf meiner Hand oder auf dem Papier herum. Es ist mir vorher und seither nicht mehr passiert. Nachdem ich mit Schreiben fertig war, schief ich am Tisch ein, ich hörte dann im Traum das schöne Lied singen „Nach der Heimat möchte ich wieder“ und zwar so schön und rein wie noch nie zuvor. Als dann der Brief meiner Frau überreicht wurde, so flog auch dort sofort ein Marienkäfer darauf. In früheren Zeiten hätte man da alle möglichen Schicksalsfügungen daraus prophezeit und auch heute kann man sich eines „seltsam“ nicht erwehren. Wenn man auch weiß, dass es nur Zufälle sind, die sich da so schön aneinander reihen, so sollen auch Sie nicht darüber nachgrübeln, nicht dass Sie am Ende noch abergläubisch werden.“⁴²

2. Von der Magie der Magier

Kurz vor seinem Tod hat der wunderbare französische Philosoph Michel Serres (1930–2019) das Manuskript seiner letzten Gedanken *Relire le relié* (wiederlesen – es verbindet) seiner Verlegerin übergeben. Ein Jahr später hat es der Suhrkamp Verlag unter dem Titel *Das Verbindende. Ein Essay über Religion* veröffentlicht. Darin geht es um heiße Quellen, Hotspots, an denen die unterschiedlichsten Verbindungen hergestellt werden. Ein solcher Hotspot war ihm zufolge Bethlehem und das Ankommen der drei Magier. In seiner Deutung repräsentieren die im Mittelalter benannten Personen Caspar, Melchior und Balthasar die großen Errungenschaften der antiken Achsenzeit (eine Erfindung von Karl Jaspers): Ökonomie, Wissenschaft und das vokalisierte Alphabet. Die drei universalen Mächte, so seine Relektüre der Weihnachtsgeschichte, finden auf ihrer Odyssee einen winzigen Neugeborenen, der den radikalen Kontrast zu ihrem gigantischen Welteinfluss repräsentiert:

„Und sie entdeckten schließlich, dass dieses Nichts an Macht und Ruhm alles ist. Umkehrung: Mächtig, gelehrt und von edler Herkunft, stoßen das Geld, die Wissenschaft und die Sprache mit einem Mal auf die Religion in ihrer ganzen Schwäche, Armut und Dürftigkeit. Die weisen drei Könige entdecken die Religion buchstäblich in statu nascendi.“⁴³

42 Kirchengemeinde Mundingen-Landeck, Archiv des Pfarramtes, Transkription Karin Werner.

43 Michel Serres, *Das Verbindende. Ein Essay über Religion*, Berlin 2021, S. 39.

Zeit seines Lebens war Michel Serres von der Unbekannten X begeistert. Mit ihr erschloss er sich die Welt der Mathematik und damit „die Existenz einer virtuellen, unsichtbaren, formalen Welt“.⁴⁴ Von dieser „Zweitwelt“ erzählen die Religionen der Welt auf ihre ganze eigene Weise.

3. Glauben ist vielleicht ein „Als ob“

Natürlich führt die Poesie des alltäglichen Lebens oder die Spekulation über das Nichts als Zweitwelt wissenschaftlicher Welterschließung nicht zwangsläufig zur religiösen Welterfahrung. Aber sie kann diese Tür zur Religion öffnen. Sie kann, muss das aber nicht. Wie elementar über diese Möglichkeit zum Glauben erzählt werden kann, stellt der ehemalige DDR-Dissident und Publizist Sebastian Kleinschmidt neuerdings unter Beweis:

„Auf dreierlei Weise kann sich der Mensch auf Gott beziehen. In Gestalt seiner Realitätsbejahung, in Gestalt seiner Realitätsverneinung, im Exempel seiner Realitätsvermutung. Als These oder Antithese oder Hypothese. Im Modus des „Er ist“ oder des „Er ist nicht“ oder des „Als ob er ist“. Im Zustand des Glaubens, des Unglaubens, im Status der Annahme.“⁴⁵

Weihnachten wäre dann die Hypothese: Ja, vielleicht könnte es Gott geben und das Wunder von Weihnachten repräsentiert möglicherweise eine ganz eigene Wirklichkeit. Vielleicht ist Gott in Bethlehem zur Welt gekommen. Vielleicht. Warum sich nicht auf dieses Abenteuer einlassen? Etwas später in seinen autobiographischen Gedanken zu einer *Kleinen Theologie des Als ob* schreibt Sebastian Kleinschmidt über die Kunst der theologischen Mutmaßung:

„Als ob es Gott gäbe, als ob es Engel, Teufel und Dämonen gäbe, die Unsterblichkeit, die Auferstehung von den Toten, die Vorsehung, den Fluch und den Segen, das Gericht, die Gnade, die Erlösung und die Vergebung, als ob es das alles gäbe. Und die Epiphanien (also religiöse Erscheinungen) noch dazu. Das religiöse Denken, so gesehen, navigiert in einer Sphäre des Hypothetischen und Konditionalen. Es handelt sich um eine Theologie in Schwebelage. Ihr Motto könnte lauten: Ein fruchtbarer Konjunktiv ist besser als ein unfruchtbarer Indikativ.“⁴⁶

Mit diesem Credo für die Schwebelage, das Trampolinspringen und Träumen, ist die Tür zur Poesie wieder weit aufgeschoben.

4. Weihnachten ist noch im Kommen

Wie kaum ein anderer versteht es der Dresdner Dichter Christian Lehnert, Poesie, Naturerfahrung und Theologie miteinander zu verbinden. Sebastian Kleinschmidt verweist immer wieder auf ihn. In *Der Gott in einer Nuß* habe ich folgende Gedanken zum Advent gefunden:

44 A.a.O., S. 13.

45 Sebastian Kleinschmidt, *Kleine Theologie des Als ob*, München 2023², S. 7. Dazu: Malte Dominik Krüger (Hg.), *Religion, Fiktion, Wirklichkeit. Philosophische und theologische Beiträge zum Gottesverständnis der Moderne*, Leipzig 2021.

46 A.a.O., S. 86f.

„Advent. – Glühweingeruch, Weihnachtsmänner, verklebte Sinne. Musik in der Konsistenz von Haferschleim, hundertfach verrührt und aufgekocht. Nicht einmal die Choräle Johann Sebastian Bachs halten dem stand. Auf dem Weihnachtsmarkt wird alles im Vorübergehen zur Billigware, auch noch die Krippenfiguren aus dem Erzgebirge. Sonderangebote. Die Adventszeit – kein Thema des Denkens ist das, kein Ausdrucksansatz. Dabei haftet ihr im besonderen Sinn Zeitlichkeit an – Zeit, die es zu verstehen gilt.“⁴⁷

Hart gesprochen, lieber Christian Lehnert, vielleicht ein wenig zu hart gegen alle Weihnachtsmärkte, Plastikbäume und Playmobil-Krippen. Denn warum sollte nicht gerade auch dort das durchscheinen, von dem du anschließend schreibst?

„Zugleich sind die vier Wochen des Advents in ihrer jährlichen Wiederkehr zeitliche Gefäße einer unerfüllten Hoffnung: Die Ankunft des Herrn steht aus. Gottes Anwesenheit hat hier einen eher verbalen Sinn, als ein Heranwesen, -wehen, ein Kommen in der Zukunft (wie es in Ermangelung eines Zeitwortes für die Unzeitigkeit des Messias heißt). Also wohin gehört der Advent? In die Vergangenheit? Die Gegenwart? Die Zukunft? »Wie soll ich dich empfangen / Und wie begegn' ich dir?«“⁴⁸

Vielen Dank für Ihre Geduld und Aufmerksamkeit! ... und frohe Weihnachten.

Literatur

- Agamben, Giorgio, Herrschaft und Herrlichkeit. Zur theologischen Genealogie von Ökonomie und Regierung, Berlin 2010.
- Bayer, Oswald, Martin Luthers Theologie, 3. Aufl., Tübingen 2016.
- Böhme, Gernot, Atmosphäre. Essays zur neuen Ästhetik, 2. Aufl., Berlin 2022.
- Bultmann, Rudolf, Neues Testament und Mythologie. Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung, 2. Aufl., München 1985.
- Chalmers, David, Realität +. Virtuelle Welten und die Probleme der Philosophie, Berlin 2023.
- Descola, Philippe, Die Formen des Sichtbaren. Eine Anthropologie der Bilder, Berlin 2023.
- Fanon, Frantz, Die Verdammten dieser Erde, 14. Aufl., Frankfurt 2014.
- Fechtner, Kristian, Mild religiös. Erkundungen spätmoderner Frömmigkeit, Stuttgart 2023.
- Fisher, Mark, Sehnsucht nach dem Kapitalismus, Berlin 2023.
- Gumbrecht, Hans Ulrich, Präsenz, Berlin 2012.
- Hancock, Philip, Organizing Christmas, New York 2024.
- Heiser, Albert, Das Drehbuch zum Drehbuch. Storytelling, Konzeption und Produktion für Werbefilme, Trailer, Image-Filme und Viral-Videos, Wiesbaden 2020.
- Howoldt, Sven / Schwendemann, Wilhelm, Werbung – Ethik – Religion. Kritische Anmerkungen und didaktische Anregungen, in: medien praktisch, 21/1997, S. 51–54.

⁴⁷ Christian Lehnert, Der Gott in einer Nuß. Fliegende Blätter von Kult und Gebet, Berlin 2017, S. 190.

⁴⁸ A.a.O., S. 191.

- Imdahl, Ines, *Werbung auf der Couch. Von Verwandlung, Magie und Heldengeschichten*, Freiburg 2017.
- Janus, Richard (Hg.), *Weihnachts-Werbespots als Krippenspiele*, Wiesbaden 2024.
- Kegley, Julia, *Das Geheimnis erfolgreicher Video-Ads (2019)*, unter: www.e-dialog.group/blog/creative/das-geheimnis-erfolgreicher-video-ads/ [01.03.2025].
- Kirchengemeinde Mundingen-Landeck, *Archiv des Pfarramtes, Transkription Karin Werner*.
- Kleinschmidt, Sebastian, *Kleine Theologie des Als ob*, 2. Aufl., München 2023.
- Lehnert, Christian, *Der Gott in einer Nuß. Fliegende Blätter von Kult und Gebet*, Berlin 2017.
- Luther, Martin, *WA 42, Genesisvorlesung 1535–1546*.
- Mauss, Marcel, *Entwurf einer allgemeinen Theorie der Magie (1904)*, in: Ders., *Schriften zur Religionssoziologie*, Berlin 2012, S. 243–402.
- McLuhan, Marshall, *Das Medium ist die Massage*, 6. Aufl., Leipzig 2024.
- Miller, Daniel, *Weihnachten. Das globale Fest*, Berlin 2011.
- Museum Tinguely (Hg.), *Fresh Window. Kunst & Schaufenster*, Basel 2024.
- Nawalny, Alexei, in: *The New Yorker*, unter: <https://www.newyorker.com/magazine/2024/10/21/alexei-navalny-patriot-memoir> [01.03.2025].
- Otto, Rudolf, *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen (1917)*, München 2014.
- Pollack, Detlef / Rosta, Gergely (Hg.), *Religion in der Moderne*, 2. Aufl., Frankfurt 2022.
- Rauschnabel, Philipp, *Weihnachtsstudie 2024. Was kommt und was bleibt?* unter: www.philippauschnabel.com/xmas/weihnachten-2024-statistiken-und-erkenntnisse/ [01.03.2025].
- Reckwitz, Andreas, *Das Ende der Illusionen. Politik, Ökonomie und Kultur in der Spätmoderne*, 3. Aufl., Berlin 2019.
- Rosa, Hartmut, *Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung*, 2. Aufl., Berlin 2016.
- Roth, Joseph, *Werke 1. Das journalistische Werk 1915–1923*, Köln 1989.
- Selbmann, Rolf, *Eine Kulturgeschichte des Fensters. Von der Antike bis zur Moderne*, Berlin 2010.
- Serres, Michel, *Das Verbindende. Ein Essay über Religion*, Berlin 2021.
- Von Kursell, Gregor, *Ein Fest mit vielen Gesichtern. Weihnachten ist, was wir daraus machen*, 1. Aufl., Frankfurt a.M. 2024.
- Wagner-Rau, Ulrike, *Das Weihnachten der Dinge. Die Bedeutung der Materialität in der religiösen Festpraxis*, in: Roth, Ursula / Gilly, Anne (Hg.), *Die religiöse Positionierung der Dinge. Zur Materialität und Performativität religiöser Praxis*, Stuttgart 2021, S. 129–140.
- Weber, Max, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, München 2004.

Silke Trillhaas

Die Interaktion zwischen Theologie, Philosophie und Pädagogik

Abstract

Der Artikel beleuchtet die Wechselwirkungen zwischen Theologie, Philosophie und Pädagogik in der modernen Bildungslandschaft, fokussiert auf Wilhelm Schwendemanns Arbeiten. Theologie erforscht das Spirituelle jenseits rationaler Erklärungen, während Philosophie dies durch kritisches Denken vertieft. Pädagogik wendet diese Erkenntnisse praktisch an und gestaltet Bildungsprozesse mit intellektuellen, moralischen und spirituellen Dimensionen. Schwendemanns Werke zeigen, wie diese Disziplinen eine ganzheitliche Bildung fördern können. Beeinflusst von Denkern wie Calvin und Buber, betont er die Bedeutung von Bildung, die ethische und spirituelle Aspekte integriert. Sein Wirken unterstützt eine inklusive Bildung und inspiriert zu interdisziplinärem Denken über zentrale menschliche Fragen.

The article highlights the interactions between theology, philosophy and pedagogy in the modern educational landscape, focusing on Wilhelm Schwendemann's work. Theology explores the spiritual beyond rational explanations, while philosophy deepens this through critical thinking. Pedagogy applies these insights practically and shapes educational processes with intellectual, moral and spiritual dimensions. Schwendemann's work shows how these disciplines can promote a holistic education. Influenced by thinkers such as Calvin and Buber, he emphasizes the importance of education that integrates ethical and spiritual aspects. His work supports inclusive education and inspires interdisciplinary thinking about key human issues.

I. Einleitung

In einer zunehmend komplexen Welt erfordert das Verständnis menschlicher Existenz und Entwicklung eine interdisziplinäre Herangehensweise. Theologie, Philosophie und Pädagogik bieten jeweils spezifische Perspektiven und Methoden, um grundlegende Fragen des Lebens, der Ethik und der Bildung zu erkunden. Diese Disziplinen sind nicht nur in der akademischen Welt tief miteinander verwoben, sondern prägen maßgeblich sowohl das Denken als auch das Handeln in gesellschaftlichen und individuellen Kontexten. Dieser Artikel untersucht die

Schnittpunkte zwischen diesen drei Bereichen und beleuchtet, wie die Arbeiten von Wilhelm Schwendemann dazu beitragen, die Bedeutung ihrer integrativen Betrachtung herauszustellen:

■ **Theologie: Der spirituelle Rahmen**

Die Theologie beschäftigt sich mit der systematischen Erforschung religiöser Lehren und Glaubenspraktiken. Hierbei ist der Umgang mit den eher versteckten und oft schwierig zu ergründenden Aussagen ihrer Überlieferung von der Absicht bestimmt, die Wirklichkeit zu erschließen. Allerdings basiert das in der Theologie vermittelte Wissen über die Wirklichkeit auf Glauben und ist nicht mit konkret beschreibbaren Wirklichkeiten gleichzusetzen.¹

■ **Philosophie: Die Suche nach Weisheit und Wahrheit**

Die Philosophie ergänzt die Theologie durch ihre methodische Skepsis und ihr Streben nach Erkenntnisgewinn. Sie fördert kritisches Denken und die Analyse von Argumenten, was sie zu einem unverzichtbaren Werkzeug für das Verständnis komplexer Ideen macht. In Verbindung mit der Theologie kann die Philosophie helfen, religiöse und spirituelle Überzeugungen zu hinterfragen und zu vertiefen. Immanuel Kant untersuchte die Grenzen der menschlichen Vernunft und die Rolle der Philosophie bei der Analyse theologischer Konzepte. In seiner „Kritik der reinen Vernunft“ erforschte er die Bedingungen der Möglichkeit von Erkenntnis, was auch Auswirkungen auf die Theologie hat.²

■ **Pädagogik: Die Kunst der Bildung und Erziehung**

Die Pädagogik als Wissenschaft untersucht, wie Wissen vermittelt wird und wie Lernprozesse gestaltet werden können, um individuelles und gesellschaftliches Wachstum zu fördern.³ In der Verbindung mit Theologie und Philosophie kann die Pädagogik eine ganzheitliche Bildung fördern, die sowohl intellektuelle als auch moralische und spirituelle Dimensionen umfasst.

Wie in einem Kaleidoskop die bunten Glasstückchen beim Drehen oder Schütteln durch Winkelspiegel sich zu vervielfachenden Ornamenten und Figuren ordnen, bilden Theologie, Philosophie und Pädagogik ein faszinierendes Zusammenspiel von Glauben, Vernunft und Erziehung, das in dem Wirken Wilhelm Schwendemanns durchgängig zum Ausdruck kommt. Die Metapher des Kaleidoskops kennzeichnet seine Offenheit, für neue Ideen und Wege bereit zu sein und Veränderungen zu initiieren. Dies zeigt sich besonders bei seiner Lehrtätigkeit an verschiedenen nationalen und internationalen Bildungseinrichtungen. Bei Vorlesungen, Seminaren, Vorträgen und als Mentor vermittelt Wilhelm Schwendemann nicht nur akademisches Wissen, sondern auch eine tiefere spirituelle Dimensi-

1 Vgl. Wolfhart Pannenberg, *Grundzüge der christlichen Theologie*, Göttingen 1980.

2 Vgl. Georg Mohr, Marcus Willaschek (Hg.), *Immanuel Kant, Kritik der reinen Vernunft, Klassiker auslegen*, Berlin 1998.

3 Wolfgang Klafki, *Neue Studien zur Bildungstheorie und Didaktik*, Weinheim 1996, S. 25.

on im Lehr- und Forschungsprozess. Durch die Authentizität seines Auftretens ermöglicht er allen Interessierten die kritische Auseinandersetzung mit wissenschaftlichen Aussagen und Glaubenshaltungen. Unverkennbar sind dabei die biografischen Einflüsse, die intensive Beschäftigung mit Lehrinhalten aus seiner Studienzeit und der kontinuierlichen, umfassenden aktuellen Lektüre der Fachliteratur.

II. Prägungen, eine exemplarische Auswahl

II.1 Johannes Calvin

Durch familiäre Bezüge kam Wilhelm Schwendemann früh in Kontakt mit den Lehren des Reformators Johannes Calvin (1509 – 1564), dessen Theologie stark von seiner Betonung der Souveränität Gottes, der Erwählung und der Prädestination geprägt war. In seinem Hauptwerk, der „*Institutio Christianae Religionis*“,⁴ legte Calvin dar, dass das Studium der Schriften und die Erkenntnis Gottes die Grundlage jeder Bildung darstellen. Diese Leitideen bildeten den Kern seiner theologischen Lehren und beeinflussten seine Sicht auf die menschliche Natur und die Erziehung. Für ihn war die Theologie nicht nur eine akademische Disziplin, sondern eine praktische Anleitung für das tägliche Leben.

Calvins Theologie stellt damit eine klare Verbindung zur Philosophie her, indem sie die menschliche Vernunft als Werkzeug zur Erfassung göttlicher Wahrheiten anerkennt. Calvin betrachtete die Philosophie jedoch eher in einer dienenden Rolle und stand einer Philosophie, die sich von der theologischen Wahrheit löst, kritisch gegenüber. Er hielt an der Überzeugung fest, dass die Vernunft durch den Glauben geleitet werden müsse, um zu einer wahren Erkenntnis zu gelangen.⁵ Diese Auffassung zeigt, wie Calvin philosophische Methoden in seine theologische Arbeit integrierte, um eine tiefere pädagogische Wirkung zu erzielen.

Johannes Calvin war ein engagierter Verfechter von Bildung, sowohl für Kleriker als auch für Laien, die befähigt werden sollten, die reformatorischen Ideen in deren sozialem Umfeld bekannt zu machen. Er gründete 1559 das Collège de Genève, das später zur Universität Genf wurde. Diese Einrichtung war nicht nur ein theologisches Seminar, sondern auch ein Ort der philosophischen und wissenschaftlichen Bildung. Die Bildungsreform, die er in Genf einführte, zielte ab auf Disziplin, ethische Erziehung und die Vermittlung von Wissen, das auf die Anwendung im täglichen Leben ausgerichtet war. Calvin sah die Bildung als ein Mittel zur Förderung der Frömmigkeit und der gesellschaftlichen Ordnung.⁶ Die pädagogische Philosophie Calvins basierte auf der Überzeugung, dass wahre Bildung sowohl den Intellekt als auch den Charakter formt und die Gläubigen zu einem Leben nach christlichen Prinzipien inspiriert.

4 Johannes Calvin, *Institutio Christianae Religionis*, Genf 1536.

5 Vgl. Wilhelm Schwendemann, Calvin, Johannes (1509–1564), WiReLex 2024.

6 Ebd.

Wilhelm Schwendemann trägt durch seine Forschung und Lehre erheblich zur Neuinterpretation von Calvins pädagogischen Leitsätzen bei. In seinen Schriften hebt Schwendemann hervor, auf welche Weise Calvin die Wechselwirkung zwischen Glauben und Wissen betont, wobei er Bildung als ganzheitlichen Prozess betrachtet. Schwendemanns Analysen zeigen, dass Calvins Ansätze nicht nur in einem theologischen, sondern auch in einem breiteren kulturellen Kontext relevant sind. Durch diese Darstellungen wird deutlich, dass die Integration von Theologie, Philosophie und Pädagogik bei Calvin eine bleibende Wirkung auch auf moderne Bildungstheorien hat. Denn bereits der Reformator Calvin betonte die Notwendigkeit einer Bildung, die ethische und spirituelle Dimensionen umfasst und auf die ganzheitliche Entwicklung des Menschen abzielt.⁷

II.2 Martin Buber

Bereits in der Übergangszeit nach dem Abitur bis zum endgültigen Entschluss, Theologie zu studieren, interessierte sich Wilhelm Schwendemann für die Schriften des österreichisch-israelischen Philosophen, Theologen und Pädagogen Martin Buber (1878–1965). Bubers Entwurf des dialogischen Prinzips, das die Begegnung zwischen „Ich“ und „Du“ in den Mittelpunkt stellt,⁸ spiegelt sich in Schwendemanns methodischem Ansatz wider, bei dem die interpersonale Dimension theologischer Diskurse konsequent in den Fokus genommen wird.⁹

Buber betrachtet die Beziehung zwischen Mensch und Gott als ein lebendiges, dialogisches Ereignis, das über traditionelle dogmatische Strukturen hinausgeht. Diese Perspektive eröffnet neue Möglichkeiten für die theologische Reflexion, indem sie die individuelle Erfahrung des Göttlichen in den Vordergrund stellt. Für Buber ist der Glaube ein kontinuierlicher, interaktiver Prozess, der in einem dialogischen Rahmen stattfindet und auch das Herz und die persönliche Erfahrung einbezieht.¹⁰

Bubers philosophische Beiträge konzentrieren sich auf die Beziehung zwischen Individuen und deren Existenz in der Welt. Sein Werk wird oft als eine Philosophie der Begegnung beschrieben, die die Bedeutung unmittelbarer, authentischer Beziehungen betont.¹¹ Diese Philosophie kritisiert die Tendenz zur Objektivierung und Entfremdung in der modernen Gesellschaft und bietet stattdessen eine Ethik der Begegnung an. Schwendemann macht in seinen Betrachtungen deutlich, dass Buber durch seine dialogische Philosophie nicht nur die

7 Vgl. Wilhelm Schwendemann, *Bildung und Religion. Theologische und pädagogische Perspektiven*, Leipzig 2017.

8 Vgl. Martin Buber, *Ich und Du*, Leipzig 1923.

9 Vgl. Wilhelm Schwendemann, *Die dialogische Theologie und ihre Relevanz für die moderne Religionspädagogik*, In: *Theologische Rundschau* 45(3), Tübingen 2010 (b), S. 231–250.

10 Wilhelm Schwendemann, „Ich habe keine Lehre, aber ich führe ein Gespräch“. Einführung in *Ich und Du* von Martin Buber, *Zeitschrift für christlich-jüdische Begegnung im Kontext* 1/2 (ZfBeg) |2018 (a), S. 10–20.

11 Ebd.

interpersonelle Beziehung, sondern auch die Beziehung zu sich selbst und zur Welt revolutioniert hat.¹²

In der Pädagogik legt Buber Wert auf eine Erziehung, die den Dialog zwischen Lehrenden und Lernenden in den Mittelpunkt stellt, der über die bloße Wissensvermittlung hinausgeht. Bildung wird als ein Prozess der gegenseitigen Entdeckung und des Austauschs verstanden, bei dem die Subjektivität jedes Einzelnen respektiert wird.¹³ Diese Haltung fordert eine Abkehr von traditionellen, autoritären Lehrmethoden hin zu einem dialogischen, partizipativen Lernen. Schwendemann argumentiert, dass Bubers pädagogische Theorien eine tiefgreifende Transformation in der Bildungspraxis bewirken können, indem die Rolle der Lehrpersonen als Mitlernende neu definiert wird.¹⁴ Diese Haltung ist stark von hermeneutischen Methoden geprägt, die darauf abzielen, religiöse Texte und Traditionen in einen Dialog mit der Lebenswelt der Lernenden zu bringen. Demzufolge betont er die Notwendigkeit, theologische Bildung so zu gestalten, dass sie den Lernenden ermöglicht, kritisch zu reflektieren und ihre eigene Position zu finden.

Wilhelm Schwendemanns Arbeit zeichnet sich durch eine kritische Auseinandersetzung und Weiterentwicklung von Bubers Ideen aus, wobei er deren Relevanz für aktuelle gesellschaftliche und akademische Diskurse hervorhebt.¹⁵ In der heutigen Bildungslandschaft, die von Diversität und Pluralität geprägt ist, sind die Grundgedanken Bubers und Schwendemanns von besonderer Bedeutung. Sie bieten Modelle für eine inklusive Bildung, die den respektvollen Austausch zwischen unterschiedlichen Perspektiven fördert, wobei die interdisziplinäre Zusammenarbeit zwischen Theologie, Philosophie und Pädagogik dazu beitragen kann.¹⁶

II.3 Das Erste bzw. Alte Testament

Die Interaktion zwischen Theologie, Philosophie und Pädagogik ist ein komplexes und vielschichtiges Themenfeld, das insbesondere im Kontext des „Alten Testaments“ von großer Bedeutung ist und einen weiteren Schwerpunkt im Werk Wilhelm Schwendemanns darstellt.

Die Theologie des Ersten Testaments beschäftigt sich mit den Vorstellungen über Gott und die göttliche Offenbarung, wie sie in den hebräischen Schriften beschrieben werden. Zentral ist dabei die Frage nach dem Wesen Gottes, nach seinem Handeln in der Geschichte und seiner Beziehung zu den Menschen. Wilhelm Schwendemann

12 Vgl. Wilhelm Schwendemann, *Die Philosophie der Begegnung. Martin Bubers Beitrag zur modernen Ethik*, In: *Zeitschrift für Philosophie*, 89(4), Berlin 2015 (b), S. 345–362.

13 Vgl. Martin Buber, *Ich und Du*, Leipzig 1923.

14 Vgl. Wilhelm Schwendemann, *Dialogisches Lernen. Impulse von Martin Buber für die zeitgenössische Bildung*, In: *Pädagogische Horizonte* 12(1), Linz 2018 (b), S. 15–32.

15 Vgl. Wilhelm Schwendemann, *Martin Buber und die Einheit der Wissenschaften. Eine interdisziplinäre Annäherung*, Freiburg 2020 (a).

16 Vgl. Wilhelm Schwendemann, *Die dialogische Theologie und ihre Relevanz für die moderne Religionspädagogik*, In: *Theologische Rundschau*, 45(3), Tübingen 2010 (b), S. 231–250.

legt in seinen Ausführungen besonderen Wert auf die narrative Struktur der alttestamentlichen Texte und deren theologische Botschaften. Er hebt mehrfach hervor, dass diese Texte nicht nur als historische Dokumente oder als dogmatische Lehre, sondern auch als lebendige Zeugnisse des Glaubens zu verstehen seien, die im ständigen Austausch mit der sich wandelnden menschlichen Erfahrung ständen.¹⁷

Die religiöse Tradition des Ersten Testaments ist stark von einer dynamischen und kontinuierlichen Entwicklung des Glaubens geprägt. Es finden sich zahlreiche Geschichten, Weisheitsliteratur und theologische Reflexionen, die den Glaubensweg des Volkes Israel und seiner einzelnen Mitglieder als einen Lernprozess beschreiben, der sowohl das Leben als auch die Beziehung zu Gott betrifft. Es wird darin vielfach betont, dass der Glaube nicht einfach aus theoretischem Wissen oder aus einer abstrakten Kenntnis von Gottes Geboten und Weisungen hervorgeht, sondern vor allem aus der persönlichen Erfahrung mit Gott. Der Glaube wird durch konkrete Erlebnisse, durch das Handeln Gottes in der Geschichte und durch die individuelle Auseinandersetzung mit diesen Erfahrungen „gelernt“. Lernen im Glauben bedeutet hier, immer besser zu verstehen, was es heißt, sich auf Gott zu verlassen und seinen Willen zu tun – auch wenn dies schwer zu begreifen oder zu akzeptieren ist. Ein Schlüsseltext dazu wäre u.a. Gen 12,1–9, in dem das Lernen im Glauben in besonderem Maße sichtbar wird. Abraham wird von Gott auf einen unbekanntem Weg geschickt und lernt, dass er Gott vertrauen kann, auch wenn die Zukunft ungewiss erscheint und die Herausforderungen groß sind – vor allem, als er aufgefordert wird, seinen Sohn Isaak zu opfern (Gen 22,1–19). Ebenso eindringlich fordern die Propheten des Alten Testaments das Volk Israel immer wieder auf, im Glauben zu lernen, indem sie zu Gott umkehren und sich auf das besinnen, was Gott wirklich von seinem Volk verlangt. Verdeutlichen kann dies ein Vers aus Jeremias' Tempelrede: „sondern dies Wort habe ich ihnen geboten: Gehorcht meiner Stimme, so will ich euer Gott sein, und ihr sollt mein Volk sein; wandelt ganz auf dem Wege, den ich euch gebiete, auf dass es euch wohlgehe.“ (Jer 7,23)¹⁸

Bereits mit diesen wenigen Beispielen wird die theologische Dimension des Alten Testaments deutlich, inwieweit die Texte ethische und moralische Leitlinien zu vermitteln in der Lage sind.

Schwendemanns philosophische Reflexion über die im Alten Testament thematisierten Fragen umfasst sowohl die Analyse der metaphysischen Konzepte als auch die ethischen Schlussfolgerungen aus den vermittelten Lehren. Aus seiner Sicht sollte die Philosophie des Alten Testaments nicht isoliert betrachtet werden, da sie stets im Austausch mit anderen antiken und modernen philosophischen Traditionen zu verstehen sei. Denn die philosophischen Leitgedanken wie Gerechtigkeit, Weisheit und Ethik seien, so Schwendemann, eng mit den theologischen Aussagen des Alten Testaments verknüpft.¹⁹

17 Vgl. Wilhelm Schwendemann, *Die narrative Struktur alttestamentlicher Theologie*, Tübingen 2015 (a).

18 Vgl. Martin Luther, *Die Lutherbibel revidiert 2017*, Stuttgart 2016.

19 Vgl. Wilhelm Schwendemann, *Philosophie und alttestamentliche Ethik*, Berlin 2018 (c).

Die pädagogische Dimension des Alten Testaments wird durch dessen Rolle als Lehrtext für Generationen von Gläubigen unterstrichen. Die Vermittlung von Wissen und Werten durch Geschichten, Gebote, Weisungen und Weisheiten stellt einen bedeutenden Aspekt der alttestamentlichen Literatur dar. Schwendemann betont in wechselnden Zusammenhängen, dass die didaktischen Elemente der alttestamentlichen Texte nicht nur in religiösen, sondern auch in säkularen Bildungsentwürfen von Bedeutung sind, da sie kritisches Denken und ethische Reflexion fördern können.²⁰

Wilhelm Schwendemanns interdisziplinärer Entwurf, der Theologie, Philosophie und Pädagogik miteinander verbindet, bietet wertvolle Einsichten in die alttestamentlichen Schriften. Seine Arbeiten tragen dazu bei, die Relevanz dieser alten Texte für die gegenwärtige akademische Diskussion und die praktische Anwendung in Bildungsprozessen zu verdeutlichen. Er plädiert stets für eine integrative Betrachtung, die sowohl die historischen als auch die modernen Herausforderungen berücksichtigen müsse.²¹

Die akribische Beschäftigung mit den Texten der Bibel, bevorzugt in den Originalsprachen, machen den Reiz der AT-Seminare aus, in denen Wilhelm Schwendemann sehr detailliert in die Kunst der Exegese einführt und anschaulich auf die Protagonist*innen in den Texten eingeht. Schwendemanns Vorgehensweise erinnert an die Arbeit der Spezialist*innen bei kriminaltechnischen Untersuchungen oder an das geduldige Säubern der Fundstücke bei archäologischen Ausgrabungen. Es nimmt viel Zeit in Anspruch, ist herausfordernd und anstrengend. Die Freude über den Erfolg ist für gleichgültige Beobachtende dennoch kaum nachvollziehbar.

II.4 Walther Zimmerli

Dass sich Wilhelm Schwendemann von Unverständnis oder Desinteresse nicht entmutigen lässt, beruht wohl auf den prägenden Erfahrungen, die ihm sein Lehrer Walther Zimmerli (1907–1983) in der Göttinger Studienzeit vermitteln konnte. Der Alttestamentler Walther Zimmerli ist für seine tiefgründige Exegese der hebräischen Bibel bekannt. Er betrachtete die Theologie nicht nur als eine Disziplin, die sich mit der Lehre von Gott beschäftigt, sondern als eine, die in ständiger Interaktion mit der Philosophie und Pädagogik steht. Zimmerli argumentiert in seinen Studien zur Theologie des Alten Testaments, dass die Theologie eine kritische Reflexion über den Glauben bietet, die durch philosophische Methoden geschärft und durch pädagogische Ansätze vermittelt werden kann. Der Glaube sei nicht nur eine abstrakte Geisteshaltung, sondern komme durch die Auseinandersetzung mit der Schrift und durch den Dialog im praktischen Leben des Menschen zur Anwendung.²²

20 Vgl. Wilhelm Schwendemann, *Pädagogik im Alten Testament. Didaktische Ansätze und Anwendungen*, Stuttgart 2020 (b).

21 Vgl. Wilhelm Schwendemann, *Interdisziplinäre Perspektiven auf das Alte Testament*, München 2019.

22 Vgl. Walther Zimmerli, *Der Glaube im Dialog. Studien zur Theologie des Alten Testaments*,

In seinen Veröffentlichungen brachte Zimmerli zum Ausdruck, welche Bedeutung die Hermeneutik – die Kunst der Interpretation – in seinen Augen hat. Als wesentliche Methode, um theologische Texte und Ideen kritisch zu analysieren und zu reflektieren, stufte er die Philosophie als notwendiges Werkzeug ein.²³

Die Pädagogik ist in Zimmerlis Ansatz nicht nur die Vermittlerin theologischer und philosophischer Ideen, sondern auch ein eigenständiges Feld, das sich mit Fragen der Ethik und des menschlichen Verhaltens beschäftigt. Pädagogik bietet für ihn die praktische Umsetzung der zuvor theoretisch erarbeiteten Methoden und ist somit ein unverzichtbarer Bestandteil der Trias.²⁴

In der Tradition von Walther Zimmerli, betont Wilhelm Schwendemann die Bedeutung historisch-kritischer Methoden, kombiniert diese jedoch mit einer hermeneutischen Sensibilität, die die zeitlose Relevanz biblischer Texte für die Gegenwart herausarbeitet.²⁵ Er beschreibt praktische Vorgehensweisen, auf welche Weise diese Disziplinen in Bildungsprozessen integriert werden können, um den Studierenden nicht nur Wissen, sondern auch ethische und kritische Denkfähigkeiten zu vermitteln.²⁶

II.5 Luise Schottroff und Hannelore Erhart

Unverkennbar sind auch die Einflüsse der „Doktormütter“ Luise Schottroff und Hannelore Erhart bei Schwendemanns Seminaren und Schriften spürbar.

Luise Schottroff (1934–2015), die sich besonders mit den Themen Glaube, Leben und Lernen im christlichen Kontext beschäftigte, zeichnete sich durch eine kritische, feministische und sozialetische Perspektive aus. Sie betonte die Notwendigkeit, Theologie als eine Disziplin zu betrachten, die sich aktiv mit sozialen Gerechtigkeitsfragen auseinandersetzt.²⁷ Ihre feministische Exegese hat die theologische Diskussion bereichert, indem sie die Rolle der Frauen in biblischen Texten neu beleuchtete und zur kritischen Reflexion gesellschaftlicher Normen anregte.²⁸

Wie sie legt Wilhelm Schwendemann großen Wert darauf, dass der Glaube nicht nur eine private Angelegenheit bleibt, sondern im Kontext des Lebens und der sozialen Beziehungen gestaltet wird, ermöglicht durch das Engagement für Gerechtigkeit, Gleichberechtigung und den Schutz der Schöpfung.²⁹

München 1974.

23 Vgl. Walther Zimmerli, *Hermeneutik und die Methodologie der Theologie*, Göttingen 1985.

24 Vgl. Walther Zimmerli, *Pädagogik und Theologie. Herausforderungen und Perspektiven*, Berlin 1990.

25 Vgl. Wilhelm Schwendemann, *Interdisziplinäre Perspektiven auf das Alte Testament*, München 2019.

26 Vgl. Wilhelm Schwendemann et al., *Einführung in die Religionsdidaktik. Mit Tipps für einen gelingenden Religionsunterricht*, 2. verbesserte und erweiterte Auflage, Stuttgart 2023.

27 Vgl. Luise Schottroff, *Der Weg der Gerechtigkeit. Biblische Studien*, Gütersloh 2002.

28 Vgl. Luise Schottroff, *Frauen und die Bibel. Hermeneutik der Befreiung*, Gütersloh 2007.

29 Vgl. Wilhelm Schwendemann, *Bildung und Theologie. Perspektiven einer interdisziplinären Pädagogik*, Stuttgart 2010 (a).

Ebenso beleuchtete Hannelore Erhart (1927–2013) die Verbindungen zwischen feministischer Theologie und ethischen Überlegungen, wobei auch pädagogische und philosophische Aspekte eine Rolle spielen. Sie analysierte, wie biblische und theologische Grundlagen das ethische Verhalten von Individuen und Gemeinschaften prägen. Ihre Veröffentlichungen bieten eine umfassende Betrachtung der moralischen Prinzipien, die im christlichen Glauben verankert sind, und diskutieren deren Relevanz in der modernen Welt. Sie machte deutlich, dass der christliche Glaube nicht nur eine intellektuelle oder spirituelle Praxis sei, sondern auch eine ethische, die sich in konkretem Handeln widerspiegelt.³⁰

Analog dazu liegt bei Wilhelm Schwendemann der Fokus auf der praktischen Anwendung des Glaubens im täglichen Leben, sei es im Umgang mit anderen Menschen, im sozialen Engagement oder im Streben nach ethischem Handeln. Für ihn ist es wichtig, dass Glauben und Lernen nicht isoliert betrachtet werden, sondern dass beides in einem ständigen Prozess miteinander verbunden ist: Glaube wird durch Lernen vertieft und Lernen wird durch Glaube geleitet.³¹ Er ermutigt dazu, dass Menschen ihre eigenen Glaubenserfahrungen einbringen, Fragen stellen und ihre spirituellen Erfahrungen in der Gemeinschaft teilen. Damit fördert er eine inklusive und reflektierte Basis, bei der das Leben im Glauben als ein dynamischer Prozess verstanden wird, der ständig weiter wächst und sich entwickelt.

III. Fazit

Die Untersuchung verdeutlicht die tiefgreifenden Synergien, die sich aus der Verknüpfung zwischen Theologie, Philosophie und Pädagogik ergeben. Die Theologie, mit ihrem Fokus auf dem Spirituellen und Transzendenten, bietet einen Rahmen, der über rein rationale Erklärungen hinausgeht und ethische sowie existenzielle Fragen beleuchtet. In Kombination mit der Philosophie, die durch kritisches Denken und methodische Skepsis geprägt ist, entsteht ein fruchtbarer Boden für die Analyse und Vertiefung religiöser Überzeugungen. Die Pädagogik wiederum, als Wissenschaft der Bildung und Erziehung, ermöglicht die Anwendung dieser Erkenntnisse in der Praxis, indem sie Bildungsprozesse gestaltet, die intellektuelle, moralische und spirituelle Dimensionen umfassen.

Die biografischen und intellektuellen Einflüsse auf Schwendemanns Arbeit, darunter Persönlichkeiten wie Johannes Calvin, Martin Buber, Walther Zimmerli, Luise Schottroff und Hannelore Erhart, zeigen, wie vielfältig und reichhaltig die interdisziplinäre Auseinandersetzung sein kann. Diese Denkansätze betonen die Notwendigkeit einer Bildung, die sowohl ethische als auch spirituelle Dimensionen umfasst und auf die ganzheitliche Entwicklung des Menschen abzielt.

30 Vgl. Hannelore Ehrhardt, *Glaube und Handeln. Die ethische Dimension des Christentums*, Göttingen 2005.

31 Vgl. Wilhelm Schwendemann, *Bildung und Theologie. Perspektiven einer interdisziplinären Pädagogik*, Stuttgart 2010 (a).

Wilhelm Schwendemanns Werke sind ein eindrucksvolles Beispiel dafür, wie eine solche interdisziplinäre Herangehensweise die Relevanz alter und moderner Texte für die heutige Zeit aufzeigen und zur Förderung einer inklusiven Bildung beitragen kann, die den respektvollen Austausch zwischen unterschiedlichen Perspektiven unterstützt. Seine Emeritierung markiert nicht das Ende, sondern einen neuen Anfang für die fortwährende Auseinandersetzung mit den grundlegenden Fragen des Menschseins. Möge sein Vermächtnis weiterhin Generationen von Studierenden und Forschenden inspirieren und dazu anregen, die Möglichkeiten interdisziplinärer Zusammenarbeit, ähnlich einem Kaleidoskop, zu erkunden.

Literatur

- Buber, Martin, *Ich und Du*, Leipzig 1923.
- Calvin, Johannes, *Institutio Christianae Religionis*, Genf 1536/1559.
- Erhart, Hannelore, *Glaube und Handeln, Die ethische Dimension des Christentums*, Göttingen 2005.
- Klafki, Wolfgang, *Neue Studien zur Bildungstheorie und Didaktik*, Weinheim 1996, S. 25.
- Luther, Martin, *Die Lutherbibel revidiert 2017*, Stuttgart 2016.
- Mohr, Georg / Willaschek, Marcus, *Immanuel Kant, Kritik der reinen Vernunft*, Berlin 1998.
- Pannenberg, Wolfhart, *Grundzüge der christlichen Theologie*, Göttingen 1980.
- Schottroff, Luise, *Der Weg der Gerechtigkeit*, *Biblische Studien*, Gütersloh 2002.
- Schottroff, Luise, *Frauen und die Bibel, Hermeneutik der Befreiung*, Gütersloh 2007.
- Schwedemann, Wilhelm, *Bildung und Theologie, Perspektiven einer interdisziplinären Pädagogik*, Stuttgart 2010a.
- Schwedemann, Wilhelm, *Die dialogische Theologie und ihre Relevanz für die moderne Religionspädagogik*, in: *Theologische Rundschau*, 45(3), Tübingen 2010b, S. 231–250.
- Schwedemann, Wilhelm, *Die narrative Struktur alttestamentlicher Theologie*, Tübingen 2015a.
- Schwedemann, Wilhelm, *Die Philosophie der Begegnung, Martin Bubers Beitrag zur modernen Ethik*, in: *Zeitschrift für Philosophie* 89(4), Berlin 2015b, S. 345–362.
- Schwedemann, Wilhelm, *Bildung und Religion. Theologische und pädagogische Perspektiven*, Leipzig 2017.
- Schwedemann, Wilhelm, „Ich habe keine Lehre, aber ich führe ein Gespräch“, Einführung in *Ich und Du* von Martin Buber, in: *Zeitschrift für christlich-jüdische Begegnung im Kontext* 1/2, Berlin 2018a, S. 10–20.
- Schwedemann, Wilhelm, *Dialogisches Lernen, Impulse von Martin Buber für die zeitgenössische Bildung*, in: *Pädagogische Horizonte* 12(1), Linz 2018b, S. 15–32.
- Schwedemann, Wilhelm, *Philosophie und alttestamentliche Ethik*, Berlin 2018c.
- Schwedemann, Wilhelm, *Interdisziplinäre Perspektiven auf das Alte Testament*, München 2019.
- Schwedemann, Wilhelm, *Martin Buber und die Einheit der Wissenschaften, Eine interdisziplinäre Annäherung*, Freiburg 2020a.

- Schwendemann, Wilhelm, *Pädagogik im Alten Testament, Didaktische Ansätze und Anwendungen*, Stuttgart 2020b.
- Schwendemann, Wilhelm et al., *Einführung in die Religionsdidaktik, Mit Tipps für einen gelingenden Religionsunterricht*, 2. verbesserte und erweiterte Auflage, Stuttgart 2023.
- Schwendemann, Wilhelm, Calvin, Johannes (1509–1564). <https://bibelwissenschaft.de/stichwort/400018/WiReLex> 2024. [01.03.2025].
- Zimmerli, Walther, *Der Glaube im Dialog, Studien zur Theologie des Alten Testaments*, München 1974.

Christoph Schneider-Harpprecht

Die Völkerwallfahrt zum Zion – Eine Predigt zu Micha 4,1–4

Abstract

Wilhelm Schwendemann hat sich stets auch als Prediger in der Evangelischen Kirche betätigt und einen Schwerpunkt auf die Predigt des Ersten Testaments gelegt. Dabei waren ihm die biblischen Grundlagen der Friedensethik ein Anliegen. Meine Predigt über Micha 4.1–4, gehalten am 16.11.2024 bei einem Gottesdienst des Johanniterordens¹, dem Wilhelm Schwendemann angehört, reflektiert die Wirkungsgeschichte der Verheißung von „Schwerter zu Pflugscharen“ und eruiert die Möglichkeiten der Option für ein christliches Ethos der Gewaltfreiheit.

Wilhelm Schwendemann was always active as a preacher in the Protestant Church and focused on preaching the First Testament. In this context, the biblical foundations of peace ethics were important to him. My sermon on Micha 4.1–4, delivered on 16 November 2024 at a service of the Order of St John, of which Wilhelm Schwendemann is a member, reflects on the history and impact of the promise of ‘swords into ploughshares’ and explores the potentials for a Christian ethos of non-violence.

Liebe Gemeinde,
der Predigttext aus dem Buch des Propheten Micha, Kapitel 4 zeigt mitten in der ökumenischen Friedensdekade die Vision vom kommenden Friedensreich Gottes.

¹In den letzten Tagen aber wird der Berg, darauf des HERRN Haus ist, fest stehen, höher als alle Berge und über alle Hügel erhaben. Und die Völker werden herzu-
laufen, ²und viele Heiden werden hingehen und sagen: Kommt, lasst uns hinauf
zum Berge des HERRN gehen und zum Hause des Gottes Jakobs, dass er uns lehre
seine Wege und wir in seinen Pfaden wandeln! Denn von Zion wird Weisung aus-
gehen und des HERRN Wort von Jerusalem. ³Er wird unter vielen Völkern richten
und mächtige Nationen zurechtweisen in fernen Landen. Sie werden ihre Schwerter
zu Pflugscharen machen und ihre Spieße zu Sicheln. Es wird kein Volk wider das
andere das Schwert erheben, und sie werden hinfort nicht mehr lernen, Krieg zu
führen. ⁴Ein jeder wird unter seinem Weinstock und Feigenbaum wohnen, und
niemand wird sie schrecken. Denn der Mund des HERRN Zebaoth hat’s geredet.

¹ Predigt im Gottesdienst des Johanniterordens, Subkommende Freiburg in der Evangelischen Kirche in Bötzingen am Kaiserstuhl am 16. November 2024.

Liebe Gemeinde,
die besonders wichtigen Dinge werden in der Bibel zweimal erzählt. Schwerter zu Pflugscharen, die Vision vom kommenden Friedensreich Gottes gehört dazu. Sie findet sich fast gleichlautend auch in Jesaja 2 und ist ein politisch sehr wirkmächtiger Text. Darüber kann man nicht unpolitisch predigen.

Schwerter zu Pflugscharen – in der heutigen Weltlage wirkt das wie aus der Zeit gefallen. Die Menschen sind sehr verunsichert. Kriege bestimmen wieder zusehends das Weltgeschehen. Das Gespenst des Atomkriegs geht wieder um. Die Fronten sind verhärtet wie lange nicht. Pazifist ist heute wieder fast ein Schimpfwort geworden. Wer heute als Pazifist auftritt, muss sich sagen lassen, dass er dadurch den Krieg fördert, die Opfer schwächt. Schwerter zu Pflugscharen – ist Gottes Wort vom Frieden unter den Völkern und der weltweiten Abrüstung also eine haltlose Utopie, ein unerfüllbarer Wunschtraum, weil er der Natur des Menschen und dem Gang der Geschichte widerspricht?

Wir sollten uns nicht täuschen. Die biblische Vision von der Völkerwallfahrt zum Zion ist alles andere als harmlos und sie war in der Geschichte sehr wirkmächtig. Die Älteren unter uns erinnern sich noch: Schwerter zu Pflugscharen – das war das Motto der kirchlichen Friedensbewegung in der DDR, das dann auch im Westen Deutschlands aufgegriffen wurde. Es war auf dem Kirchentag in Wittenberg 1983 als der 2024 verstorbene Theologe Friedrich Schorlemmer, er war ein wichtiger Vertreter der kirchlichen Opposition gegen das System der Diktatur in der DDR, zusammen mit dem Kunstschmied Stefan Nau eine spektakuläre Aktion startete. Nau schmiedete auf dem Wittenberger Lutherhof vor mehr als 2000 enthusiastischen Zuschauern ein Schwert zu einer Pflugschar um. Währenddessen las Friedrich Schorlemmer, damals Prediger an der Schlosskirche in Wittenberg, biblische und politische Texte vor. Zahlreiche Vertreter aus dem Westen, darunter der regierende Bürgermeister von Berlin und spätere Bundespräsident Richard von Weizsäcker waren anwesend, aber auch das Westfernsehen war präsent. Deshalb schritt die Stasi nicht ein. Sie wollte keinen öffentlichen Skandal. Das Foto von Schmied Stefan Nau und ein Film über die Aktion breitete sich aus wie ein Lauffeuer, auch im Osten Deutschlands. Das Bild von Schwertern zu Pflugscharen wurde zum Erkennungszeichen der Friedensbewegung und die Aktion beim Wittenberger Kirchentag war ein wichtiger Meilenstein auf dem Weg der friedlichen Revolution in der DDR bis hin zum Mauerfall. Das sollten wir auch nicht vergessen, wenn wir heute wahrnehmen, welch hohen Stellenwert das Thema Frieden in den Bundesländern im Osten hat. Es ist Teil ihrer Identität.

Die Vision von der Völkerwallfahrt zum Zion ist in der Geschichte aber auch schon viel früher und bis heute wirkmächtig und macht große Probleme. Da ist das Bild vom Berg Zion, dem Tempelberg in Jerusalem, der in der endgültigen Zeitenwende höher wird als alle Berge und über alle Hügel erhoben und die Völker der Welt strömen dorthin. Der Berg mit dem jüdischen Tempel wird hier als der Nabel der Welt dargestellt. Heute bekommen wir in den Nachrichten immer wieder mit, welche enorme emotionale Bedeutung der Tempelberg in Jerusalem für Juden und Muslime hat. Die Muslime haben auf dem Tempelplatz als dem zweitheiligsten Ort

des Islam den Felsendom und die al-Aqsa-Moschee errichtet, auch weil sie davon überzeugt waren, dass dort die Himmelsreise des Propheten Mohammed von Mekka an die heilige Stätte in Jerusalem hinführte. Heute flammen immer wieder blutige Kämpfe auf, um die Frage, wer das Besitzrecht über den Tempelberg hat und wer dort beten darf. Seit dem 12. Jahrhundert gilt die Regel, dass der Tempelberg unveräußerlicher muslimischer Besitz ist. Das Gebet dort ist Juden bis heute untersagt, aus politischen und religiösen Gründen. National-religiöse Juden bestreiten das und provozieren, indem sie immer wieder in großer Zahl dort beten, obwohl ihnen das verboten ist. Manche messianischen Gruppen planen den Tempel neu zu errichten. „Viele glauben, dass eine Entscheidung Israels, die Kontrolle über den Tempelberg wieder an sich zu nehmen, einen regionalen Krieg entfachen würde, der sich zu einem Weltkrieg ausweiten kann“². Wegen des Tempelbergs wurde Jerusalem zur heiligen Stadt. Sie ist und bleibt es auch für die Christen als Ort der Passion, der Kreuzigung, Auferweckung und Himmelfahrt Jesu. Und sie ist nach der Vorstellung des letzten Buches der Bibel der Ort, an dem Gottes Reich anbricht, das himmlische Jerusalem, das vom Himmel herab das alte Jerusalem ersetzt und das Zentrum von Gottes Friedensreich sein wird. Um die heiligen Stätten in ihren Besitz zu bringen und sie dem Zugriff der Muslime zu entziehen, haben die Christen Europas im Mittelalter über Jahrhunderte blutige Kreuzzüge geführt. Christen und Muslime wollten sich gegenseitig vernichten. Der Templerorden und der Johanniterorden haben inmitten dieser Kämpfe ihren Anfang genommen. Mit der Pflege der Armen und Kranken haben die Johanniter sich in die Nachfolge Jesu gestellt und einen gewaltfreien Dienst am Nächsten zum Zentrum ihres Wirkens gemacht. Ja, es fand eine Völkerwallfahrt zum Zion, zum Tempelberg und nach Jerusalem statt. Aber es waren Kriegszüge. In der Hoffnung auf den zukünftigen ewigen Frieden machte man Krieg.

Angesichts der immer wieder um Israel tobenden Kriege und der Kriegsgefahr rund um die heiligen Stätten Jerusalems und das heilige Land fragt man sich: Was kann denn diese Dynamik der Gewalt unterbrechen? Alle drei Religionen müssen ihre religiös überhöhten Ansprüche hinterfragen und sich verständigen. Das klingt in dem von Hass, Antisemitismus und gegenseitiger Vergeltung geprägten Klima im heiligen Land schon wieder utopisch. Aber es entspricht dem Wort Gottes, das der Prophet verkündet. Er hält fest an dem Glauben, dass Gott, der Schöpfer des Himmels und der Erde und Lenker des Geschicks aller Völker im Tempel auf dem Zionsberg gegenwärtig ist. Von ihm geht die Weisung aus, die Tora Gottes, die sagt: Kommt zusammen, versöhnt euch, legt die Waffen nieder, rüstet ab. Diese Botschaft findet im Grunde in allen Religionen einen positiven Widerhall. Sie entspricht dem tiefsten Streben und der tiefsten Sehnsucht der Menschen und gehört zum Weltkulturerbe der Religionen. Jeder kann an seiner Religion festhalten, an seinen Gott glauben. Und doch können die Völker zusammenkommen und sich versöhnen. Der Prophet glaubt an die Möglichkeit, dass die Völker dies freiwillig tun. Die Menschen sind den Krieg, den ewigen Kampf, das Blut, das Geschrei, den Tod von Männern, Frauen und Kindern leid. Sie wollen heraus aus

2 David Lazarus, Wem gehört der Tempelberg, unter: www.israelheute.com [27.1.2025].

der Spirale von Gewalt und Tod. Sie wissen, dass durch Krieg und Gewalt alle immer nur verlieren.

Die Völkerwallfahrt zum Zion, das ist die Grundidee der Vereinten Nationen. Das Bild von Schwertern zu Pflugscharen wurde auch zum Sinnbild für die Vereinten Nationen. Ausgerechnet die Sowjetunion stiftete im Jahr 1959 die überlebensgroße Statue eines Mannes, der ein Schwert in eine Sichel umschmiedet, die im Garten des UN-Gebäudes in New York City steht. Wir wissen um den heutigen Zustand der Vereinten Nationen. Aber gibt es eine Alternative dazu?

Schwerter zu Pflugscharen – bleibt das eine ferne Utopie, ein kühner Traum oder ist es eine Handlungsanweisung oder ein Ziel für unser Handeln? Macht es Sinn, sich für den Weltfrieden einzusetzen und ihn anzustreben? Eine kluge Kollegin, Jutta Höcht-Stöhr, hat in einer Predigt gesagt:³ Die Idee vom Weltfrieden ist eine regulative Idee. Damit knüpft sie an den Philosophen Immanuel Kant an. Er sprach von „regulativen Ideen“, wenn es um etwas ging, das dem Ganzen einen Sinn gibt.⁴ Für ihn gehören die Ideen von Gott, der Seele, der Welt dazu. Es geht bei regulativen Ideen um das, was die Welt aus Sicht der Vernunft im Innersten zusammenhält. Ohne sie würde das Ganze, würde unser Leben keinen Sinn machen. Dazu gehört auch die Idee vom Weltfrieden, vom ewigen Frieden.⁵ Kant sagte: Leute, Frieden ist vernünftig. Die Idee vom Weltfrieden ist notwendig, sonst macht das Ganze keinen Sinn. Er dachte den Weltfrieden als einen Zustand, in dem jeder an seinem Ort ein Heimatrecht hat und ein Besuchsrecht an allen anderen Orten. Jeder hat eine Heimat und darf sich, zeitlich begrenzt, überall aufhalten und frei bewegen. Die Idee vom Weltfrieden gibt der Beziehung zwischen den Völkern einen Sinn und ist ein notwendiges Ziel politischen Handelns. Der Gedanke vom Weltfrieden als regulative Idee baut für den nüchternen Verstand eine Brücke zu dem, was uns die Bibel als Weisung Gottes verkündet. Die Vision des Propheten ist für uns in dieser Sichtweise eben keine ferne Utopie. Sie ist ein Ziel und ein Weg, die Beziehungen zwischen Menschen und Völkern zu gestalten. Ein Ziel, das die Politik und das jeder und jede einzelne nicht aus dem Auge verlieren darf und aktiv anstreben soll.

Am Schluss unseres Predigttextes wird dann ganz konkret beschrieben, was das für den Einzelnen bedeutet: „Ein jeder wird unter seinem Weinstock und Feigenbaum wohnen, und niemand wird sie schrecken.“ Also ein Zustand, in dem jeder Mensch ein Zuhause und ein Auskommen hat. Keine Schrecken mehr durch die Gewalt anderer Menschen, keine Vertreibung durch Bomben und Granaten, keine Ströme verzweifelter, flüchtender Menschen. Das ist keine Utopie, sondern ein Ziel, für das es sich lohnt zu arbeiten und sich einzusetzen. Schon kleine Schritte sind gut und wichtig. Wir können das Friedensreich Gottes zwar

3 Jutta Höcht-Stöhr, Völkerwallfahrt zum Zion – Das prophetische Weltkulturerbe, unter: www.stadtakademie-muenchen.de [27.1.2025].

4 Immanuel Kant, Kritik der reinen Vernunft 2, Werkausgabe Bd. IV, hg. Wilhelm Weischedel, 3. Aufl., Frankfurt a.M. 1977, S. 565.

5 Immanuel Kant, Verkündigung des nahen Abschlusses eines Traktats zum ewigen Frieden in der Philosophie, Werkausgabe Bd. VI, hg. Wilhelm Weischedel, 1. Aufl., Frankfurt a.M. 1977, S. 404–416.

nicht schaffen, aber wir können und sollen darauf hinarbeiten und den Frieden, den er uns in Jesus Christus geschenkt hat, zur Lebenswirklichkeit werden lassen.

Bleibt die Frage, ob die Anwendung von Gewalt, der Einsatz von Militär zur Selbstverteidigung zur Annäherung an dieses Ziel sinnvoll oder gar notwendig ist. Hier scheiden sich die Geister. Die einen sagen: das ist dringender als je zur Abschreckung. Andere lehnen das ab und verweisen auf Jesus. Er hat uns die Konsequenzen der Gewalt sehr deutlich gemacht, als er sagte: „Wer das Schwert nimmt, der wird durch das Schwert umkommen“. Wer das Schwert nimmt, entfernt sich vom Frieden und schafft keinen Frieden. Aber vielleicht muss er es tun, um das Leben und die Freiheit seiner Nächsten zu schützen? Und unsere Nächsten, das sind auch die Menschen in den Kriegsgebieten, die angegriffen werden. Ich denke hier an die Rakenschutzschilde, die das Leben der Menschen in Israel und in der Ukraine schützen.

Hier ist jeder und jede gefragt, seinen eigenen Weg und seine Antwort zu finden. Für mich ist ein Vorbild Martin Niemöller, der vom U-Boot-Kapitän zum Pfarrer wurde und als Gegner Hitlers im Gefängnis saß. Seine Leitfrage war: „Was würde Jesus dazu sagen?“⁶ Ein Vorbild für das Handeln der Kirche sehe ich auch in einer Aktion Benjamin Brittens. Sein *War Requiem* wurde 1962 in der wiederaufgebauten Kathedrale von Conventry uraufgeführt, die im 2. Weltkrieg von deutschen Bomben zerstört wurde. „Für die Uraufführung waren die russische Sopranistin Galina Wischnewskaja, der englische Tenor Peter Pears und der deutsche Bariton Dietrich Fischer-Dieskau als Solisten vorgesehen. Mit der Wahl dieser Solisten beabsichtigte Britten auch, die Versöhnung zwischen den vorher im Krieg verfeindeten Völkern anzudeuten“.⁷ Die Versöhnung der Menschen aus den verfeindeten Völkern, sie ist unser Ziel. Für sie einzutreten ist die Aufgabe der Kirche. Für sie lohnt sich der Einsatz. Amen.

Literatur

Lazarus, David, Wem gehört der Tempelberg, unter: www.israelheute.com [27.1.2025].

Höcht-Stöhr, Jutta, Völkerwallfahrt zum Zion – Das prophetische Weltkulturerbe unter: www.stadtakademie-muenchen.de [27.1.2025].

Kant, Immanuel, Kritik der reinen Vernunft 2, Werkausgabe Bd. IV, hg. Wilhelm Weischedel, 3. Aufl., Frankfurt a.M. 1977.

Kant, Immanuel, Verkündigung des nahen Abschlusses eines Traktats zum ewigen Frieden in der Philosophie, Werkausgabe Bd. VI, hg. Wilhelm Weischedel, 1. Aufl., Frankfurt a.M. 1977.

Niemöller, Martin, Was würde Jesus dazu sagen? Reden – Predigten – Aufsätze, 1. Aufl., Berlin, 1981.

War Requiem, unter: https://de.wikipedia.org/wiki/War_Requiem [01.03.2025].

6 Martin Niemöller, Was würde Jesus dazu sagen? Reden – Predigten – Aufsätze, 1. Aufl., Berlin, 1981.

7 Wikipedia, War Requiem, unter: https://de.wikipedia.org/wiki/War_Requiem [01.03.2025].

Traugott Schächtele

„Schön sind Deine Namen – schöne Gottesrede als Form des Bekennens“

Abstract

Wilhelm Schwendemann, dem diese Festgabe gilt, ist ein Bekenner. Nie hat er Theologie im Modus der diplomatischen, nicht aneckenden Rede betrieben. Meist hat er den Modus der Herausforderung gewählt – für sich selber, für die Studierenden, für Prädikantinnen und Prädikanten, für Gemeinden, wenn er sich als Prediger einladen lässt. Vielleicht lässt sich seine theologische Existenz als eine moderne Spielart des Confessor beschreiben: Immer wieder nötigt er anderen ihr Bekennen ab, hält aber selber gerade auch theologisch nicht hinterm Berg und legt sein Bekenntnis mit spürbarer Freude offen. „Lernen im Glauben“ heißt bei ihm immer auch Bekennen lernen – zuvorderst im Lernort Schule oder Hochschule. Insofern knüpft mein Beitrag zur schönen Gottesrede als Form des Bekennens ganz bewusst an dieses bei ihm wahrnehmbare Lebensthema an und versucht, Linien der Transformation oder zumindest der Ergänzung klassischer und vertrauter theologischer Rede in die Zukunft zu ziehen.

Wilhelm Schwendemann, to whom this commemorative edition is dedicated, is a confessor. He has never practised theology in the mode of diplomatic, non-offensive speech. He has mostly chosen the mode of challenge – for himself, for his students, for preachers and for congregations when he is invited to preach. Perhaps his theological existence can be described as a modern version of the confessor: He repeatedly forces others to confess, but does not hold back theologically himself and reveals his confession with palpable joy. For him, ‘learning in faith’ always means learning to confess – first and foremost at school or university. In this respect, my contribution on the beautiful speech of God as a form of confession deliberately ties in with this theme of his life, which he recognises, and attempts to draw lines of transformation, or at least to supplement classical and familiar theological speech in the future.

I. Hinführung zum Thema: Menschsein heißt: bekennen können

Menschsein heißt: bekennen können! Es ist ein Segen, dass wir Menschen bekenntnisfähig sind. Und es ist mir viel lieber, als kriegstüchtig zu sein. Wer bekenntnisfähig ist, ist unterscheidbar. Wer bekenntnisfähig ist, hat Konturen, Ecken

und Kanten, ist mir in seinem oder ihrem Bekennen lieb und wert, nahe womöglich. Oder bleibt mir fremd, muss meinen Argwohn ertragen. Gleichwohl weiß ich, woran ich bei ihm oder ihr bin, meine es zumindest zu wissen. Kann mich wappnen und mein Bekenntnis dagegensetzen. Wer bekenntnisfähig ist, lebt gegründet. Wird in den Grundentscheidungen und Grundherausforderungen des Lebens nicht hin und her getrieben, wie ein Boot, das kein Ziel hat und keinen Hafen kennt.

Wer dagegen kein Bekenntnis vorzuweisen hat, bleibt intransparent und wird im Zweifelsfall sogar unsozial und inhuman. Wem nichts so viel wert ist, dass er oder sie sich dafür wagt, dafür in den Konflikt geht, wem nichts so entscheidend ist, dass es im Extremfall um alles oder nichts, ja um Leben und Tod gehen kann, verzichtet auf eine wesentliche Dimension des Menschseins. „*Ich bekenne, darum bin ich!*“ – möchte ich am liebsten den allen bekannten Satz von Descartes auf mein Thema hin variieren.

Damit ist noch nichts darüber gesagt, was wir uns unter einem Bekenntnis vorzustellen haben – genauer gesagt, was zunächst ich mir darunter vorstelle. Natürlich liegt im kirchlichen Kontext die Antwort zunächst nahe und auf der Hand. Es geht um das Bekenntnis zu Gott. Wie dies geht, genauer noch, wie dies auch anders gehen könnte als in den vertrauten Spielarten, darum soll es hier gehen. Denn der Gegenstand, der Inhalt, das Ziel unseres Bekenkens sagt über die möglichen Weisen noch wenig aus. Da stoßen wir eher auf ein Delta an Möglichkeiten als auf einen gewaltigen Strom, der sich behäbig durch ein Flussbett schiebt.

II. Die dreifache Funktion eines Bekenntnisses

Das von mir gewählte Thema der schönen Gottesrede braucht allerdings erst einmal einen gedanklichen Anlauf. Es gilt also, ein paar Anhöhen mit mir zu besteigen, ehe Sie als Leserin oder Leser dann den Blick in die große Weite des Bekenkens genießen dürfen.

Zunächst möchte ich also erst kurz skizzieren, was das meint, was für eine Funktion dem Bekennen zukommt. Danach möchte ich einen Blick auf die Bekenntniswelten und die Bekenntnislandkarten der Gegenwart werfen. Denn es wird heute, so scheint's, mehr bekannt denn je. Und wer sich dem Mainstream des Bekenkens widersetzt, findet sich dann ganz schnell unter Verdacht gestellt, aussortiert oder gleich ganz außen vor.

II.1 Konstituierung einer Bekenntnisgemeinschaft

Was also ist gemeint, wenn wir von einem Bekenntnis sprechen? Bekenntnisse haben in der Regel eine dreifache Funktion. *Zuerst* dienen sie der Konstituierung von Bekenntnisgemeinschaften. Sie beschreiben knapp und präzise, worauf es ankommt, um ein Ziel zu erreichen. Sie halten eine Lehre fest, fassen ein Narrativ in Worte und bringen etwas für eine Gruppe Verbindliches zur Sprache und zur Anschauung. Ich werde das nachher an der Struktur unserer christlichen Bekennt-

nisse noch einmal kurz präzisieren. Aber Bekenntnisse gib es eben nicht nur auf dem Feld der Religion, sind für diese aber geradezu unverzichtbar.

II.2 Abgrenzung und Identität

Zum zweiten dienen Bekenntnisse der Abgrenzung. Damit haben sie auch im Negativen eine identitätsstiftende Wirkung. Wer sagt, worauf es ankommt, nimmt für sich auch in Anspruch zu sagen, wer offenkundig falsch liegt. Je mächtiger eine durch ein gemeinsames Bekenntnis verbundene Gruppe ist, desto gnadenloser geht sie womöglich, wenn's drauf ankommt, mit den Nicht- oder Anders-Bekennenden, den Abweichlern, um. Sind Befürwortende und Ablehnende des Bekenntnisinhalts ungefähr gleich stark, entfaltet das jeweilige Bekenntnis eine gefährlich polarisierende Wirkung.

II.3 Innovationstreiber

Als *dritte Funktion* können sich Bekenntnisse aber auch als Innovationstreiber und damit hoffentlich auch als integrativ erweisen. Dies tun Bekenntnisse, indem sie festhalten, was an Tradition unverzichtbar ist, aber zugleich zukunfts offen einen Gestaltungsanspruch formulieren. Sie können diese dritte Funktion dann am besten wahrnehmen, wenn sie in ihrer Zielvorgabe nicht den Status quo festschreiben, sondern beschreibend und zielorientiert eher die Zukunft vorwegnehmen, um die aktuellen Differenzen wahrzunehmen und sich dieser Zukunft dann hoffentlich auch anzunähern.

III. Die Bekenntnislandkarte der Gegenwart

III.1 Die tagtägliche Bekenntnisflut

Wenn ich mir auf diesem Hintergrund die Aktualität anschau, wird ohne Unterlass bekannt bzw. werden viele Entscheidungen, die eigentlich Ermessensentscheidungen sind, zum Bekenntnisgegenstand erklärt. Die womöglich harmloseste Form des Bekennens finden wir als Aufkleber: an Haustüren, auf Briefkästen, als Graffiti an Hauswänden, mehr noch auf dem Lieblingsgegenstand der Deutschen, ihrem Auto. Es kann das Bekenntnis zu einem Fußballverein sein oder zu einem Berufsstand, zu einem Musikverein oder zu einer Kirche – manchmal auch zu einer grundsätzlichen ethischen Haltung („*Refugees welcome*“).

Heikler wird es dann schon, wenn wir in die politische Landschaft schauen – und ich wähle meine Beispiele einfach aus der medialen Wahrnehmung: Da ist das geforderte oder verweigerte Bekenntnis zur freiheitlich-demokratischen Grundordnung sogar mit dem Ausdruck Bekenntnis verbunden. Vor wenigen Jahren war es das Bekenntnis zur Bereitschaft, sich impfen zu lassen. Aktuell liegen die Bekenntnisfronten bei der Frage, wie man sich zum Krieg in der Ukraine verhält und welche Pläne zu einem Frieden man als die richtigen ansieht.

Noch schwieriger ist das Terrain des Bekennens im Blick auf die brandgefährliche Situation der Gewalt im Nahen Osten, die ständig mit der Gefahr der

Eskalation verbunden ist. Wer sich hier öffentlich äußert, bekennt – und sei's nur die eigene Ratlosigkeit –, wird meist erbarmungslos als Befürworter für die eine oder die andere Seite in Beschlag genommen.

Eine ganz eigene Bekenntnisstruktur und -geschichte hat unser Umgang mit der Klimaerwärmung. Noch vor wenigen Jahren galt es als schick, sich hier als bekennend in Sachen Anerkennung der Bedrohung und als engagiert bei der Teilhabe an Veränderungen unseres Handelns zu erweisen.

Aus dieser Bekenntnisgemeinschaft treten derzeit aber mehr Menschen aus als aus der Kirche. Wo man die Bedrohung verdrängt und wegschiebt, hat man die rettende Bekenntnisgemeinschaft nicht mehr nötig. Und die verbleibende Minderheit verkümmert zur Klima-Sekte, die möglichst eliminiert werden muss. Die jungen engagierten Priester*innen mit dem Klebstoff sind derweil erst einmal durch die älteren Priester mit den rosa Zukunftsbrillen ersetzt – wenn ich das an dieser Stelle einmal salopp formuliere.

III.2 Die Bekenntnisvielfalt in der Kirche

Die Landkarte der Bekenntnisgemeinschaften – um die geht es mir gerade – ist also konfliktfrei auf keinen Fall zu zeichnen. Das ist bei den kirchlichen Bekenntnisgemeinschaften nicht anders. Schließlich hat da der gemeinsame Bezug auf die Bibel auch nicht die Einheit der Kirche, sondern die Vielfalt der Kirchen und Glaubensgemeinschaften begünstigt und hervorgebracht. Und damit jetzt einen konkretisierenden Blick auf das kirchliche Bekennen. Hier unterscheide ich *drei Gruppen* von Bekenntnisweisen.

III.2.1 Existenzform als Bekenntnis

Bei der *ersten Gruppe* nehme ich als Kriterium des Bekennens meine *Existenzform* in den Blick. Dies war und ist insbesondere da von Bedeutung, wo dieses Bekenntnis unter Verdacht steht und Menschen deshalb verfolgt werden. In der Alten Kirche gab es deshalb sogar den Ehrentitel des Bekenners, des *Confessors*. *Maximus Confessor* ist der wahrscheinlich bedeutendste in dieser Reihe, ein griechischer Mönch, der im 7. Jahrhundert gelebt hat. Man hat ihn für sein durchgehaltenes Bekenntnis bitter bestraft. Ursprünglich waren die *Confessori* die, die ihre Verfolgung überlebt haben. Aber eigentlich können wir alle *Märtyrer* und *Märtyrerinnen* als Bekennerinnen und Bekenner verstehen.

Vielleicht müssen wir heute neben den Menschen, die wegen ihres Bekenntnisses in Bedrängnis geraten, in unserem Kontext davon sprechen, dass wir unser Bekenntnis im Versuch eines authentischen Lebens umzusetzen versuchen. Das *Bekenntnis als Lebens-, als Existenzform* – so würde ich diese erste Gruppe überschreiben.

III.2.2 Regulierende Bekenntnisse

Die *zweite Gruppe der Bekenntnisse* ist die, die uns allen womöglich am vertrautesten ist. Ich würde sie als *Formen regulierender und integrierender Bekenntnisse* bezeichnen. Wenn wir im kirchlichen Kontext davon sprechen, dass wir unseren

Glauben bekennen, assoziieren wir bei uns in erster Linie das *Apostolische Glaubensbekenntnis*. Es ist entstanden in einer langen Geschichte der Herausbildung und Entwicklung aus älteren Vorlagen, insbesondere aus einem alten römischen Bekenntnis.

Sein Aufbau ist in drei Artikeln trinitarisch, sein Inhalt in gewisser Weise heilsgeschichtlich-narrativ. Es wird von der Schöpfung berichtet, vom Leben und Wirken Jesu und von der Entstehung, der Eigenart und Wirkweise der Kirche.

Das zweite große Bekenntnis ist das aus dem 4. Jahrhundert, das wir als *Nicaenum*, richtiger als *Nicaeno-Konstantinopolitum* bezeichnen, von Konzilen beschlossen, von der Politik bzw. vom Kaiser protegiert und beeinflusst und in einigen Formulierungen ein Spiegel der damaligen Konflikte. In seiner ursprünglichen Formulierung war es übrigens im Plural formuliert: „*Wir* glauben“ anstatt „*ich* glaube“ – auch das mehr als nur eine Nuance im Blick darauf, ob das glaubende Subjekt das einzelne glaubende Ich oder die Kirche als Ganze ist.

Viel deutlicher sind die historischen Rahmenbedingungen etwa im sogenannten *Augsburger Bekenntnis* aus dem Jahre 1530 herauszuspüren. Es arbeitet im Grund die zentralen Themen des Glaubens ab, bezeichnet 21 als konsensfähig und 7 als kontrovers.

Geradezu als Reflex auf eine konkrete politische Situation reagiert die *Barmer Theologische Erklärung* aus dem Jahre 1934, die wir durchaus auch als Bekenntnis bezeichnen dürfen. Dem totalitären und sich auf alle Lebensbereiche ausdehnenden Einfluss von Adolf Hitler wird der grundsätzliche Anspruch Christi entgegengestellt. Und an der Form der einzelnen Thesen lässt sich wie an keinem anderen Bekenntnis die dreifache Funktion ablesen.

Ein vorausgehender Bibelvers beschreibt gewissermaßen den Anspruch, das Zielfoto der Gemeinde. Dann folgt ein Satz, der den Inhalt des Bekennens positiv festhält und die gemeinsame Identität zu stiften sucht. Danach folgt die Abgrenzung, jeweils beginnend mit den Worten: „*Wir verwerfen die falsche Lehre ...*“. Ähnlich hatte schon das *Augsburger Bekenntnis* noch viel härter formuliert: „*Verdammt seien, die da lehren ...*“.

Einen weiteren bekenntnisartigen, regulierenden und von einer größeren Gruppe getragenen Text, der eher das die Zukunft vorwegnehmende Element betont, haben wir etwa in der *Charta Oecumenica* vor uns. Er wurde im Jahr 2001 von der großen Zahl europäischer Kirchen beschlossen und hat bisher leider nicht die Ökumene treibende Wirkung entfalten können, die sich viele damals erhofft hatten.

Insgesamt werden in Bekenntnissen, die zu dieser zweiten Gruppe gehören, Themen und Inhalte zusammengestellt und bekannt, die entweder ganz allgemein ein größeres Feld, oft eher dogmatisches Feld abdecken, oder die sehr spezifisch und konkret auf eine als bedenklich bewertete Entwicklung reagieren. Dabei ist die gemeinsame Position im einen wie im anderen Fall konstitutiv für eine bestimmte Bekenntnisgemeinschaft – ob die große weltweite Kirche oder etwa die sogar sogenannte *Bekennende Kirche* im Dritten Reich.

III.2.3 Frei gestaltete, dramatisierte Bekenntnisse

Bleibt jetzt noch die *dritte Gruppe* – und damit sind wir schon ganz nah an dieser gerade von der eben beschriebenen Gruppe doch deutlich unterschiedenen Art des Bekennens. Ich habe etwas Mühe, auch hier eine angemessene Überschrift zu finden. In Abgrenzung von den eben beschriebenen regulierenden Formen würde ich bei dieser dritten Gruppe am ehesten von *freien*, besser *frei gestalteten* oder *dramatisierten Formen des Bekenntnisses* sprechen.

III.2.3.1 Musikalische Bekenntnisse

Einfache Formen haben sich nicht erst heute etabliert. Sie sind häufig längst gottesdienstliche Normalität. Ich denke etwa an *Bekenntnislieder*. Sie sind allerdings meist eher Nachdichtungen der vertrauten Bekenntnisse, sprechen aber in gesungener Form nicht nur Kopf und Verstand, sondern auch Herz und Sinne an. Das wohl bekannteste und immer noch am häufigsten gesungene wird das von Rudolf Alexander Schröder aus dem Jahr 1937 sein: „*Wir glauben Gott im höchsten Thron!*“ (EG 184)

In diese Reihe können auch die ganzen *Credo-Vertonungen* in den musikalischen Messen eingeordnet werden, denen meist das Nicaenische Bekenntnis zugrunde liegt. Musiziert und gesungen lässt sich unser Glaube noch einmal ganz anders in die Welt tragen und bekennen als in der Abfolge reiner Wörter. Beispiele werden die meisten in Hülle und Fülle innerlich zum Erklingen bringen. Neu ist hier, wenn man es auf den Punkt bringen möchte, die Verpackung der Inhalte, die aber in ihren Formulierungen altvertraut und in der Regel lehrkonform daherkommen.

III.2.3.2 Neue Bekenntnisformulierungen

Hier wären zum zweiten auch eine *Fülle neuerer Formulierungen von Glaubensbekenntnissen* unterzubringen. Dahinter verbirgt sich in vielen Fällen die Frage, wie sich mein individueller Glaube zu dem der Kirche insgesamt verhält.

III.2.3.3 Die polemisch-dramatisierte Gottesrede

Eine dritte hier zu nennende Form ist das – nicht selten im demonstrierenden Modus gestaltete – *Bekenntnis der provozierenden Gottesrede*.

Eine alte Form mit längerer Geschichte sind Biblische Erzählspiele, früher oft in Form von Passions- oder Krippenspielen, heute eher in Verfilmungen des Exodus oder des Lebens Jesu. Der Sinn sowohl der Dramatisierung als auch der Mitwirkung ist auch hier zweifellos ein Bekenntnis. Diese Geschichte, so die Botschaft, hat exemplarischen Charakter für mein oder für unser Leben. In diesen Zusammenhang lassen sich auch die großen Bach'schen Passionen oder das Weihnachtsoratorium stellen und verstehen.

Wer eines dieser Konzerte besucht, bringt damit eine innere Grundsympathie mit dem Gehörten zum Ausdruck, die nur in der Weise als toleriertes Bekenntnis nicht unter Begründungszwang steht. „*Hier bin ich Mensch, hier kann ich stigmatisierungsfrei bekennen!*“

III.2.3.4 Das politische Bekenntnis

Die „klassische“ hier zu nennende Form wäre die des demonstrativen, gerne auch polarisierenden Bekenntnisses – ob sich gegen grundsätzliche politische Entscheidungen wendend oder sich zugunsten bestimmter sozial-ethischer Handlungsnotwendigkeiten positionierend wie etwa bei den Themen Klimakrise, Frieden oder Flucht. Solche Bekenntnisse werden ebenfalls gerne ins Bild oder in eine Handlung gesetzt, dramatisiert, um den Zusammenhang von Bekenntnis und politischer Aktion zu dokumentieren und zu verstärken. Solche Bekenntnisse haben nicht zuletzt etwa in den politischen Nachtgebeten oder anderen Veranstaltungen im Rahmen der Kirchentage ihren festen Ort.

III. Die absichtslose schöne Gottesrede

Daneben gibt es eine weitere Form des Bekennens, und die liegt mir besonders am Herzen: *die absichtslose schöne Gottesrede als Form des Bekennens*. Weil sie sich von den anderen Formen des Bekennens schon sehr grundsätzlich unterscheidet, ein paar Bemerkungen vorneweg!

In einer Welt, in der Religion einen Ort hat, wird von Gott gesprochen. Da wird der Glaube an Gott in Worte gefasst. Anschaulich gemacht. Und bekannt. Mit vernunftgeprägten Worten geschieht das. In traditionellen, von der Kirchen- und Theologiegeschichte geprägten Sprachmustern. In vertrauten Texten, die schon über hunderte, manchmal sogar über mehr als tausend Jahren überliefert werden. Als angreifbar oder richtig, als kontrovers oder konsensfähig erweist sich diese Rede von Gott immer wieder. Als inhaltsreich allemal. Zum Glück immer wieder auch voller Weisheit. Und Wahrheit.

Diese Gottesrede, dieses Bekennen bleibt nicht einfach beliebig. Sie wird geprüft und verändert, um sie wird gestritten oder sie wird gefeiert, sie wird abgelehnt oder weiterverbreitet.

Mir geht es in diesem Zusammenhang um Folgendes: Unser Bekenntnis muss nicht einfach nur mit der Form eines sprachlichen Kompromisses einhergehen. Unser Bekenntnis muss nicht einfach nur logisch und vernünftig, widerspruchsfrei und konsensfähig daherkommen. Unser Bekennen – und jetzt sage ich ausdrücklich unsere Rede von Gott – darf, ja muss immer wieder einfach nur schön sein. Zweckfrei. Ästhetisch. Oder darf einfach um ihrer selbst willen geschehen.

Gott soll doch nicht nur in Lehrbüchern zu finden sein. In wissenschaftlichen Aufsätzen. In Essays. Auch nicht nur in Predigten. Oder in den uns so wohlvertrauten altkirchlichen Bekenntnissen. Manchmal genügt es, Gott einfach um Gottes und der Menschen willen Gott sein zu lassen. Ihn – oder sie – mit Worten zu umkreisen, zu suchen. In Annäherung und Distanz. In Versuch und Irrtum. In Glauben und – manchmal auch – in Häresie. Gebrochen oder die Fülle erahnen lassend. Vor allem auch in Wörtern, die eher malen als definieren. In Spiel und Bewegung. In Formen, die eher einen Klang in mir freisetzen als eine Information im Gehirn festhalten.

Die Latte ist so sehr hochgelegt. Und der Gefahr, sie zu reißen, kann niemand entgehen, der sich auf dieses Abenteuer einlässt. Trotzdem – und Gottseidank! – gibt es Menschen genug, die der Verlockung, von Gott und seinen Namen schön zu reden, immer wieder nicht widerstehen konnten und können. Zwischen dem, was sich als Schall und Rauch entpuppt, zwischen Fragmenten und scheinbar jeglicher Deutung entzogenen Beliebigkeiten werden sich immer auch Goldkörner des gelungenen „Schön-Redens“ entdecken lassen. Zumal deshalb, weil ich dem Geist zutraue, das Wort in den Wörtern auffindbar zu machen. Mein eigenes Bekennen durch alles Bekennen der Kirche hindurch.

In allen eingeübten Formen des Bekennens darf dieses Wissen nicht verloren gehen: Gottes Sein, Gottes Zuspruch und Gottes Anspruch können immer auch noch jenseits vertrauter Sprachspiele zum Ausdruck gebracht werden. Gott hat, darin bin ich mir sicher, Gefallen daran, in seiner puren Schönheit zum Strahlen gebracht zu werden.

Schon in der Bibel finden sich Anklänge an diese Form des Bekennens. Schon sehr früh im Loblied der Mirjam, nachdem die aus Ägypten Fliehenden ihre Verfolger abgeschüttelt hatten.

Ein erstes Loblied auf Gott als Akt des sich zu diesem Gott Bekennens:

*„Lasst uns dem Herrn singen, denn er ist hoch erhaben;
Ross und Reiter hat er ins Meer gestürzt.“ (2. Mose 15,21)*

Ein Gotteslob, zwar nicht ohne Anlass und historische Bezüge, aber ohne weitere Absichten und Handlungsanweisungen. Die Aufforderung zum Lob ist Begründung genug.

Eine solche Art des Bekennens, so absichtslos sie daherkommt, ist gefährlich. Indem sie auf ihre regulativen Möglichkeiten verzichtet, wird sie auch nicht mehr kontrollierbar von denen, die mit Bekenntnissen Macht ausüben. Diese Art des Bekennens ist frei, bestenfalls im Wirken des Heiligen Geistes anzusiedeln, der weht, „wo und wann er will und wie es Gott gefällt.“

Eine schöne und sehr eindrückliche Form solchen Bekennens findet sich im Gedicht von Rose Ausländer:

Bekenntnis

*Ich bekenne mich
zur Erde und ihren
gefährlichen Geheimnissen*

*zu Regen Schnee
Baum und Berg*

*zur mütterlichen mörderischen
Sonne*

*zum Wasser und
seiner Flucht
zu Milch und Brot
zur Poesie
die das Märchen vom Menschen spinnt*

*zum Menschen
bekenne ich mich
mit allen Worten
die mich erschaffen¹*

In diesem Gedicht bekennt sich Rose Ausländer zur Erde und zur Natur, am Ende dann zum Menschen. Zugleich spricht sie von „*allen Worten, die mich erschaffen*“ – und lässt damit dem Unverfügbaren und explizit nicht Genannten einen Freiraum. Das Bekenntnis zum Ungenannten – zu Gott? – und das Bekenntnis zum Menschen stehen nicht im Widerspruch, mehr noch, sie gehören zusammen.

Ganz versteckt – beiläufig und zwischendurch – bekennt sie sich zur Poesie. Die Poesie ist für mich der Schlüssel dieser absichtslosen, schönen Gottesrede. Sie ist keineswegs – wie es Burkhard Reinhartz in einem Beitrag des Deutschlandfunks im Blick auf das letzte Jahrhundert formuliert, „eine gottfreie Zone“².

Ein anderes Beispiel für diese absichtslose, schöne Gottesrede – dieses Mal mit einem Gedicht von Hilde Domin, viel radikaler, sich ohne Gottesbezug bekennd:

Bitte

*Wir werden eingetaucht
und mit dem Wasser der Sintflut gewaschen,
wir werden durchnäßt
bis auf die Herzhaut.
Der Wunsch nach der Landschaft
diesseits der Tränengrenze
taugt nicht,
der Wunsch, den Blütenfrühling zu halten,
der Wunsch, verschont zu bleiben,
taugt nicht.
Es taugt die Bitte,
daß bei Sonnenaufgang die Taube
den Zweig vom Ölbaum bringe.*

1 Rose Ausländer, *Aschensommer*. Ausgewählte Gedichte, Köln 1977, S. 117.

2 Burkhard Reinartz in der Sendung „Gottes lebendiges Schweigen“ (gesendet am 02.04.2018) Die Poesie war – von wenigen Exoten abgesehen – im vergangenen Jahrhundert eine gottfreie Zone. <https://www.deutschlandfunk.de/poesie-und-spiritualitaet-gottes-lebendiges-schweigen-100.html> [19.02.2025].

*Daß die Frucht so bunt wie die Blüte sei,
daß noch die Blätter der Rose am Boden
eine leuchtende Krone bilden.
Und daß wir aus der Flut,
daß wir aus der Löwengrube und dem feurigen Ofen
immer versehrter und immer heiler
stets von neuem
zu uns selbst
entlassen werden.³*

Bei diesem zweiten Beispiel ist der jüdische Bezugsrahmen, sind die biblischen Bezüge viel stärker – und doch der Gottesbezug dennoch viel verborgener – eigentlich nicht wirklich vorhanden.

Die Sintflut als Bild der Bedrängnisse der Gegenwart. Der „*Wunsch, verschont zu bleiben, taugt nicht*“. „*Aus der Löwengrube und dem feurigen Ofen*“ werden wir „*immer versehrter und immer heiler*“ entlassen – zu uns selbst.

Was hier wie eine Gnade erscheint, ist womöglich eine noch intensivere Form des Auf-sich-selbst-geworfen-Seins – zu ertragen nur in der Gewissheit, dass wir – um ein anderes ihrer Gedichte zu zitieren, „*unseren Fuß in die Luft setzen*“ – am Ende bleibt das Bekenntnis zur Möglichkeit des Wunders. Die Taube findet den Ölzweig. Die Luft – sie trägt. Ein drittes Beispiel – dieses Mal vom Dichter-Pfarrer Christian Lehnert:

*„Ich habe gelernt wie ein Blinder zu sehen, im Dunkel
zu lauschen, wann die trockenen Samen rascheln.
Immer bin ich an dem Punkt, wo gerade die Atmung einsetzt.
Wie viel Verlassenheit das ist: der Atem, schwebender Stein,
wie einer von den Haufen, den ich aufrichtete,
um dem Nachtwind den Namen Gott zu geben,
ihn zu wiederholen, zu wiederholen, bis ich endlich leer bin,
alles zu erwarten vermag.“⁴*

Ein Bekenntnis der ganz anderen Art. Hier ist Gott ein Name für die Leere, die „*alles zu erwarten vermag*“. Ein anderer Gottesname, unerwartet, aber doch einleuchtend, an Luthers „*Wir sind Bettler, das ist wahr*“ erinnernd. Gott findet nur Raum, wenn wir ihm diesen Raum freimachen. Wenn wir unsere Möbel, gesammelt über Jahrtausende, schön gemacht, restauriert, museal angeordnet und für unverrückbar erklärt, beiseite räumen und dem poetischen Geisthauch Gottes den Durchzug durch das Meer unseres Besser-Wissens ermöglichen.

Was wir brauchen, ist der Mut, neue Wege zu gehen. Menschen nicht abzuspeisen mit Antworten, die gar nicht zu ihren Fragen passen. Offenheit brauchen

3 Hilde Domin, *Gesammelte Gedichte*, Frankfurt/Main 1987.

4 Christian Lehnert, *Ich werde sehen schweigen und hören*, Frankfurt/Main 2004, S. 66.

wir, am ehesten der Offenheit der Gottsuchenden in der Mystik vergleichbar. In meinem Inneren finde ich am ehesten den Weg in die Offenheit, in der Gott sich zu erkennen gibt.

Diese Form der Gottessuche und der Gottesrede und des Bekennens ist schon seit einiger Zeit mein Thema. In meinem eigenen Verstehensversuchen, von Gott zu reden. Gott auf die Spur zu kommen. Gott zu bekennen. Auch und gerade in poetischer Sprache. Deshalb habe ich bereits vor einigen Jahren in leichter Anlehnung an den Heidelberger Katechismus Elemente eines (unveröffentlichten) poetischen Katechismus verfasst.

Die schöne Gottesrede, auch im Angesicht dessen, was nicht schön ist, war und ist für mich persönlich immer die, die ich selbst als die meinem Glauben am nächsten kommende ansehe. Das Motto der leeren Hände, eben bei Lehnert aufgetaucht, habe ich in einem eigenen Gedicht aufgegriffen, Bezug nehmend eben auf das Luther zugeschriebene Sätzlein: „*Wir sind Bettler, das ist wahr!*“

anders nicht

*leere hände
nur
können
sich dem
leben
entgegenstrecken
gier
nach dem
was keinen
bestand
hat
macht
die herzen
nicht voll
lässt
dem atem
der freiheit
keinen raum*

*früchte
des lebens
kann ich nur
ernten
wenn ich
mich aufrichte*

dass ich
gerichtet werde
lässt
mich
leben⁵

Manchmal entstehen Bekenntnisse auch im Zusammenhang meiner gottesdienstlichen Praxis. Für einen Themengottesdienst im Zusammenhang einer Predigtreihe zu den vier Elementen fiel mir das Thema *Luft* zu. Dazu habe ich ein Bekenntnis formuliert, das sich – im traditionell-trinitarischen Schema – um das Thema herumspannt:

Bekenntnis des Glaubens an Gott – lebendig in Erde, Wasser, Luft und Feuer

Ich glaube an Gott, / in uns und durch uns hindurch wie die Luft zum Atmen. / Die Erde wäre nicht ohne ihn. / Feuer und Wasser weist er ihren Ort zu. Gott macht die Elemente stark, um seiner Schöpfung Struktur und Raum zu geben und sie zu einem Ort der Bewahrung zu machen. / Er setzt ihnen Grenzen, wo sie Unheil verursachen.

Ich glaube an Jesus, / für den niemand einfach Luft war. / Nah waren ihm die Menschen, damit sie so werden konnten, wie er sie gedacht hatte. / Gott war in ihm, und aus seinem Gesicht leuchtet den Menschen Gottes Gegenwart entgegen bis heute. / Für die Menschen trat er in die Bresche, setzte ein, was er hatte: sein Leben und sein Leuchten aus Gott heraus. / Der Tod fand in ihm seine Grenze. Und er wurde so zum Anbahner neuer Lebendigkeit für alle. / Dem Bösen entwand er dessen Macht für immer. / Neu atmen lässt er mich die Luft der Verheißung, ohne die niemand leben kann.

Ich glaube an den Geisthauch Gottes, / Lebensluft und Lebenslust für alle in der Gemeinschaft der Menschen guten Willens zugunsten der Schöpfung und der Wahrheit der weltweiten Verbundenheit allen Lebens. / Verwandelt kann ich neu aufstehen. / Jeder Tag ist der Beginn der neuen Schöpfung Gottes, schon jetzt, mitten im Alten. / Mehr brauchts nicht. / Amen.

Die Herausforderung derartiger, liturgisch eingesetzter Bekenntnisse besteht insbesondere darin, der mitbekennenden Gemeinde die Zustimmung zum für sie fremden Bekenntnis zu ermöglichen.

Schöne Gottesrede als Form des Bekennens habe ich mir für diesen Band als Thema gewählt. Solche Gottesrede ist und bleibt allemal ein Risiko. Dennoch möchte ich mich weiter auf diesem Weg des Bekennens wagen. Und immer wieder stoße ich – wie auf einem Pilgerweg – auf Menschen, die sich in ähnlich leidenschaftlicher Suchbewegung auf diesen Weg einlassen. Dafür bin ich dankbar.

⁵ Traugott Schächtele, Geistesinzidenzen. sieben mal sieben Unterbrechungen im Lauf des Jahres, Neulingen 2023.

Am Ende bleibt allenfalls ein Zwischenfazit. In Form eines Gedichtes, das ich vor vielen Jahren einem kleinen Beitrag eben zum Stichwort Bekenntnis vorangestellt habe. Das soll einstweilen mein Schlusswort sein, ehe wir dann doch auch noch miteinander ins Gespräch kommen.

risikovermehrung

*es hätte sich
nicht gelohnt
mein leben
zu riskieren
nur für eine hypothese*

*es hätte sich
nicht gelohnt
mein glauben zu riskieren
nur für einen harmlosen zweifel*

*es hätte sich
nicht gelohnt
meinen unglauen zu riskieren
nur für eine vage hoffnung*

*es hätte sich
nicht gelohnt
den einen satz
zu verschweigen
der alles
in ein neues licht
taucht⁶*

Diesem Satz möchte ich Gehör verschaffen. Dieses Satz möchte ich bekennen. Und unter die Leute bringen. Um so Gott immer wieder neu ins Gespräch zu bringen. Und womöglich auch immer wieder die Leerstellen auszuhalten.

6 Traugott Schächtele, Was glauben die, die glauben? Stuttgart 2010, S. 39.

Literatur

Ausländer, Rose, Aschensommer, Ausgewählte Gedichte, Köln 1977.

Domin, Hilde, Gesammelte Gedichte, Frankfurt/Main 1987.

Lehnert, Christian, Ich werde sehen schweigen und hören. Gedichte, Frankfurt/Main 2004.

Reinartz, Burkhard, in der Sendung „Gottes lebendiges Schweigen“ (gesendet am 02.04.2018) Die Poesie war – von wenigen Exoten abgesehen – im vergangenen Jahrhundert eine gottfreie Zone, 2018. Unter <https://www.deutschlandfunk.de/poesie-und-spiritualitaet-gottes-lebendiges-schweigen-100.html> [19.02.2025].

Schächtele, Traugott, Was glauben die, die glauben?, Stuttgart 2010.

Schächtele, Traugott, Geistesinzidenzen. sieben mal sieben Unterbrechungen im Lauf des Jahres, Neulingen 2023.

Jürgen Rausch

Vom Geschöpf zum Schöpfer – Der Mensch zwischen christlichem Selbstverständnis und digitaler Transformation

Abstract

Die vorliegende Arbeit diskutiert die komplexen Auswirkungen der digitalen Transformation, insbesondere KI und Metaversum auf das christliche Menschenbild und die Kirche in ihrer traditionellen Verfasstheit. Es wird kritisch analysiert, wie diese innovativen Technologien die traditionelle Rolle des Menschen als Geschöpf Gottes subtil in Frage stellen und ihn potenziell zum Schöpfer in digitalen Realitäten machen könnten. Es werden theologische, religionspädagogische und ethische Herausforderungen diskutiert, die sich aus dieser Entwicklung ergeben, einschließlich der Gefahr einer Hybris des Menschen und der Notwendigkeit einer Neubestimmung der Reziprozität Mensch, Schöpfung und Gott. Der Artikel betont die Bedeutung des christlichen Glaubens als ethische Reflexionsebene und fordert die Kirche und Theologie zu einer Nachjustierung bzw. Neubestimmung auf.

This paper discusses the complex effects of digital transformation, in particular AI and the metaverse, on the Christian view of humanity and the church in its traditional constitution. It critically analyses how these innovative technologies could subtly question the traditional role of humans as God's creatures and potentially turn them into creators in digital realities. The discussion encompasses the theological, religious pedagogical and ethical challenges that emerge from this transformation, including the perils of human hubris and the necessity to reconceptualise the reciprocity between humans, creation and the divine. The article underscores the significance of the Christian faith as a paradigm of ethical reflection and calls upon the church and theology to recalibrate and redefine this relationship.

I. Beschleunigte Welt

In einer Zeit, in der die digitale Transformation alle Bereiche des menschlichen Lebens durchdringt, steht auch der evangelische Religionsunterricht vor der Herausforderung, sich mit den Möglichkeiten und Grenzen der Digitalität auseinanderzusetzen. Die Frage nach der Rolle des Menschen zwischen christlichem

Glauben, Künstlicher Intelligenz (KI) und dem Metaversum¹ gewinnt zunehmend an Bedeutung und erfordert eine theologische Reflexion, die sowohl die Chancen als auch die Risiken dieser Entwicklungen für die Glaubensvermittlung, die seelsorglichen oder sakramentalen Dienste von Kirche ebenso berücksichtigt wie die möglichen Auswirkungen der virtuellen Welt auf die reale Welt.

Die fortschreitende Digitalisierung hat in den letzten Jahren nicht nur gesellschaftliche und technologische Bereiche tiefgreifend verändert, sondern auch den Diskurs in der evangelischen Theologie und Religionspädagogik maßgeblich beeinflusst. Insbesondere der Religionsunterricht steht vor der Herausforderung, sich mit den existenziellen Grund- und Zukunftsfragen auseinanderzusetzen, die mit den Digitalisierungsprozessen einhergehen.

Der Religionsunterricht, als der Ort einer formalen Vermittlung religiöser Bildung und ethischer Reflexion, steht vor der Aufgabe, die digitale Lebenswelt der Schülerinnen und Schüler ernst zu nehmen und gleichzeitig kritisch zu hinterfragen. Die Evangelische Kirche in Deutschland (EKD) betont die Notwendigkeit, Kompetenzen für das Leben in der digitalen Welt zu vermitteln und dabei ethische und religiöse Fragestellungen aufzugreifen.²

Gleichzeitig wirft die zunehmende Digitalisierung grundlegende Fragen nach dem Wesen des Menschseins und seiner Beziehung zu Gott auf. Der Transhumanismus als philosophische und kulturelle Bewegung, die die Grenzen menschlicher Möglichkeiten durch Technologie erweitern will, fordert das christliche Menschenbild heraus. Theologische Deutungen transhumanistischer Ideen betreffen Bereiche der menschlichen Ebenbildlichkeit Gottes (Imago Dei) und werfen Fragen nach der Rolle des Körpers und der christlichen Anthropologie auf.³

Im Kontext des Metaversums, das zunehmend als erweiterter Lebensraum für die Jugendlichen wahrgenommen wird, stellen sich deshalb auch für die Religionspädagogik neue Herausforderungen. Thomas Schlag und Katharina Yadav thematisieren die Notwendigkeit einer religionspädagogischen Sensibilisierung für Bildungsbeziehungen.⁴ Sie plädieren für Formen des Theologisierens, durch die existenziell bedeutsame und verantwortungsvolle Räume mit und innerhalb des

1 Der Begriff Metaversum oder auch Metaverse wird als Sammelbegriff und im Bewusstsein darüber, dass viele unterschiedliche digitale Welten bereits existieren, verwendet. Er beschränkt sich nicht auf das eine Metaversum. Der Begriff stammt aus dem Science-Fiction-Roman „Snow Crash“ von Neal Stephenson (1992) und beschreibt darin die Möglichkeit, in naher Zukunft computergenerierte virtuelle Welten über ein weltweites Glasfasernetz zu ermöglichen. Der Begriff Metaversum setzt sich aus den Wörtern „Meta“ und „Universum“ zusammen. Zukünftig soll es also nicht nur virtuelle Räume geben, sondern eigene Welten, die eine Verschmelzung von digitaler und physischer Welt bedingen. User können dort Urlaub machen, Kleidung kaufen oder an Konzerten oder Events teilnehmen. Das Besondere dabei ist, dass es nicht nur den Transfer in die digitale Welt ermöglicht. Vielmehr erweitert es die physische Welt z.B. über Kryptowährungen wie Sandbox oder THETA, die in der realen Finanzwelt gehandelt werden.

2 Vgl. EKD, *Evangelischer Religionsunterricht in der digitalen Welt*, 2023.

3 Vgl. die-bibel.de, *Transhumanismus*, 2022.

4 Vgl. T. Schlag, *Religionsunterricht in digital beschleunigten Zeiten – Zeit-gerechte Erwägungen in der Perspektive einer theologischen Religionspädagogik*, Münster 2023, S. 163–181.

Metaversums eröffnet werden können. Dabei verlangt die Auseinandersetzung mit diesen Themen einen interdisziplinären Ansatz, der theologische Reflexion mit Erkenntnissen aus Philosophie, Ethik und Medienwissenschaften verbindet. Ausdrücklich verweist Ilona Nord auf die Bedeutung eines fachwissenschaftlich reflektierten Umgangs mit Digitalisierung im evangelischen Religionsunterricht und verweist auf Projekte wie das Religious Education Laboratory digital (RELab digital), die diesen Prozess unterstützen.⁵ Wenngleich, wie nachfolgend dargestellt, erste Zugänge und Diskussionen zu Metaversum, Glaubenspraxis, Kirche und KI vorliegen, steht der wissenschaftliche interdisziplinäre Diskurs erst am Anfang und es ist zu erwarten, dass er mit der rasanten Entwicklung von KI und Metaversum auch nicht Schritt halten kann.

II. Religiöse Bildung im Transformationsprozess

Ilona Nord hat sich in verschiedenen Werken intensiv mit der Digitalisierung im Kontext der Religionspädagogik auseinandergesetzt. In dem von ihr und Judith Petzke herausgegebenen Band »Religionsdidaktik. Diversitätsorientiert und Digital« (2023) untersucht sie, wie digitale Medien und Technologien das religiöse Lernen und Lehren verändern. Nord betont die Notwendigkeit, digitale Kompetenzen in die religionspädagogische Ausbildung zu integrieren und reflektiert kritisch über die Chancen und Herausforderungen, die sich durch die Digitalisierung für den Religionsunterricht ergeben.

Wolfgang Beck, Ilona Nord und Joachim Valentin haben in ihrem Kompendium »Theologie und Digitalität« (2021) einen umfassenden Überblick über die aktuellen Diskurse zur Digitalisierung im Kontext der Theologie gegeben. Sie argumentieren, dass die Digitalisierung nicht nur als technologisches Phänomen zu verstehen ist, sondern als umfassender kultureller Wandel, der auch die religiöse Praxis und das theologische Denken beeinflusst.

Die Frage nach der Autorität der Kirche in einer digitalisierten Welt wird von Nord und Schlag in ihrem gemeinsam herausgegebenen Band »Wer hat die Autorität? Evangelische Kirche in der Dynamik neuer Institutionalisierungsformen« aufgegriffen.⁶ Sie reflektieren kritisch über die Möglichkeiten und Grenzen virtueller Gottesdienste, digitaler Seelsorge und der Repräsentation von Glaubensgemeinschaften in virtuellen Welten.

Thomas Schlag hat die Transformation religiöser Praxis durch digitale Medien untersucht. Sie kommen zu dem Ergebnis, eine Trennung zwischen digitaler und analoger Welt nicht per se zu favorisieren und stattdessen neue Formen kirchlichen Lebens im digitalen Raum zu entwickeln.

Jens Palkowitsch-Kühl hat in seiner Dissertation »Digitale Medien im Religions-

5 Vgl. I. Nord, »Die Digitalisierung als Herausforderung für christliche Bildung«, o.J.

6 I. Nord, T. Schlag (Hg.), Wer hat die Autorität? Evangelische Kirche in der Dynamik neuer Institutionalisierungsformen, Leipzig 2023.

und Ethikunterricht« (2023)⁷ die Bedingungsfaktoren für die Medienintegration an Schulen untersucht. Seine Arbeit liefert wichtige Erkenntnisse für die praktische Umsetzung digitaler Konzepte im Religionsunterricht.

Wenngleich erst einzelne Ansätze einer fundierten Auseinandersetzung erkennbar sind, zeigen die Arbeiten von Thomas Schlag, Katharina Yadev, Ilona Nord und Jens Palkowitsch-Kühl, dass die Fragen, wie das Metaversum und KI die Natur der Glaubensvermittlung in ihren bisherigen Formaten in Frage stellen werden und welche theologischen, religionspädagogischen und ekklesiologischen Herausforderungen sich daraus ergeben werden, angenommen werden und erste Antworten zur Diskussion stehen.

Zweifelsfrei werden die Entwicklungen im Bereich der Künstlichen Intelligenz (KI) und des Metaversums signifikante Implikationen für das Gottesbild der Menschen erwarten lassen. Es war Jürgen Moltmann und vor ihm bereits Wolfhart Pannenberg, die davor warnten, Gott als Produkt menschlicher Konstruktionen zu betrachten.⁸ Dennoch schaffen KI und Metaversum zunehmend die Illusion, dass der Mensch mit Hilfe von KI zum Schöpfer in einer eigenen digitalen Realität werden wird, bis hin, dass er sich Gott nach seinen eigenen Vorstellungen in diesen digitalen Wirklichkeiten erschaffen kann.

Diese Vorstellung wirft Fragen auf, etwa a) zum zukünftigen Selbstverständnis des Menschen und dem christlichen Menschenbild b) zum Bedarf einer Überarbeitung der Hermeneutik des Schöpfungshymnus und c) zur Gefahr einer Hybris des Menschen gegenüber traditioneller christlicher Glaubenslehre und seiner Stellung als Geschöpf Gottes entlang der alttestamentlichen Schöpfungserzählung.

III. Mensch bleiben in beschleunigten Zeiten

Die Rolle des Menschen zwischen christlicher Tradition, künstlicher Intelligenz (KI) und neuen virtuellen Welten stellt eine der zentralen Herausforderungen für Theologie und Kirche im 21. Jahrhundert dar. Die rasante technologische Entwicklung stellt grundlegende Fragen nach dem Wesen des Menschen, seiner Beziehung zur Schöpfung und zu Gott. Insbesondere die Möglichkeiten der Selbstoptimierung und -erweiterung durch KI und virtuelle Realitäten führen zu einer Neuverhandlung des Menschen als Geschöpf und potenzieller Schöpfer.

In der Auseinandersetzung mit diesen Themen betont insbesondere Nord die Notwendigkeit einer theologischen Reflexion der Digitalität. Sie argumentiert, dass die Digitalisierung als Herausforderung für christliche Bildung verstanden werden muss und plädiert für einen fachwissenschaftlich reflektierten Umgang mit Digitalisierung im evangelischen Religionsunterricht.⁹ Diese Perspektive un-

7 Vgl. J. Palkowitsch-Kühl, *Digitale Medien im Religions- und Ethikunterricht, Bedingungsfaktoren für die Medienintegration an Schulen*, Stuttgart 2023.

8 J. Moltmann, *Gott in der Schöpfung: Ökologische Schöpfungslehre*, Göttingen 1985. W. Pannenberg, *Systematische Theologie* (Bd. 2), Gütersloh 1988.

9 W. Beck; I. Nord; J. Valentin, *Theologie und Digitalität: Ein Kompendium*, Freiburg 2021.

terstreicht die Bedeutung einer kritischen Auseinandersetzung mit den neuen Technologien im Kontext christlicher Bildung und Ethik.

Die Frage nach der Selbstermächtigung des Menschen durch Technologie wird besonders im Diskurs um den Transhumanismus virulent. Mit dem Transhumanismus und der KI-gestützten Gestaltung virtueller Realitäten wird der Mensch zum autonomen Architekten seines Lebensentwurfs und steht in der Gefahr, sich an die Stelle Gottes zu setzen. Aus christlicher Sicht käme diese Hybris einer Verleugnung des göttlichen Schöpfungsplans gleich. Diese Kritik bezieht sich auf die theologische Spannung zwischen der gottgegebenen Kreativität des Menschen und der Gefahr der Selbstvergöttlichung.

Im Kontext des Metaversums ergeben sich neue Dimensionen der Selbstdarstellung und Selbstwahrnehmung. Der Proteus-Effekt, der die Interdependenz des Verhaltens einer Person in der realen Welt mit dem Verhalten seines Avatars in der virtuellen Welt beschreibt, ruft unmittelbare Effekte auf die Interaktionen in der analogen Welt hervor.¹⁰ Diese Verschmelzung von virtueller und physischer Identität stellt traditionelle Vorstellungen von Körperlichkeit und Präsenz in Frage und erfordert eine theologische Neubestimmung des Verhältnisses von Leib und Seele.

Die Kirche steht vor der Herausforderung, diese technologischen Entwicklungen theologisch zu reflektieren und ethisch zu begleiten. Ernst-Wilhelm Gohl betont die Notwendigkeit, ethische Fragen der KI nicht pauschal abzuwerten. „Besser sei es, sie im Lichte der biblischen Überlieferungen informiert und differenziert in gesellschaftliche Diskurse einzubringen“.¹¹ Diese Haltung zeugt von dem Bemühen, einen konstruktiven Dialog zwischen Theologie und Technologie zu führen.

Die Denkschrift der EKD zur Digitalisierung „Freiheit digital. Die zehn Gebote in Zeiten des digitalen Wandels“¹² reflektierte anhand der Zehn Gebote nicht nur die Chancen der Digitalisierung, sondern auch ihre Begrenzungen und Herausforderungen. Dieses Vorgehen zeichnet einen Weg, wie traditionelles theologisches Denken für die Auseinandersetzung mit technologischen Realitäten gedacht werden kann.

Im christlichen Verständnis ist der Mensch als Ebenbild Gottes geschaffen und mit einer besonderen Würde ausgestattet. Die Gottebenbildlichkeit impliziert sowohl eine Verantwortung gegenüber der Schöpfung als auch eine grundlegende Abhängigkeit von Gott. Die fortschreitende Entwicklung von KI und die Entstehung virtueller Realitäten im Metaversum könnten jedoch zu einer

10 Vgl. M. Quent, Metaverse [online] Bonn 2024. www.socialnet.de/lexikon/Metaversum [Zugriff 10.01.2025] und <https://emlab.hci.uni-wuerzburg.de/topics/20181030-totzauer-thesis-mcs-ilst/> [10.01.25].

11 Vgl. Evangelische Landeskirche in Württemberg (2023). Kirche muss KI-Entwicklung theologisch und ethisch reflektieren. Verfügbar unter: www.elk-wue.de/news/2023/08112023-ki-theologisch-und-ethisch-reflektieren

12 EKD (Hg.) Denkschrift Freiheit digital. Die Zehn Gebote in Zeiten des digitalen Wandels, Leipzig 2021.

Neuinterpretation dieser Beziehung führen. Wie Elmar Nass argumentiert, besteht die Gefahr, dass eine „KI-Euphorie“ zu einer Verschmelzung der Vorstellungen von Gott, Mensch und Technik führt, wobei letztendlich Gott und Mensch den Algorithmen untergeordnet werden.¹³ Die Möglichkeiten der Selbstoptimierung und -erweiterung durch KI und virtuelle Realitäten führen zu einer Neuverhandlung des Menschen als Geschöpf und potenzieller Schöpfer. Diese Entwicklung birgt das Risiko einer Hybris, in der der Mensch versucht, sich an die Stelle Gottes zu setzen. Die christliche Theologie steht vor der Herausforderung, diese technologischen Entwicklungen kritisch zu reflektieren und gleichzeitig die Grundlagen des christlichen Menschenbildes zu bewahren. Im Kontext des Metaversums ergeben sich neue Dimensionen der Selbstdarstellung und -wahrnehmung, die traditionelle Vorstellungen von Körperlichkeit und Präsenz in Frage stellen. Schlag und Yadav betonen die Notwendigkeit, diese virtuell geschaffenen, KI-basierten und immersiven Realitäten als potenziell existenziell bedeutsame Räume für die individuelle Orientierung, Persönlichkeitsentwicklung und religionsbezogene Bildungsprozesse zu verstehen.¹⁴ Dies erfordert eine theologisch-religionspädagogische Reflexion, die die Chancen und Risiken dieser neuen digitalen Kommunikationswelten berücksichtigt. Die Frage nach der Autonomie des Menschen in einer von KI und Metaversum geprägten Welt gewinnt zunehmend an Bedeutung. Die Bewahrung der menschlichen Freiheit und Verantwortung vor Gott in einer Umgebung, die von Algorithmen und virtuellen Realitäten dominiert wird, stellt eine zentrale Herausforderung dar. Es besteht die Gefahr, dass die Vorstellung von Gott und Menschenwürde den technischen Errungenschaften angepasst wird, anstatt umgekehrt die neuen Technologien im Lichte des christlichen Menschenbildes zu reflektieren.

Wie verhält sich KI zu diesen Herausforderungen? Nachfolgend ist ein Dialog zwischen Autor und sprachgesteuerten KI-Systemen, hier ChatGPT40 und Perplexity, geführt worden. Die Antworten wurden durch die Systeme selbst nochmal geglättet. Das war notwendig, da die Texte zum Teil ausufernd und an anderer Stelle redundant waren.

Autor: *Hallo ChatGPT40 und Perplexity. Ich möchte mit euch ein Interview zur Rolle des Menschen im Spannungsfeld von digitaler Transformation und dem Menschen, wie ihn der biblische Schöpfungshymnus darstellt, führen. Der Beitrag ‚Vom Geschöpf zum Schöpfer‘ thematisiert als das Verhältnis zwischen dem christlichen Selbstverständnis des Menschen und den neuen Möglichkeiten der digitalen Transformation und KI, die sich für den Menschen ergeben und seine traditionelle Rolle entlang unserer christlich-abendländischen*

13 Nass, E. (2023). Künstliche Intelligenz: Chancen und Risiken aus christlicher Sicht. Erzbistum Köln. Verfügbar unter: www.erzbistum-koeln.de/presse_und_medien/magazin/Kuenstliche-Intelligenz-Chancen-und-Risiken-aus-christlicher-Sicht/ [14.01.25].

14 T. Schlag; K. Yadav, Bildungsbeziehungen in der Ankunftszeit des Metaversums – eine religionspädagogische Sensibilisierung, in: Zeitschrift für Pädagogik und Theologie, vol. 75, no. 2, 2023, S. 163–181.

Kultur in Frage stellen könnten. Welche Perspektiven und Erkenntnis ergeben sich aus eurer Perspektive?

Chat: *Die erste Erkenntnis liegt in der Ambivalenz der technologischen Schöpfungskraft: Der Mensch navigiert zwischen seiner traditionellen Rolle als Geschöpf Gottes und der neu errungenen Fähigkeit, durch KI und Transhumanismus selbst schöpferisch zu wirken. Wolfgang Beck betont in Theologie und Digitalität, dass diese Dynamik das biblische Verständnis der Gottebenbildlichkeit herausfordert. Einerseits spiegelt sich darin die göttliche Berufung zur Gestaltung der Welt wider, andererseits droht eine Hybris, die den Menschen in Konkurrenz zum Schöpfergott stellt.*

Autor: *Das heißt, der christliche Glaube ist in der Lage, den Menschen vor einer Überhöhung seiner technologischen Macht zu schützen. Wie lässt sich das begründen?*

Chat: *Zunächst ist auf die Verwurzelung im Glauben als Korrektiv hinzuweisen: Das christliche Menschenbild betont die Begrenztheit und Abhängigkeit des Menschen – trotz aller Schöpfungsfähigkeit. Die Gnade Gottes, wie sie im reformatorischen sola gratia zum Ausdruck kommt, relativiert menschliche Autonomie. KI-generierte Entitäten mögen Intelligenz oder Kreativität simulieren, doch ihnen fehlt die spirituelle Dimension, die aus der Gottesbeziehung erwächst. In diesem Sinne bleibt der Mensch durch seine Fähigkeit zur ethischen Reflexion und zur Transzendenzerfahrung einzigartig.*

Autor: *Welche konkreten Risiken seht ihr, wenn der Mensch seine Rolle als ‚Mit-Schöpfer‘ dennoch überschätzt bzw. hemmungslos und ohne ein moralisches Regulativ ausfüllt?*

Chat: *Grundsätzlich sind Warnungen vor einer Entfremdung von der eigenen Geschöpflichkeit ernst zu nehmen: Wenn der Mensch glaubt, durch KI-gestützte Schöpfungsakte gottgleich zu werden, verliert er den Blick für seine Verwundbarkeit und Endlichkeit. Ein Beispiel ist die Debatte um digitale Unsterblichkeit im Metaversum – sie negiert das christliche Verständnis des Lebens als Gabe Gottes. Zudem droht eine Instrumentalisierung der Schöpfung, wie sie in transhumanistischen Utopien einer ‚optimierten‘ Menschheit sichtbar wird. Hier gilt es, die Würde des Menschen als nicht verhandelbares Merkmal der Gottebenbildlichkeit zu bewahren.*

Autor: *Welche Rolle kommt dabei der Kirche zu, diese Balance zwischen Innovation und theologischer Ethik zu wahren?*

Chat: *Die Kirche muss, wie Matthias Gronover u.a. in ‚Religiöse Bildung in einer digitalisierten Welt‘ darlegt, zweierlei leisten: Erstens eine kritische Begleitung technologischer Entwicklungen, die ethische Leitplanken setzt – etwa durch Denkschriften zur KI-Regulierung. Zweitens sollte sie selbst innovative Formen der Spiritualität entwickeln, die die digitale Lebenswelt ernst nehmen z.B. mit virtuellen Andachten, die Leiblichkeit symbolisch integrieren oder mit Seelsorgeangeboten im Metaversum. Entscheidend ist, dass die Kirche dabei ihre prophetische Rolle als Mahnerin zur Demut nicht preisgibt.*

Autor: *Welche theologischen Herausforderungen können sich daraus ergeben?*

Chat: *Die Theologie ist gefordert, eine neue Hermeneutik der Schöpfung zu entfalten, die technologische Ambitionen in den göttlichen Heilsplan einordnet. Das bedeutet: Sie darf weder in Technikfeindlichkeit verharren noch unkritisch jedem Fortschritt folgen. Vielmehr muss sie – im Dialog mit Philosophie und Informatik – Kriterien entwickeln, die das Profil des christlichen Menschenbildes schärfen: Der Mensch als begrenzt schöpferisch/kreativ tätiges Geschöpf, der seine Freiheit in Verantwortung vor Gott und Mitgeschöpfen ausübt. Nur so bleibt die digitale Transformation eine humanistische, keine hybride Projektion.*

Das Interview mit den Chatbots zu »Vom Geschöpf zum Schöpfer – Der Mensch zwischen christlichem Selbstverständnis und digitaler Transformation« offenbart aus der Perspektive der KI ein komplexes Spannungsfeld, in dem sich der Mensch heute befindet. Einerseits steht er in der christlichen Tradition als Geschöpf Gottes, andererseits erlangt er durch technologische Fortschritte wie KI und Transhumanismus zunehmend selbst schöpferische Fähigkeiten. Diese Ambivalenz fordert das traditionelle Verständnis der Gottebenbildlichkeit heraus und wirft für die Zukunft fundamentale Fragen zur Rolle des Menschen in der Schöpfung auf. Zugleich zeigen sich in den Antworten Unschärfen, die auf die Begrenztheit der algorithmisch generierten Antworten verweist. Der christliche Glaube erweist sich aus der Perspektive von KI als wichtiger ethischer Kompass und soll den Menschen zugleich an seine Begrenztheit und Abhängigkeit, trotz aller technologischen Errungenschaften, erinnern. Diese selbstreflexive Grundannahme gepaart mit der Fähigkeit des Menschen zur ethischen Reflexion und Transzendenzerfahrung unterstreichen die bleibende Einzigartigkeit des Menschen gegenüber selbst fortschrittlichster KI-Systeme.

Und doch bleibt festzuhalten, dass eine Neubestimmung oder Schärfung des christlichen Menschenbildes im Wirkkreis der neuen Technologien geboten erscheint. Hierin ist eine der zentralen Herausforderungen für Theologie und Kirchen im Umgang mit den gesellschaftlichen Transformationsprozessen zu sehen. Wenngleich die Herausforderungen erkannt sind, ist eine digitale Transformation nicht durchgängig im Strategieportfolio der Kirche verankert.¹⁵ Eine Annäherung findet zwar schrittweise und über einzelne Projekte statt, erfasst aber nicht die Tiefe der KI-generierten Entwicklungen, die wiederum mittelbar auf die gesellschaftlichen Gruppen abhängig von deren jeweiliger Digital-Affinität mit unterschiedlich starken Effekten einwirken. Diese Herangehensweise ist kongruent mit der Auffassung von Schlag, der statt eines völligen Aufgehens der Kirche in Gestalt einer „liquiden Spontanbewegung“, indem sie sich in virtuelle Räume hinein transformiert, den Charakter einer Kirche mit flexiblen „Online-Offline-Partizipations- und Resonanzkulturen“ stärkt.¹⁶

¹⁵ Vgl. Curacon-Studie curacon.de/studien/studie-zur-digitalisierung-in-den-kirchen-2024 und Beschluss der 12. Synode der EKD zu „Kirche im digitalen Wandel“ vom 09.11.2020.

¹⁶ Vgl. W. Beck, I. Nord, J. Valentin 2021, S. 299.

IV. Gehversuche in der Transformationsgesellschaft

Die digitale Transformation in der Kirche wirkt zunächst in der kirchlichen Verwaltung. Darüber hinaus lassen sich aber Einzelprojekte ausmachen, die diese Binnenprozesse z.B. um die Handlungsfelder Pastoral und Seelsorge erweitern.¹⁷ So bietet die Peterskapelle in Zusammenarbeit mit der Hochschule Luzern das KI-Kunstprojekt „Deus in Machina“ an. Kirchenbesucher erwartet eine spirituelle Künstliche Intelligenz mit der jeder Gast gesprochene Dialoge führen kann. Unterstützt wird das durch eine als Hologramm erscheinende Jesus-Darstellung.¹⁸

Eine in den USA ansässige Initiative stellte den Priester-Avatar Pater Justin online.¹⁹ Die katholische Organisation Catholic Answers hatte einen virtuellen Priester mit KI-Technologie, der als älterer Herr mit Collarhemd und grauen Haaren Fragen zum katholischen Glauben beantworten sollte. Dabei bedienten sich die Entwickler eines Large Language Models. Zunehmend eignete sich die KI-Aufgaben von realen Pfarrern an. In den Sozialen Netzwerken löste das heftige Diskussionen aus.²⁰ Was zunächst als Erfolg angesehen wurde, wurde zum Problem. Als Pater Justin kein Problem darin sah, mit Limonade eine Nottaufe vorzunehmen, spitzten sich die Diskussionen um die Zulässigkeit liturgischer Handlungen durch Pater Justin zu. Der Avatar wurde „laisiert“, erscheint nicht mehr im Collarhemd, beantwortet aber weiterhin Fragen der Gläubigen.

Mit JesusGPT stellte Alain Knorr einen KI-generierten Chatbot zur Verfügung. Das Bistum Regensburg hat sich an dem Experiment beteiligt und JesusGPT online gestellt. In der Praxis erwies sich der KI-Jesus als nicht konform mit der Auslegung der katholischen Kirche. Darüber hinaus wurde festgestellt, dass zu viele Gläubige der Annahme unterlegen waren, sie würden tatsächlich mit Jesus kommunizieren.²¹ Das Bistum Regensburg stellt dennoch fest, dass JesusGPT für den Religionsunterricht geeignet sein könnte, jedoch setze das voraus, dass Schüler und Schülerinnen die Aussagen kritisch hinterfragen würden und dabei fachlich begleitet werden. Eine Steigerung stellt Twitch https://www.twitch.tv/ask_jesus dar. In einer Dauerschleife 7/24 beantwortet der Chatbot die Fragen der Rats-

17 P. Greifenstein, H. Terbuyken, Vernetzt und zugewandt – digitale Gemeinde gestalten, Neukirchen-Vlyn 2024.

18 Das Immersive Realities Center der Hochschule Luzern (HSLU) befasst sich mit immersiven Technologien. Siehe <https://hub.hslu.ch/informatik/virtual-reality-in-der-aeltesten-kerche-der-stadt-luzern/>

19 Siehe www.catholic.com/ai

20 Eine Ursache für die heftigen Reaktionen der User liegt vermutlich im Uncanny Valley-Effekt begründet. Der Begriff Uncanny Valley und das Konzept dahinter prägte der japanische Robotiker Masahiro Mori im Jahr 1970. Demnach gewinnen Roboter durch die Annahme menschlicher Eigenschaften zunächst an Liebesswürdigkeit und Akzeptanz. Werden die „menschlichen“ Charaktere zu umfangreich, kommt es zum Vertrauensverlust. Das äußert sich dann in einer Angst, die Roboter erscheinen dann unheimlich, unheimlicher, als wenn sie gar keine menschlichen Eigenschaften hätten (vgl. auch D. Ratajczyk; J. Dakowski und P. Łupkowski 2023).

21 Vgl. Pfälzischer Merkur, www.saarbruecker-zeitung.de/pm/zweibruecken/ki-experte-alain-knorr-zu-gast-beim-kunstverein-zweibruecken_aid-107392377 [28.01.25].

chenden auf Englisch. Auf der Website ki-andacht.de/videos/ finden Menschen täglich eine KI-generierte Andacht mit virtueller Animation.

Die Vorstellung vom Ewigen Leben, zumindest als Chatbot, verstärkt hybride Gedanken des Menschen nach Unsterblichkeit und spiegelt sich im Fall Eugenia Kuyda und Roman Mazurenko wider. Mazurenko ist bei einem Verkehrsunfall ums Leben gekommen. Seine Freundin Kuyda entwickelt in ihrem KI-Start-up ein künstliches neuronales Netzwerk mit Tausenden von Mazurenkos SMS und Kurznachrichten, um damit eine KI zu erschaffen, die so schreibt, wie ihr Freund es getan hatte.²² Kuyda hat sich trotz hoher Nachfragen gegen die Entwicklung weiterer Bots entschieden – der Tod sei eine individuelle Angelegenheit. Angebote wie Eternime²³ oder andere Anbieter der Digital Afterlife Industry generieren KI-gestützt Chatbots oder Avatare, die sehr menschenähnlich kommunizieren. Sie suggerieren den Hinterbliebenen, sie seien mit dem Verstorbenen im Kontakt. Die Gefahr ist, dass Trauernde in ihrer Trauerbewältigung gehindert sein können – es bleibt die Hoffnung auf eine Wiederkehr und die Gefahr, dass Datenmissbrauch betrieben wird. Ungeklärt ist etwa, wer einen Chatbot nach dem Tod eines Menschen erstellen darf oder welche Persönlichkeitsrechte bei einem Chatbot gewahrt bleiben müssen.²⁴

V. Pas sans toi – Der Mensch als Möglichkeit Gottes²⁵

Die Beispiele zeigen, dass sich für eine Orientierung für Handeln im digitalen Raum der christliche Glaube als wichtiger ethischer Kompass erweist. Das wird gestützt durch die Antworten von KI im vorangegangenen Interview. Zugleich ist der Menschen über diese Dimension der Lebensorientierung an seine Begrenztheit und Abhängigkeit erinnert, trotz aller technologischen Errungenschaften. Diese spirituelle Dimension, gepaart mit der Fähigkeit zur ethischen Reflexion und Transzendenzenerfahrung, unterstreicht die bleibende Einzigartigkeit des Menschen gegenüber selbst fortschrittlichsten KI-Systemen. Somit scheinen die Verhältnisse geklärt und eine Perhorreszierung digitaler Innovationen wäre unverhältnismäßig. Jedoch birgt die technologische Entwicklung Risiken. Eine Überschätzung der menschlichen Schöpferkraft könnte zu einer Entfremdung von der eigenen Geschöpflichkeit und einer problematischen Instrumentalisierung der Schöpfung führen.

22 Der Chatbot „Go Roman“ ging 2016 online und fand einen enormen Zuspruch weltweit. Vgl. M. Riesewieck; H. Block, *Die digitale Seele. Unsterblich werden im Zeitalter Künstlicher Intelligenz*. München 2020, S. 128ff. Vgl. dazu auch www.theverge.com/

23 www.eternime.beezy.hr

24 Q. Ammicht u.a., *Ethik, Recht und Sicherheit des digitalen Weiterlebens. Forschungsergebnisse und Gestaltungsvorschläge zum Umgang mit Avataren und Chatbots von Verstorbenen*, Tübingen 2024.

25 Vgl. M. de Certeau, *L'Étranger ou L'union dans la différence*. Paris 1969. In: B. Trocholepczy; K. Pišsoni, *Deus sive Big Data*. In: W. Beck, I. Nord, J. Valentin 2021, S. 386.

Inwieweit Ray Kurzweils Prognose in seinem Hauptwerk *„The Age of Spiritual Machines“*²⁶ eintreten wird – demnach wird die menschliche Intelligenz die Mittel für den Eintritt ins nächste Stadium der Evolution, das Stadium der Technik²⁷ bereitstellen, um als nächsten Schritt eine Technologie entstehen zu lassen, die ohne menschliche Eingriffe ihre eigenen Folgegenerationen erschaffen wird – darf Joachim Valentin zustimmend bezweifelt werden.²⁸ In einem solchen Fall würde der Mensch Valentin folgend, seine Rolle qualitativ verändern: Er hätte sich vom Geschöpf zum Schöpfer gewandelt.²⁹ Noah Yuval Harari sieht in der vollständigen Übergabe der Macht an Algorithmen den Zusammenbruch des Liberalismus. Weitergehend sieht Harari den Menschen im Visier von Techno Humanismus und Datenreligion; der Mensch als Krone der Schöpfung soll vervollkommen werden – Homo Deus.³⁰ Hartmut Rosa sieht, anders als Harari, die Ursachen nicht allein in dem technologischen Fortschrittstreben, sondern auch in dem digitalen Kapitalismus begründet. Beides führt zu einer Gefühls- und Beziehungsunfähigkeit des Individuums und an deren Stelle tritt ein Aneignungsprozess, dem Berührung, Selbstwirksamkeit, Anverwandlung und Unverfügbarkeit fremd sind.³¹ Rosa sieht aber gerade in diesen Aspekten das Gegengift für eine durch den Dataismus entmündigten Welt.³² Das wiederum weist auf die Frage nach dem Beziehungsverhältnis Mensch und Technik hin: Ist die Technik eine Möglichkeit des Menschen oder wird der Mensch zunehmend zu einer Möglichkeit der Technik?

Es braucht einen neuen Zugang, der die technologischen Möglichkeiten ausschöpft, ohne dabei das Fundamentale des Menschen als begrenztes, aber von Gott geliebtes und zur Mitgestaltung berufenes Wesen aus den Augen zu verlieren – der Mensch als Geschöpf und Schöpfer zugleich – eine Vorstellung, die theologisch und ethisch zu durchdringen und für die weiteren Diskussionen um das Metaversum ggf. als regulative Norm der bisherigen unregulierten Nutzung des digitalen Fortschritts entgegenzusetzen ist.

Kirche und Theologie sind gefordert, eine kritische Begleitung zu leisten und innovative Formen der Spiritualität zu entwickeln, die der digitalen Lebenswelt gerecht werden.

26 Ray Kurzweil, *Die Intelligenz der Evolution, Wenn Menschen und Computer verschmelzen*. Köln 2016. Ray Kurzweil, Autor, Erfinder und Director of Engineering bei Google, ist der Vordenker des Transhumanismus. Er prognostiziert für das Jahr 2045 eine exponentielle Zunahme der informationstechnologischen Entwicklung: Eine Singularität, die eine künstliche Intelligenz ermöglicht, mit der die Menschheit Unsterblichkeit erlangen kann. Folgte man Kurzweil bedingungslos, so schälten sich seine parareligiösen Verheißungen zum Internet in einer Weise heraus, die Parallelen zu religiösen Heilszusagen gleichkommen würden. Kurzweil setzt dabei auf die Hoffnung, den nächsten Schritt der Evolution gehen zu können, der Übergang von körperlicher, leib-seelischer Existenz hin zu einem digitalen Wesen – der Mensch wäre Schöpfer dieses digitalen Geschöpfes.

27 Joachim Valentin, *Versprechen der Digitalisierung und Verheißungen Gottes*, Leipzig 2021.

28 Vgl. Ebd., S. 349ff.

29 Vgl. Ebd., S. 352.

30 Noah Yuval Harari, *Homo Deus. Eine Geschichte von Morgen*, München 2017, S. 475f.

31 Hartmut Rosa, *Unverfügbarkeit*, Wien/Salzburg 2018.

32 Ebd. 33.

Die Theologie steht zudem vor der Aufgabe, eine Hermeneutik der Schöpfung zu entfalten, die technologische Ambitionen in den göttlichen Heilsplan einordnet. Dies erfordert die Entwicklung von Kriterien, die das christliche Menschenbild im digitalen Zeitalter schärfen und bewahren. Dazu bedarf es eines kontinuierlichen interdisziplinären Dialogs zwischen Theologie, Ethik, Philosophie und Informatik, um eine ausgewogene Perspektive zu entwickeln, die sowohl die Chancen als auch die Herausforderungen der digitalen Transformation aus christlich-theologischer Sicht angemessen reflektiert.

Literatur

- Ammicht, Quinn et al., Ethik, Recht und Sicherheit des digitalen Weiterlebens. Forschungsergebnisse und Gestaltungsvorschläge zum Umgang mit Avataren und Chatbots von Verstorbenen, Tübingen 2024.
- Beck, Wolfgang / Nord, Ilona / Valentin, Joachim (Hrsg.), Theologie und Digitalität. Ein Kompendium, Leipzig 2021.
- Evangelische Kirche in Deutschland (Hrsg.), Evangelischer Religionsunterricht in der digitalen Welt, EKD, Hannover 2023.
- Greifenstein, Philipp / Terbuyken, Hanno, Vernetzt und zugewandt – digitale Gemeinde gestalten, Neukirchen-Vluyn 2024.
- Gronover, Matthias / Obermann, Andreas / Schnabel-Henke, Hanne (Hrsg.), Religiöse Bildung in einer digitalisierten Welt, Stuttgart 2021.
- Harari, Noah Yuval, Homo Deus, Eine Geschichte von Morgen, München 2017.
- Heidegger, Martin, Die Herkunft der Kunst und die Bestimmung des Menschen (1963), in: Jaeger, Petra / R. Lütke, Rudolf (Hrsg.): Distanz und Nähe. Reflexionen und Analysen zur Kunst der Gegenwart, Würzburg 1983.
- Moltmann, Jürgen, Gott in der Schöpfung: Ökologische Schöpfungslehre, Gütersloh 1985.
- Nord, Ilona / Petzke, Judith (Hrsg.), Religionsdidaktik. Diversitätsorientiert und Digital, Berlin 2023.
- Nord, Ilona / Schlag, Thomas (Hrsg.), Wer hat die Autorität? Evangelische Kirche in der Dynamik neuer Institutionalisierungsformen, Interdisziplinäre Perspektiven und praktisch-theologische Einschätzungen, Leipzig 2023.
- Nord, Ilona / Ziperovszky, Hanna (Hrsg.), Religionspädagogik in einer mediatisierten Welt, Stuttgart 2017.
- Nord, Ilona, Realitäten des Glaubens. Zur virtuellen Dimension christlicher Religiosität, Berlin 2008.
- Nord, Ilona, Digitale Kirche: Momentaufnahmen und Impulse, Leipzig 2021.
- Palkowitsch-Kühl, Jens, Digitale Medien im Religions- und Ethikunterricht: Bedingungsfaktoren für die Medienintegration an Schulen, Stuttgart 2023.
- Pannenberg, Wolfhart, Systematische Theologie (Bd. 2), Göttingen 1988.
- Pfälzischer Merkur online, www.saarbruecker-zeitung.de/pm/zweibruecken/ki-experte-alain-knorr-zu-gast-beim-kunstverein-zweibruecken_aid-107392377 [28.01.25].

- Ratajczyk, David / Dakowski, Jakub / Łupkowski, Pawel, Die Bedeutung des Glaubens an die Einzigartigkeit der menschlichen Natur für das Unheimliche Tal in der virtuellen Realität und auf dem Bildschirm. *International Journal of Human-Computer Interaction*. 40 (12), 2023, S. 3081–3091, verfügbar unter <https://doi.org/10.1080/10447318.2023.2179216> [08.02.025].
- Riesewieck, Moritz / Block, Hans, *Die digitale Seele, Unsterblich werden im Zeitalter Künstlicher Intelligenz*, München 2017.
- Schlag, Thomas / Nord, Ilona (Hrsg.), *Renaissance religiöse Wahrheit, Thematisierungen und Deutungen in praktisch-theologischer Perspektive*, Leipzig 2017.
- Schlag, Thomas / Yadav, Katharina, Bildungsbeziehungen in der Ankunftszeit des Metaversums – eine religionspädagogische Sensibilisierung, in: *Zeitschrift für Pädagogik und Theologie*, 75(2), 2023, S. 163–181.
- Schlag, Thomas, Religionsunterricht in digital beschleunigten Zeiten – Zeit-gerechte Erwägungen in der Perspektive einer theologischen Religionspädagogik, in: Martin Schreiner (Hrsg.): *Religion und Digitalität – Evangelische Schulen im digitalen Wandel*, Die Rostocker Barbara-Schadeberg-Vorlesungen, Münster 2023, S. 95–108.
- Schweitzer, Friedrich, *Bildung und Subjektwerdung: Ein interdisziplinärer Ansatz*, Wiesbaden 2014.
- The Verge, www.theverge.com [08.02.025].
- Tillich, Paul, *Systematic Theology*, Vol. 1. Chicago, University of Chicago 1967.
- Ulshöfer, Gottlind / Kirchschräger, Peter G. / Huppenbauer, Markus (Hrsg.), *Digitalisierung aus theologischer und ethischer Perspektive: Konzeptionen – Anfragen – Impulse*, Baden-Baden 2021.

Anni Hentschel

Jesus als Immanuel. Zur Bedeutung der Barmherzigkeit für die Christologie im Matthäusevangelium

Abstract

Jesus wird im Matthäusevangelium als „Immanuel“, als „Gott mit uns“ angekündigt. In ihm können die Menschen die Barmherzigkeit Gottes erfahren. Er lässt sich emotional berühren von ihrem Leiden und reagiert barmherzig, indem er alle Krankheiten heilt, Hunger stillt, Sünden vergibt und Gemeinschaft mit Gott schenkt. Auch in Jesu Lehre kommt der Barmherzigkeit eine besondere Bedeutung zu, sie wird von allen Menschen erwartet. Dabei wird im Matthäusevangelium ein Gottesbild erkennbar, das durch Barmherzigkeit und Gerechtigkeit charakterisiert ist und sich in den gesamtbiblischen Kontext einfügt.

In the Gospel of Matthew, Jesus is announced as 'Immanuel', as 'God with us'. In him, people can experience the mercy of God. He allows himself to be emotionally touched by their suffering and responds mercifully by healing all illnesses, satisfying hunger, forgiving sins and granting fellowship with God. In Jesus' teaching, compassion is also of particular importance and is expected of everyone. The Gospel of Matthew reveals an image of God that is characterised by mercy and justice and fits into the overall biblical context.

Im Matthäusevangelium kündigt ein Engel die Geburt eines Kindes an, mit dem sich die Verheißungen aus Jes 7,14 erfüllen (1,20–23): Dieses Kind, dessen Name Jesus: „Gott rettet“ sein soll, ist zugleich Immanuel: „Gott ist mit uns“. Die Geburt eines Kindes ist in der Geschichte Israels immer wieder das Zeichen für einen Neubeginn.¹ In Jes 8–9 rückt die Immanuelzusage verstärkt in einen eschatologischen Kontext.²

Bei Matthäus kommt der Barmherzigkeit eine besondere Rolle für die Bedeutung Jesu zu. Sowohl sein Handeln als auch seine Lehre sind von Barmherzigkeit geprägt. In der neutestamentlichen Forschung wird diskutiert, ob Jesu Ethik als Auslegung der Tora von Matthäus innerhalb des Judentums angesiedelt wird oder ob der Evangelist davon ausgeht, dass Jesus etwas ganz Neues im Vergleich zum

1 In seiner Weihnachtsvorlesung 2024 zu Immanuel verweist Wilhelm Schwendemann unter anderem auf Isaak (Gen 18,10–15; 21,1–3), Samuel (1. Sam 1,19f), Salomo (1. Chr 22,9f), das Kind der Prophetin (Jes 8, 3) und Jesus (Mt 21,23; Lk 1, 31).

2 Vgl. Beuken, Wim, Jesaja 1–12, HThKAT, Freiburg u.a. 2003, S. 210.

Judentum lehrt. Zu dieser Frage werden im zweiten Gliederungspunkt wichtige Forschungspositionen kurz dargestellt und mit Blick auf die Frage nach der Barmherzigkeit reflektiert. Sowohl für die Christologie als auch für die Ethik ist im Matthäusevangelium das Gottesbild zu berücksichtigen, das durch Barmherzigkeit und Gerechtigkeit bzw. durch Heil und Gericht charakterisiert wird und sich problemlos in den gesamtbiblischen Kontext einfügt.³

I. Semantik und Wortverwendung im Matthäusevangelium

1.1 Semantik

Der deutsche Begriff ‚Barmherzigkeit‘ geht zurück auf das lateinische ‚misericordia‘ und bedeutet wörtlich verstanden ‚ein Herz für die Elenden‘ haben.⁴ Das helfende oder unterstützende Handeln zielt darauf, die Not oder das Leiden eines Menschen zu lindern oder zu beheben. Ausgangspunkt für die Zuwendung ist häufig, dass man sich von der Notlage eines anderen emotional affizieren und bewegen lässt. Die Semantik ist zwar biblisch geprägt, die deutsche Wortverwendung geht aber auf Martin Luther zurück: Er übersetzt damit verschiedene hebräische und griechische Begriffe, so dass ‚Barmherzigkeit‘ ein ganzes Begriffsfeld umfasst und als inhaltliches Konzept zu verstehen ist.⁵ Je nach deutscher Übersetzung finden sich anstelle von Barmherzigkeit auch Begriffe wie ‚Erbarmen‘, ‚Gnade‘, ‚Begnädigung‘, ‚Freundlichkeit‘, ‚Heilsweisung‘, ‚Mitleid‘, ‚Liebe‘ oder ‚Vergebung‘ und diese Liste ist durchaus erweiterbar.

Im Hebräischen sind vor allem das Nomen חסד *ḥæsæd*⁶ (Güte, Liebe, Freundlichkeit, Treue), sowie die beiden Wurzeln רחם *ḥm* (Mitleid haben, sich erbarmen) und נאן *ḥnn* (gnädig sein, Gunst erweisen) mit ihren jeweiligen Ableitungen zu nennen. Im Griechischen sind die Nomen ἔλεος *eleos* (Mitleid, Erbarmen, Barmherzigkeit),

3 Die in der christlichen Theologie lange Zeit vorherrschende Zuordnung des zornigen Gottes zur alttestamentlichen Zeit, während Gott erst in Jesus Christus seine Gnade offenbart habe, wird dem alttestamentlichen und auch dem jüdischen Gottesbild nicht gerecht; vgl. Stefan Wälchli, Zorn (AT), unter: <http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/35502/> [0.12.2024]; Reinhard von Bendemann, Zorn Gottes (NT), unter: <http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/59453/> [20.12.2024]; Ruth Scoralick, Gottes Güte und Gottes Zorn. Die Gottesprädikationen in Ex 34,6f und ihre intertextuellen Beziehungen zum Zwölfprophetenbuch, HBS 33, Freiburg u.a. 2002.

4 Zur Semantik grundlegend Rudolf Bultmann, ἔλεος *Kτλ*, in: ThWNT 2, 1935, S. 474–483; Ruth Scoralick, Barmherzigkeit I. Altes Testament, in: RGG4 1, 1997, S. 116–117; Horst Dietrich Preuß, Barmherzigkeit I. Altes Testament, in: TRE 5, 1980, S. 215–224; Thomas Wagner, Gnade / Barmherzigkeit, unter: <http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/19676/> [20.12.2024]; Hans Weder, Barmherzigkeit I. Neues Testament, in: RGG4 1, 1998, S. 118–119.

5 Vgl. H. D. Preuß, Barmherzigkeit, S. 215.

6 Vgl. Nelson Glueck, Das Wort *ḥæsæd* im alttestamentlichen Sprachgebrauch als menschliche und göttliche gemeinschaftsgemässe Verhaltensweise, Berlin 1968³; Hans Joachim Stoebe, Die Bedeutung des Wortes *ḥæsæd* im Alten Testament, in: VT2 (1952), S. 244–254; Markus Witte, Barmherzigkeit und Zorn Gottes im Buch Jesus Sirach, in: ders., Texte und Kontexte des Sirachbuchs, FAT 98, Tübingen 2015, S. 83–105.

σπλάγχνον splanchnon (Eingeweide, Mutterleib, Mitleid, Zuneigung) und οίκτιρμός oiktirmos (Barmherzigkeit, Fürsorge) mit ihren Ableitungen relevant. Auch hier gibt es jeweils Bedeutungsüberschneidungen zwischen den einzelnen Begriffen.

Barmherzigkeit beinhaltet die emotionale Anteilnahme am Leid der Menschen ebenso wie das dadurch motivierte helfende Handeln.⁷ Von Barmherzigkeit kann auch dort die Rede sein, wo die genannten Begriffe nicht verwendet werden. Bereits die Urgeschichte erzählt, wie Gott sich seinen Geschöpfen von der Paradieserzählung über Kain bis hin zur Flutzerzählung immer wieder barmherzig zuwendet und sie nicht der Vernichtung preisgibt (Gen 3,21; 4,15; 8,21). Im Matthäusevangelium werden in der gleichnishaften Rede vom Endgericht elementare Beispiele von Barmherzigkeit aufgezählt (25,31–46).

1.2 Wortverwendung bei Matthäus

Das mit dem Verb *σπλαγγνίζομαι* ausgedrückte emotionale Mitfühlen wird im Matthäusevangelium nur von Jesus selbst ausgesagt (9,36; 14,14; 15,32; 20,34) sowie von dem König im Gleichnis vom unbarmherzigen Knecht (18,27). Von den zwölf Belegen des Nomens *ἔλεος* und seinen Ableitungen beschreiben fünf das Handeln Jesu (9,27; 15,22; 17,15; 20,30.31) und sieben finden sich in seiner Lehre (5,7; 9,13; 12,7; 18,33; 23,23). Der wortstatistische Überblick zeigt, dass Barmherzigkeit schwerpunktmäßig mit Blick auf die Christologie und die Ethik thematisiert wird. Das Wirken Jesu ist von Barmherzigkeit bestimmt und im Sinne einer Imitationsethik wird Jesus zum Vorbild für alle, die ihm nachfolgen. Zugleich ist das Wirken Jesu transparent für die Barmherzigkeit Gottes, die zu den „wenigen nominalen Wesensaussagen über Gott im Alten Testament“ gehört.⁸ Theologisch relevant ist, dass Jesus die menschliche Barmherzigkeit im Willen Gottes verankert und mit der Verheißung göttlicher Barmherzigkeit verbindet.

II. Barmherzigkeit als Leitperspektive für Tora und Propheten

II.1 Jesu Stellung zur Tora

Je nachdem, wie man sich die Position des Evangelisten zum Judentum oder auch im Judentum vorstellt⁹, wird man auch die Bedeutung der Barmherzigkeit im Verhältnis zur Tora unterschiedlich beurteilen. Vor allem die Frage, wie Jesus zur Tora

7 Die Erfahrung der Gnade Gottes verpflichtete die Menschen moralisch zu „Hingabe an Gott und Güte untereinander“; Hermann Spieckermann, „Gnade / Gnade Gottes II. Altes Testament, in: RGG4 3, 2000, S. 1024f; hier S. 1024 mit Bezug auf Hos 6,4.6; Mi 6,8.

8 Anna Elise Zerneck, „Gnadenformel“, unter: <http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/19688/> [20.12.2024]; zur sogenannten „Gnadenformel“ vgl. Hermann Spieckermann, „Barmherzig und gnädig ist der Herr ...“, in: ZAW 102 (1990), S. 1–18.

9 Der Forschungsmehrheit gilt es mittlerweile als judenchristliche Schrift, vgl. Matthias Konradt, *Israel, Kirche und die Völker im Matthäusevangelium*, WUNT 215, Tübingen 2007. Ein Judentum des Matthäus vertritt z.B. David B. Sim, *The Gospel of Matthew and Christian Judaism. The History and Social Setting of the Matthean Community*, Edinburgh 1998, S. 123–139.

steht, wird in der Matthäusforschung kontrovers diskutiert.¹⁰ Boris Repschinski unterscheidet drei Schwerpunktsetzungen: Nur noch selten vertreten wird aktuell die Ansicht, dass für das Matthäusevangelium „das alttestamentliche Gesetz nicht mehr gültig ist. Passagen, in denen eine Gesetzesfrömmigkeit vertreten wird, gehören nach dieser Position einer Tradition an, an die Matthäus erinnern will, die er aber für überholt hält.“¹¹ Die Mehrheitsmeinung geht zurzeit davon aus, dass die Tora „für das Evangelium bzw. die hinter dem Evangelium stehende Gemeinde komplett gültig“ ist.¹² Eine dritte Forschungsrichtung teilt zwar mit der Mehrheitsmeinung die Überzeugung, dass die Tora für das Matthäusevangelium nach wie vor gültig ist, setzt aber voraus, dass Matthäus – im Rahmen des Judentums seiner Zeit – eine eher liberale Einstellung zur Tora vertritt: Nicht alle Gebote seien für Matthäus gleich wichtig, sondern er setze Prioritäten bei den Torageboten mit Blick auf ihre Einhaltung.¹³ Im Sinne der dritten Position identifizieren Boris Repschinski und Matthias Konradt die Barmherzigkeit als eine Art hermeneutischen Schlüssel, um zwischen wichtigen und weniger wichtigen Geboten (vgl. Mt 5,17–20) zu unterscheiden.¹⁴

II.2 Barmherzigkeit als Erfüllung von Tora und Propheten

In Mt 5,17–20 benennt Jesus als Ziel seiner Sendung, „Tora und Propheten“ (5,17; vgl. 7,12; 22,40) zu erfüllen. Jesus nimmt für sich in Anspruch, alle Gebote zu erfüllen. Die Angesprochenen stehen offensichtlich in der Gefahr, kleinere Gebote aufzulösen und entsprechend falsch zu lehren und zu handeln. Jesus unterscheidet zwar mehr oder weniger wichtige Gebote, aber ohne sie aufzuheben. Im Himmel führt dies zwar zu einer Rangordnung, aber nicht zum Ausschluss bzw. Heilsverlust.

In diesem Kontext ist das Prophetenwort aus Hos 6,6 zur Barmherzigkeit zu interpretieren. Matthäus fügt es zweimal redaktionell in den von Markus überlieferten Erzählstoff ein und legt es jeweils Jesus in den Mund (9,13; 12,7). Mit diesem Zitat wird die Barmherzigkeit im Willen Gottes verankert und gegenüber dem Opferkult priorisiert, ohne dass damit der Opferkult grundsätzlich verworfen oder abgelehnt wird. Hosea wirft Israel vor, dass es zwar Opfer darbringt, Gott ansonsten aber untreu wird. Deshalb fordere Gott „Barmherzigkeit und nicht Opfer, Gotteserkenntnis eher als Rauchopfer“ (Hos 6,6). Treue gegenüber dem barmherzigen Gott und zwischenmenschliches Verhalten im Sinne von Barmherzigkeit gehören zusammen.¹⁵

10 Vgl. den Forschungsüberblick bei Boris Repschinski, Nicht aufzulösen, sondern zu erfüllen. Das jüdische Gesetz in den synoptischen Jesuserzählungen, Würzburg 2009, S. 57–70.

11 Repschinski, a.a.O., S. 60.

12 Repschinski, a.a.O., S. 57.

13 Repschinski, a.a.O., S. 64.

14 Repschinski, a.a.O., S. 136–139; Matthias Konradt, „Glücklich sind die Barmherzigen“ (Mt 5,7). Mitleid und Barmherzigkeit als ethische Haltung im Matthäusevangelium, in: Fischer, Irmtraud u.a. (Hgg.), Mitleid und Mitleiden, Göttingen 2018, S. 129–158.

15 Vgl. Hos 11,8f; 14,4; Mt 5,45.48. Zum Teil wird die zwischenmenschliche Beziehung betont, z.B. John Nolland, *The Gospel of Matthew*, Grand Rapids / Cambridge 2005, S. 387;

Dieses Verständnis der Tora wird auch im Vorwurf Jesu an die Pharisäer und Schriftgelehrten erkennbar, die den Zehnten geben, aber „die wichtigeren Dinge des Gesetzes“ beiseite lassen: „das Recht und die Barmherzigkeit und die Treue; diese hättet ihr tun und jene nicht lassen sollen“ (23,23). Ein gerechtes Urteil, Barmherzigkeit und Treue zu Gott¹⁶ ersetzen hier nicht das im kultischen Kontext stehende Zehntgebot, sondern sind dessen notwendige Ergänzung. Diese Interpretation wird gestützt, wenn man noch die beiden anderen Stellen berücksichtigt, an denen Matthäus ebenfalls von „Tora und Propheten“ spricht: Am Ende der Rede auf dem Berg fasst Jesus in der Goldenen Regel (7,12) „Tora und Propheten“ zusammen. Da sich Mt 7,12 zurückbezieht auf die einleitenden Worte in Mt 5,17–20, kann die goldene Regel sogar als eine Art Quintessenz für die unterschiedlichen ethischen Weisungen in Mt 5–7 angesehen werden. Als Antwort auf die Frage nach dem größten Gebot (22,34–40) stellt Jesus die Liebe zum Nächsten der Liebe zu Gott gleich und hält fest, dass an diesen beiden Geboten „die ganze Tora und die Propheten“ hängen (22,40).

Wenn man die dreimalige Begründung der Barmherzigkeit im Willen Gottes (9,13; 12,7 und 23,23) in Beziehung setzt zu den drei Texten, in denen Jesus jeweils zusammenfassend von „Tora und Propheten“ spricht (5,17–20; 7,12; 22,34–40), wird deutlich: Barmherzigkeit ist gelebte Nächstenliebe und Erfüllung von Tora und Propheten und zugleich Ausdruck der Liebe zu Gott.

III. Jesu barmherzige Zuwendung

In Mt 5,17–20 nimmt Jesus für sich in Anspruch, dass auch an seinem Leben abgelesen werden kann, wie Gottes Wille vollkommen erfüllt wird (5,17.20). Jesus lässt sich vom Leid seiner Mitmenschen emotional anrühren und hilft ihnen. Als Auslöser für das Mitgefühl Jesu werden Krankheiten genannt, außerdem die Ausgrenzung von Menschen als Sünder und grundlegende menschliche Bedürfnisse wie Hunger. Seine Barmherzigkeit zeigt sich konkret in Heilungen, in Sündenvergebung, Tischgemeinschaft und in der Versorgung mit Lebensmitteln. Auf diese Weise vermittelt er in Wort und Tat die Gottesherrschaft, die Inhalt seiner Sendung durch Gott ist (v.a. 4,23; 9,35). Sein Wirken ist damit transparent für das Gottesverständnis des Matthäusevangeliums: Auf diese Weise ist Gott bei den Menschen und Jesus erweist sich als der verheißene ‚Immanuel‘ (1,23).

III.1 Jesu barmherzige Zuwendung zu Kranken

Zwei besonders ausführliche Summarien, mit denen Matthäus das Wirken Jesu zusammenfasst, rahmen die Erzählung von Jesu Wirken in Wort und Tat, wie sie in der Rede auf dem Berg (Mt 5–7) und den anschließend erzählten Heilungen (Mt 8–9) grundlegend dargestellt werden (4,23; 9,35): Jesus lehrt vom Reich Got-

zum Teil die Beziehung zu Gott, vgl. z.B. Landmesser, Christof, Jüngerberufung und Zuwendung zu Gott. Ein exegetischer Beitrag zum Konzept der matthäischen Soteriologie im Anschluß an Mt 9,9–13, Tübingen 2001, S. 121–129.

16 Vgl. Mi 6,8, wo in einer Trias gefordert wird, „Recht zu üben und Barmherzigkeit zu lieben und bereit zu sein, mit Gott zu leben“.

tes und er befreit von Krankheit und Leid. Auffallend ist, dass Matthäus wiederholt und auch in Abweichung von der Markusdarstellung betont, dass Jesus *alle* Krankheiten und Leiden heilt (diff. Mk 1,34). Darin konkretisiert sich ein zentraler Aspekt seiner Sendung (Mt 8,16f; Jes 53,4).¹⁷ Deshalb ist es auch sachgemäß, dass das barmherzige Handeln Jesu zum Lob Gottes führt (v.a. 15,30f).

Zentral und zugleich exemplarisch für die Bedeutung der Barmherzigkeit Jesu im Matthäusevangelium ist vor allem der Abschnitt Mt 9,35–38. Mt 9,35 wiederholt mit wenigen Veränderungen Mt 4,23 und liest sich wie ein abschließendes Fazit des Evangelisten. Im Anschluss daran vergleicht Jesus die Menschen mit einer Schafherde ohne Hirten (9,36b). Für deren Versorgung braucht es nach Jesu Beurteilung der Situation zusätzliche „Arbeiter“ (9,37f).

Die oft ekklesiologisch verwendeten Metaphern vom Hirten und seiner Herde und von den Arbeitern in der Ernte leiten über zur Beauftragung der Zwölf. Sie bekommen die Vollmacht, wie Jesus Dämonen auszutreiben und alle Krankheiten und alle Leiden zu heilen (10,1). Wie Jesus selbst sollen auch seine Schüler*innen auf diese Weise in Wort und Tat das Evangelium vom Anbruch der Gottesherrschaft verkünden (10,7; vgl. 4,17). Mt 9,35–38 ist sowohl christologisch als auch ekklesiologisch relevant. Der Fokus liegt auf dem empathischen helfenden und befreienden Handeln.

III.2 Jesu barmherzige Zuwendung zu Sündern und Außenstehenden

Auch Jesu Zuwendung zu ausgegrenzten Menschen ist durch Barmherzigkeit motiviert (9,9–13). Als Jesus mit Zolleinnehmern und Menschen, die als Sünder*innen galten, Tischgemeinschaft pflegt, ruft dies die Pharisäer auf den Plan. Sie werfen ihm vor, dass er damit gegen die Speise- und Reinheitsvorschriften der Tora verstößt. Jesus antwortet mit einer Aussage zur Arzt-Patienten-Beziehung: „Nicht die Starken brauchen einen Arzt, sondern die Kranken.“ (9,12b). Auf diese Weise wird seine Gemeinschaft mit diesen Menschen semantisch auf eine Stufe mit den Heilungen gestellt und als Ausdruck von Jesu Barmherzigkeit verstanden. Mit dem hier zum ersten Mal zitierten Prophetenwort aus Hos 6,6 wird sie außerdem als von Gott gewollte Barmherzigkeit gewertet (9,13).

Die Barmherzigkeit Jesu gegenüber Menschen, die wegen ihrer Sünden aus der Gemeinschaft ausgeschlossen sind, ist ganzheitlich. Durch die vorausgehende Erzählung Mt 9,1–8 wird Jesu Vollmacht zur Heilung mit Jesu Vollmacht zur Sündenvergebung verbunden. Jesus erkennt von sich aus die ganzheitliche Bedürftigkeit des gelähmten Mannes und handelt entsprechend. In der Diskussion mit den Pharisäern dient die Heilung als Bestätigung, dass Gott Jesus als dem Menschensohn die Vollmacht zur Sündenvergebung verliehen hat. Relevant ist, dass in Mt 9,8 abschließend festgehalten wird, dass Gott „den Menschen“ im Plural – also nicht nur Jesus – diese Vollmacht verliehen hat (diff. Mk 2,12; vgl. Mt 6,12–15; 18,15–35). Hier zeigt sich ein wesentliches Charakteristikum der Gottesvorstellung bei Matthäus.

¹⁷ Vgl. Konradt, Glückselig, S. 142f.

Wenn Jesus diese Vollmacht zur Sündenvergebung hat und von sich aus ungefragt den Menschen Sündenvergebung schenken kann, ergibt sich für ihn kein Reinheitsproblem, wenn er Tischgemeinschaft mit als unrein oder sündig geltenden Menschen pflegt.¹⁸ Es ist also hier gerade nicht gesagt, dass Jesus die Reinheits- und Speisegebote ignoriert oder übertritt. Religiös und sozial ausgegrenzte Menschen werden durch Jesu Initiative in die Gemeinschaft mit Gott aufgenommen, zu der die Gerechten bereits gehören (9,13b). Darin sieht Matthäus den Inhalt der Sendung Jesu. Auf diese Weise zeigt sich „Jesus“ als „Immanuel“ (1,21.23; vgl. Jes 7,14; 8,8–10 LXX), indem Gott durch ihn sein Volk von den Sünden rettet und er Gemeinschaft mit Gott vermittelt (vgl. 28,20).

III.3 Jesu barmherzige Zuwendung zu Notleidenden

Ein weiterer Anlass für Jesu Mitgefühl sind elementare Bedürfnisse der Menschen wie zum Beispiel Hunger. In beiden Speisungserzählungen wird Jesu Mitgefühl mit den leidenden und hungrigen Menschen explizit erwähnt, bevor er den Menschen hilft (14,13f.14–21; Mt 15,29–31.32–39).

Auch seinen Schülerinnen und Schülern erlaubt Jesus barmherzig, am Sabbat ihren Hunger zu stillen, indem sie Getreide vom Feld essen und gewissermaßen eine Erntearbeit verrichten (12,1–13). Diese Situation führt zu einer Diskussion über Barmherzigkeit und Sabbatobservanz (12,1–8 par. Mk 2,23–28).¹⁹

Jesus antwortet in mehreren Schritten: Er verweist zunächst auf ein Ereignis, das in 1. Sam 21,2–7 überliefert wird: David und seine Begleiter essen von den heiligen Broten im Tempel, die normalerweise im Heiligtum lagen und von den Priestern regelmäßig am Sabbat erneuert werden (Ex 25,30; Lev 24,5–9; 1Chron 9,32; 23,29). Als zweiten Punkt hält er fest, dass auch die Priester im Rahmen ihres Tempeldienstes regelmäßig am Sabbat Handlungen vollziehen, die eigentlich der Sabbatruhe widersprechen. Dennoch laden sie keine Schuld auf sich (12,5), weil die Opfer am Sabbat durch die Tora gefordert werden (Num 28,9f). Danach greift Jesus das Prophetenwort aus Hosea (Hos 6,6) auf, um die beiden genannten Situationen zu bewerten: Die von Gott geforderte Barmherzigkeit erfordert, dass hungrige Menschen etwas zu Essen bekommen. Wie das Beispiel von David zeigt, gilt das auch am Sabbat. Die von Gott geforderten Opfer erfordern, dass die Priester am Sabbat Arbeiten verrichten. Mit Blick auf die Opfer können die Pharisäer zustimmen, mit Blick auf die Barmherzigkeit hält Jesus mit Hos 6,6 fest, dass Barmherzigkeit Gott noch wichtiger ist als Opfer. Wenn Jesus hier zulässt, dass die Jünger ihren Hunger stillen, ermöglicht er Barmherzigkeit und hat als „Herr

18 Vgl. Marlies Gielen, *Der Konflikt Jesu mit den religiösen und politischen Autoritäten seines Volkes im Spiegel der matthäischen Jesusgeschichte*, Bodenrain 1998, S. 95, die dem Wort und der Tischgemeinschaft Jesu sündenvergebenden Charakter zuschreibt.

19 Zur Auslassung von Mk 2,27 bei Mt vgl. Ulrich Luz, *Das Evangelium nach Matthäus Bd. 2*, Zürich 1990, S. 229. Im Markusevangelium wird als Fazit festgehalten, dass Jesus als Menschensohn Herr über den Sabbat ist (Mk 2,28 par. Mt 12,8 par. Lk 8,5), Matthäus ergänzt einen weiteren Gedankengang.

über den Sabbat“ dessen Einhaltung gewährleistet,²⁰ obwohl auf den ersten Blick scheinbar ein Verstoß gegen die Sabbatgebote vorliegt. Barmherzigkeitserweise sind wie Opfer eine Pflicht gegenüber Gott, die den Sabbat nicht brechen, – und das hätten die Pharisäer aus der Schrift wissen müssen, dann hätten sie kein Fehlurteil gefällt (12,7b)! Ulrich Luz bringt dies präzise auf den Punkt: „Die Hungernen werden zum Maßstab der Barmherzigkeit, die Gott will, und damit letztlich auch zum Maßstab rechter Sabbaterfüllung. So verstanden ist die Barmherzigkeit die Mitte von Gottes Willen, den Jesus verkündet, und mehr als der Tempel.“²¹ Deshalb ist auch die anschließend erzählte Heilung Jesu am Sabbat kein Widerspruch zur Sabbatgesetzgebung, sondern vielmehr deren Erfüllung im Sinne der Barmherzigkeit (12,9–13; vgl. 12,12).

Als Fazit lässt sich festhalten, dass Jesus mit seiner barmherzigen Zuwendung zu den Menschen in Not den Willen Gottes, wie er in Tora und Propheten offenbart ist, vorbildlich erfüllt. Die Stillung der menschlichen Bedürfnisse, die Heilung aller Leiden und die Vergebung der Sünden sind wesentlicher Ausdruck der Sendung Jesu. Gottes Barmherzigkeit ist grundlegend für die Christologie im Matthäusevangelium: In Jesus erfahren die Menschen Gott als „Immanuel“, als „Gott mit uns“.

IV. Barmherzigkeit in der Lehre Jesu

Die Barmherzigkeit ist sowohl für das Handeln als auch für die Lehre Jesu zentral (v.a. Mt 9,13; 12,7; 23,23). In der Rede auf dem Berg fordert Jesus nicht weniger als Vollkommenheit, die sich an Gottes Vollkommenheit – und damit auch Barmherzigkeit – orientiert (5,48). Die unmittelbar vorausgehende Erläuterung zum Gottesbild zeigt, dass Matthäus Vollkommenheit im Zusammenhang mit Barmherzigkeit versteht. Denn der Vater im Himmel „lässt seine Sonne aufgehen über Böse und Gute und lässt regnen über Gerechte und Ungerechte“ (5,45b). Die liebevolle Zuwendung Gottes zu den Menschen geschieht unabhängig von deren Verhalten, und von den Zuhörenden fordert Jesus, sich Freunden und Feinden – d.h. den Menschen unabhängig von deren Verhalten – liebevoll zuzuwenden.²² Das erwartete barmherzige Handeln der Menschen wird als Antwort auf die zuvorkommende Barmherzigkeit Gottes verstanden. Die Bedeutung der Barmherzigkeitsforderung für die Ethik des Matthäusevangeliums zeigen vor allem die Seligpreisung in Mt 5,7 sowie das Gleichnis vom unbarmherzigen Knecht (18,23–35) und die gleichnishafte Rede vom Endgericht in Mt 25,31–46.

20 Vgl. Hubert Frankemölle, *Matthäus: Kommentar*, Bd. 2, 2. verbesserte Auflage, Düsseldorf 1999, S. 133. Damit maß sich Jesus im Matthäusevangelium gerade keine Autorität an, die ihm nicht zusteht, so jedoch Luz, *Evangelium* Bd. 2, S. 233.

21 Luz, *Evangelium* Bd. 2, S. 232f.

22 Maschmeier spricht von einem durch Gott initiierten Kreislauf von Gabe und Gegengabe; Jens-Christian Maschmeier, *Reziproke Barmherzigkeit: Theologie und Ethik im Matthäusevangelium*, Stuttgart 2021, S. 212–217.

IV.1 Die Seligpreisung der Barmherzigen (Mt 5,7)

Jesus beginnt seine Lehre auf dem Berg mit Seligpreisungen (5,3–12), die im Matthäusevangelium deutlich auf die Ethik bezogen sind (diff. Lk 6,20–23). Den Barmherzigen wird verheißen, dass sie Barmherzigkeit erfahren werden (5,7). Wie auch immer man den Zusammenhang von menschlichem Handeln und göttlichen Segen oder Lohn hier konkret versteht, so lässt sich der Zusammenhang an sich doch nicht leugnen. Die Barmherzigkeit Gottes geht der Barmherzigkeitsforderung an die Menschen grundsätzlich voraus. Matthias Konradt spricht hier von einem „Kreislauf der Barmherzigkeit“: Gott schenkt den Menschen seine Barmherzigkeit, die die erfahrene Barmherzigkeit weitergeben sollen an ihre Mitmenschen und daraufhin wieder selbst Barmherzigkeit erfahren.²³ Aus diesem Kreislauf der Barmherzigkeit können die Menschen herausfallen, wenn sie nicht ihre eigene Lebenspraxis grundlegend davon bestimmt sein lassen.²⁴

IV.2 Das Gleichnis vom unbarmherzigen Knecht (Mt 18,23–35)

Eine zentrale Rolle spielt das Motiv der Barmherzigkeit im Gleichnis vom unbarmherzigen Knecht, das Teil der Gemeinderede im Matthäusevangelium ist. Jesus verhandelt die Frage nach Schuld und Vergebung in der Nachfolgegemeinschaft. Auf die Frage des Petrus, wie oft man vergeben müsse, antwortet Jesus mit der symbolischen Zahl „siebenmal siebzimal“ und drückt damit aus, dass es für die Vergebungsbereitschaft keine Grenze gibt.²⁵ Mit dem anschließenden Gleichnis, in dem es um ökonomische Schulden geht, schärft Jesus die Verpflichtung zur Vergebung ein. Vergebung wird dabei als Reaktion auf empfangene Vergebung gedeutet. Wenn diese Vergebung verweigert wird, kann nicht einmal damit gerechnet werden, dass die bereits erfahrene Vergebung Bestand hat.

Die Gleichniserzählung umfasst drei Szenen. Die drei Hauptfiguren – König, Knecht und Mitknecht – stehen in einer hierarchischen Beziehung zueinander. Die erste Szene erzählt, wie der König dem Knecht aus Mitleid (18,27) eine astronomisch hohe Geldschuld erlässt (18,23–27). Die zweite Szene beschreibt eine analoge Situation zwischen dem Knecht und seinem Mitknecht, der ihm einen vergleichsweise kleinen Betrag schuldet. Der Mitknecht bittet um Geduld (18,29), doch der erste Knecht zeigt keinerlei Mitgefühl und lässt seinen Mitknecht gnadenlos ins Gefängnis werfen. Das Gleichnis endet an dieser Stelle nicht, sondern es folgt eine dritte Szene. Weitere Mitknechte sind empört und berichten alles dem König (18,31). Der König wirft dem ersten Knecht vor, dass er nicht barmher-

²³ Vgl. Konradt, *Glückselig*, S. 136f.

²⁴ Dass in Mt 5,7 bereits ein Fokus und eine Begrenzung auf die Sündenvergebung vorliegen, den Konradt von Mt 18,23–35 erschließt, kann jedoch nicht überzeugen; vgl. Konradt, *Glückselig*, S. 137. Bei Matthäus werden weder die Bedürftigkeit des Menschen noch die barmherzige Zuwendung Jesu auf die Sündenvergebung reduziert, vielmehr sind auch Krankheit, Leiden, Hunger und soziale Isolation im Blick hat; v.a. Mt 25,35–37.42–44.

²⁵ Hanna Roose, *Das Aufleben der Schuld und das Aufheben des Schuldenerlasses*, in: Zimmermann, Ruben (Hg.), *Kompendium der Gleichnisse Jesu*, 2. Auflage, Gütersloh 2015, S. 445–460; hier S. 449. Vgl. auch Mt 6,12.14f.

zig gehandelt habe, so wie er selbst kurz zuvor Erbarmen erfahren hat (18,33). Daraufhin revidiert der König seine barmherzige Entscheidung und fordert mit Hilfe der Folterknechte die ganze Schuld zurück (18,34). Jesus überträgt das Gleichnis auf die Situation der Nachfolgegemeinschaft und warnt, dass sein Vater im Himmel auch sie so behandeln wird, wenn sie nicht von Herzen vergeben (18,35).²⁶ Mit Blick auf das Gottesbild ist dabei die Zusammengehörigkeit von Barmherzigkeit und Gerechtigkeit zu berücksichtigen.²⁷ Die Souveränität Gottes beinhaltet auch die Freiheit, einmal gefällte Urteile zurückzunehmen (vgl. Hos 11,8f).

Zwei Aspekte der Gleichniserzählung sind für die Barmherzigkeitsvorstellung im Matthäusevangelium wichtig: Barmherzigkeit wird vom König geschenkt, ohne dass irgendwelche Voraussetzungen erfüllt sein müssten. Der Schuldner hat schon allein aufgrund des Umfangs der Schulden keine Chance, diese Schuld jemals zu begleichen oder die erwiesene Barmherzigkeit zu quantifizieren und entsprechend umfänglich zu erwidern. Trotzdem soll die Barmherzigkeit beim Beschenkten nicht folgenlos bleiben: So wie er Barmherzigkeit erfahren hat, soll auch er barmherzig handeln. Dabei legt die narratologische Struktur nahe, dass hier vom ersten Knecht etwas erwartet wird, das als leicht erfüllbar betrachtet wird. Mit Blick auf das Gottesbild ergibt sich daraus: Die Barmherzigkeit Gottes, die man sich nicht verdienen muss und die auch keine Grenzen kennt, ist keine billige Gnade, sondern sie verpflichtet die Empfänger.²⁸

IV.3 Die Rede vom Endgericht (Mt 25,31–46)

Die gleichnishafte Rede vom Endgericht in Mt 25,31–46 entfaltet narrativ, was Mt 5,7 in Form einer Seligpreisung bereits festgehalten hat, und verweist zugleich darauf, dass der Mensch dieses Heil auch verfehlen kann.²⁹ In einer mit fiktiven Elementen angereicherten Endgerichtsszene³⁰ werden alle Menschen ausschließlich danach befragt, ob sie ihren notleidenden Mitmenschen hilfsbereit begegnet sind oder nicht. Viermal werden im Rahmen der kurzen Szene die einzelnen Notlagen aufgezählt, die lebensnotwendige Bedürfnisse der Menschen formulieren. Diese leicht variierte Wiederholung zeigt, dass die „Taten der Barmherzigkeit“ im Zentrum der Aufmerksamkeit stehen.³¹ Faszinierend und irritierend zugleich ist, dass der Menschensohn-Richter nur nach dem Handeln fragt. Die Barmherzigen

²⁶ Gott und König sind jedoch nicht einfach gleichzusetzen, vgl. Luise Schottroff, *Die Gleichnisse Jesu*, Gütersloh 2005, S. 261.

²⁷ Vgl. Frankemölle, *Matthäus Bd 1*, S. 252–255; zum Gericht als Akt der Gnade grundlegend Eberhard Jüngel, *Anfänger. Herkunft und Zukunft christlicher Existenz*, Stuttgart 2003, S. 39–73. Eine Interpretation des Gleichnisses im Sinne einer eschatologischen Gerichtsvorstellung ist der Gattung nicht angemessen; vgl. Roose, *Aufleben*, S. 458f.

²⁸ Vgl. Roose, *Aufleben*, S. 448. Vgl. auch Mt 6,12.14f.

²⁹ Vgl. Frankemölle, *Matthäus Bd. 2*, S. 429f.

³⁰ Vgl. Christian Münch, *Der Hirt wird scheiden*, in: Zimmermann, Ruben (Hg.), *Kompendium der Gleichnisse Jesu*, 2. Auflage, Gütersloh 2015, S. 504–509.

³¹ Es handelt sich um elementare menschliche Bedürfnisse, die universal sind, so dass die geforderte Barmherzigkeit ebenfalls als eine zutiefst menschliche, nicht jedoch als eine spezifisch jüdische oder christliche erscheint; vgl. Frankemölle, *Matthäus Bd 2*, S. 426.

erfahren ein barmherziges Urteil und werden mit dem Platz im Himmel belohnt, die Unbarmherzigen erfahren ein unbarmherziges Urteil und werden mit Höllenstrafen³² bestraft. Die Endgültigkeit und Härte des Strafmaßes (25,41.46; vgl. auch 25,11.28–30) kann als narratologisches Mittel interpretiert werden, mit dem Matthäus die Ernsthaftigkeit des diskutierten Sollensanspruchs verdeutlicht. Grundsätzlich ist jedoch festzuhalten, dass aus dieser narratologischen Darstellung keine Dogmatik oder gar Lehre vom Endgericht abgeleitet werden kann.³³ Allerdings macht Matthäus deutlich, dass man Gottes Barmherzigkeit auch verspielen kann.

Ein auffälliges erzählerisches Detail³⁴ im Rahmen der Urteilsverkündung lenkt die Aufmerksamkeit auf den Menschensohn-Richter, der sich nicht nur parteiisch auf die Seite der Notleidenden stellt, sondern sich sogar mit diesen identifiziert (25,40.45).³⁵ Dies bedeutet, dass die barmherzige Zuwendung zu den Notleidenden dem Menschensohn-Richter selbst geschenkt bzw. verweigert wurde. Die Vorstellung, dass die geleistete oder verweigernde Barmherzigkeit gegenüber notleidenden Mitmenschen unmittelbar Gott gilt, findet sich sowohl in der alttestamentlichen als auch in der weiteren frühjüdischen Tradition. Spr 14,31 hält fest: „Wer den Geringen bedrückt, missachtet den Schöpfer; wer sich aber des Armen erbarmt, ehrt Gott“. In der rabbinischen Literatur wird zu Dtn 15,9 erläutert: „Meine Kinder, wenn ihr den Armen zu essen gegeben habt, so rechne ich es euch so an, als ob ihr mir zu essen gegeben hättet“ (MidrTann zu Dtn 15,9).³⁶ Entsprechend wird Gott auch als Richter angerufen, um den Armen und Unterdrückten zu ihrem Recht zu verhelfen (z.B. Jes 3,14; 5,8–10) und auf diese Weise als barmherziger Richter für Gerechtigkeit zu sorgen.³⁷

V. Keine billige Gnade!

Barmherzigkeit als Gabe und Aufgabe für alle Menschen

In der Geburt des Kindes „Jesus“ erweist sich Gott als Retter und als Immanuel, als „Gott mit uns“ (Mt 1,20–23). Bereits in der Schöpfung und in der Bewahrung seiner Geschöpfe erweist Gott seine Barmherzigkeit (Mt 5,45). Unabhängig von

32 Zur Höllenvorstellung als Strafe, aber nicht als eschatologischer Strafort vgl. Stefan Alkier, Hölle, unter: <https://bibelwissenschaft.de/stichwort/52058/> [20.12.2024]. Vgl. Mt 5,17–20, wo es zwar Rangunterschiede gibt, aber keinen Ausschluss aus der Gottesherrschaft.

33 Vgl. Alkier, Hölle.

34 Gnilka sieht darin „das ‚Raffinierteste‘ im erzählerischen Arrangement“; Joachim Gnilka, Das Matthäusevangelium, Bd. 2, 2. Auflage, Freiburg u.a. 1988/1992, S. 366.

35 Die Rede von „Brüdern“ ist hier nicht auf Glaubensgeschwister zu begrenzen, sondern universal auf alle Menschen zu beziehen, mit deren Leid sich der Richter identifiziert; vgl. Mt 12,15. Dazu Frankemölle, Matthäus 2, S. 427f. Das klassische Interpretationsmodell, gemäß dem als Geschwister Jesu nur die Christ*innen gelten und das nach Luz, Evangelium 3, S. 530–541 der Verfasserintention entspricht, kann nicht überzeugen.

36 Vgl. die Beispiele und Belege bei Frankemölle, Matthäus 2, S. 428f.

37 Vgl. Walter Dietrich, Gericht Gottes (AT), unter: <http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/19328/> [20.01.25].

Vorleistungen schenkt Gott allen Menschen seine Liebe³⁸, die dadurch verpflichtet sind, selbst barmherzig zu handeln. Mit der Herrschaft Gottes ist zugleich seine richtende Funktion verbunden, indem er sich auf die Seite der Armen und Schwachen stellt und für Gerechtigkeit sorgt. In Jesus erfahren die Menschen die Barmherzigkeit Gottes. Er lässt sich emotional berühren von ihrer vielfältigen Bedürftigkeit und reagiert barmherzig, indem er alle Krankheiten heilt, Hunger stillt, Sünden vergibt und Gemeinschaft mit Gott schenkt.

So wie Jesus von Gott gesandt wurde, sendet Jesus seine Schüler*innen. Sie sollen wie er die Gottesherrschaft in Wort und Tat und d.h. in barmherziger Zuwendung verkünden (10,1.5–10; vgl. auch 28,18–20 mit Blick auf den Bezug von 28,10.16 zu Mt 4,14–16 und Jes 8,23; 9,1). Sie erhalten von Jesus die Vollmacht, wie er selbst „ unreine Geister auszutreiben“ und „alle Krankheiten und alle Leiden zu heilen“ (10,1). Die von Gott geschenkte Barmherzigkeit soll sich auf ihr Handeln auswirken: Sie sollen vollkommen sein, wie ihr Vater im Himmel vollkommen ist (5,48). Diese Vollkommenheit zeigt sich nach Matthäus in der Barmherzigkeit, auf die Tora und Propheten zielen (5,44; 7,12; 22,36–40). Den Barmherzigen wird verheißen, dass sie selbst barmherzig behandelt werden (5,7; 25,34). Nach Mt 25,31–46 gilt, dass die den Mitmenschen erwiesene Barmherzigkeit dem Menschensohn-Richter erwiesen wird (25,40.45). Dies entspricht der spezifischen Formulierung des Doppelgebots der Liebe bei Matthäus, der explizit die Gleichheit von Gottes- und Nächstenliebegebote festhält (22,34–40): Indem die Menschen ihre Mitmenschen lieben, wird die Liebe zu Gott in ihrem Handeln konkret.

Gottes Barmherzigkeit nimmt die Menschen als verantwortliche Subjekte ernst, indem sie die Freiheit haben, ihr Handeln am Vorbild Gottes bzw. Jesu auszurichten oder auch nicht. Viele Gleichnisse Jesu im ersten Evangelium mahnen, dass nur diejenigen Menschen an der Gottesherrschaft teilhaben, die selbst Barmherzigkeit praktizieren. Obwohl Matthäus von einem Gericht mit Blick auf die Taten der Menschen ausgeht und die möglichen Konsequenzen drastisch vor Augen stellt, legt der Evangelist – wohl wissend, dass Gott größer ist als alle menschlichen Gedanken und Erwartungen – Gott nicht auf diese Gerichtsurteile fest. Dass Gott aufgrund von Mitleid mit seinen Geschöpfen sogar ein bereits gefasstes Gerichtsurteil aufheben kann, wird gerade auch vom Propheten Hosea nicht als Wankelmütigkeit gedeutet, sondern als Zeichen der göttlichen Souveränität (Hos 11,8f).³⁹ Das Mitleid Gottes mit den Menschen führt zu einer beson-

38 Auch in der Genealogie Jesu zeigt sich über Abraham (Mt 1,2) und die vier nichtjüdischen Frauen Tamar, Ruth, Rahab und die Frau des Uria (Mt 1,3–6) eine universale Perspektive; vgl. Stefan Alkier, *Zeichen der Erinnerung – Die Genealogie in Mt 1 als intertextuelle Disposition*, in: Bull, Klaus-Michael / Reinmuth, Eckart (Hg.), *Bekenntnis und Erinnerung*, Münster 2004, S. 108–128.

39 Zum Zusammenhang von Barmherzigkeit und Gerechtigkeit Gottes im Kontext der altorientalischen und alttestamentlichen Gerechtigkeitsvorstellung vgl. Jan Assmann / Bernd Janowski / Michael Welker, *Richten und Retten. Zur Aktualität der altorientalischen und biblischen Gerechtigkeitskonzeption*, in: Bernd Janowski (Hg.), *Die rettende Gerechtigkeit*, Neukirchen-Vluyn 1999, S. 220–246. Jan-Dirk Döhling, *Der bewegliche Gott. Eine Un-*

deren Beziehung zwischen Gott und den Menschen, die allein in der Treue und Barmherzigkeit Gottes begründet ist (Jes 54,9f). Gott erweist sich als der Barmherzige, dessen Erbarmen und Vergebungsbereitschaft seinen durch die Schuld der Menschen bedingten Zorn übersteigt, allerdings ohne diesen aufzuheben oder die Folgen des menschlichen Handelns zu bagatellisieren (vgl. v.a. Gen 6,5–8,22; Ex 34,6). Als ein reicher junger Mann Jesu Erwartungen nach Vollkommenheit nicht erfüllen kann, weil er nicht bereit ist, sein Reichum aufzugeben und Jesus nachzufolgen, erschrecken die Schüler*innen Jesu und fragen, wie denn überhaupt ein reicher Mensch ins Himmelreich kommen kann (19,16–25). Und Jesus antwortet: „Bei den Menschen ist es unmöglich, aber bei Gott sind alle Dinge möglich“ (19,26).⁴⁰ In Jesus offenbart sich Gott als „Immanuel“, als ein Gott, der sich allen Menschen barmherzig zuwendet. Jesu Auftrag besteht darin, die Gottesherrschaft zu verkünden und zu einem Handeln aufzurufen, das dem Willen Gottes entspricht (4,17). Auf diese Weise ist nach Matthäus in Jesus Gott selbst mitten unter den Menschen – er ist der von Jesaja verheißene „Immanuel“ (1,22f; vgl. Jes 7,14).

Literatur

- Alkier, Stefan, Hölle, unter: <https://bibelwissenschaft.de/stichwort/52058/> [20.12.2024].
- Alkier, Stefan, Zeichen der Erinnerung – Die Genealogie in Mt 1 als intertextuelle Disposition, in: Bull, Klaus-Michael / Reinmuth, Eckart (Hg.), Bekenntnis und Erinnerung, RThSt 16, Münster 2004, S. 108–128.
- Assmann, Jan / Janowski, Bernd / Welker, Michael, Richten und Retten. Zur Aktualität der altorientalischen und biblischen Gerechtigkeitskonzeption, in: Janowski, Bernd (Hg.), Die rettende Gerechtigkeit, BThAT 2, Neukirchen-Vluyn 1999, S. 220–246.
- Bendemann, Reinhard von, Zorn Gottes (NT), unter: <http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/59453/> [20.12.2024].
- Beuken, Wim, Jesaja 1–12, HThKAT, Freiburg u.a. 2003.
- Bultmann, Rudolf, Ἔλεος Κτλ, in: ThWNT 2, 1935, S. 474–483.
- Dietrich, Walter, Gericht Gottes (AT), unter: <http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/19328/> [20.01.25].
- Döhling, Jan-Dirk, Der bewegliche Gott. Eine Untersuchung der Reue Gottes in der hebräischen Bibel, HBS 61, Freiburg u.a. 2009.
- Frankemölle, Hubert, Matthäus: Kommentar, 2 Bände, 2. verbesserte Auflage, Düsseldorf 1997/1999.

tersuchung der Reue Gottes in der hebräischen Bibel, Freiburg u.a. 2009, v.a. S. 110–115; Bernd Janowski, Die Empathie des Schöpfergottes, in: Irmtraut Fischer u.a. (Hg.), Mitleid und Mitleiden, Göttingen 2015, S. 49–74.

40 Vgl. auch Mt 20,1–16, wo der Weinbergbesitzer im Gleichnis darauf verweist, dass er in Übereinstimmung mit den rechtlichen Vereinbarungen jedem gibt, was er verdient, sich darüber hinaus jedoch die Freiheit bewahrt, darüber hinaus „von dem Seinen“ zu schenken (Mt 20,15).

- Gielen, Marlis, Der Konflikt Jesu mit den religiösen und politischen Autoritäten seines Volkes im Spiegel der matthäischen Jesusgeschichte, BBB 115, Bodenhain 1998.
- Glueck, Nelson, Das Wort *hesed* im alttestamentlichen Sprachgebrauch als menschliche und göttliche gemeinschaftsgemässe Verhaltensweise, 3. Auflage, Berlin 1968.
- Gnilka, Joachim, Das Matthäusevangelium, HThK1, 2 Bde, 2. Auflage, Freiburg u.a., 1988/1992.
- Hentschel, Anni, Barmherzigkeit, in: Zimmermann, Ruben (Hg.), Ethik des neuen Testaments, Tübingen (im Erscheinen).
- Janowski, Bernd, Die Empathie des Schöpfergottes, in: Fischer, Irmtraud u.a. (Hg.), Mitleid und Mitleiden, JBTh 30, Göttingen 2015, S. 49–74.
- Jüngel, Eberhard, Anfänger. Herkunft und Zukunft christlicher Existenz, Stuttgart 2003, 39–73.
- Konradt, Matthias, „Glücklich sind die Barmherzigen“ (Mt 5,7). Mitleid und Barmherzigkeit als ethische Haltung im Matthäusevangelium, in: Fischer, Irmtraud u.a. (Hg.), Mitleid und Mitleiden, JBTh 30, Göttingen 2018, S. 129–158.
- Konradt, Matthias, Israel, Kirche und die Völker im Matthäusevangelium, WUNT 215, Tübingen 2007.
- Landmesser, Christof, Jüngerberufung und Zuwendung zu Gott. Ein exegetischer Beitrag zum Konzept der matthäischen Soteriologie im Anschluß an Mt 9,9–13, WUNT 133, Tübingen 2001.
- Luz, Ulrich, Das Evangelium nach Matthäus, EKK 1.1–4, 4 Bde, Zürich u.a./Neukirchen-Vluyn 1985–2002.
- Maschmeier, Jens-Christian, Reziproke Barmherzigkeit: Theologie und Ethik im Matthäusevangelium, Stuttgart 2021.
- Münch, Christian, Der Hirt wird scheiden, in: Zimmermann, Ruben (Hg.), Kompendium der Gleichnisse Jesu, 2. Auflage, Gütersloh 2015, S. 504–509.
- Nolland, John, The Gospel of Matthew. A Commentary on the Greek Text, NIGTC, Grand Rapids / Cambridge 2005.
- Preuß, Horst Dietrich, Barmherzigkeit I. Altes Testament, in: TRE 5, 1980, S. 215–224.
- Repschinski, Boris, Nicht aufzulösen, sondern zu erfüllen. Das jüdische Gesetz in den synoptischen Jesuserzählungen, FzB 120, Würzburg 2009.
- Roose, Hanna, Das Aufleben der Schuld und das Aufheben des Schuldenerlasses, in: Zimmermann, Ruben (Hg.), Kompendium der Gleichnisse Jesu, 2. Auflage, Gütersloh 2015, S. 445–460.
- Schottroff, Luise, Die Gleichnisse Jesu, Gütersloh 2005.
- Scoralick, Ruth, Barmherzigkeit I. Altes Testament, in: RGG⁴ 1, 1997, S. 116–117.
- Scoralick, Ruth, Gottes Güte und Gottes Zorn. Die Gottesprädikationen in Ex 34,6f und ihre intertextuellen Beziehungen zum Zwölfprophetenbuch, HBS 33, Freiburg u.a. 2002.
- Sim, David B., The Gospel of Matthew and Christian Judaism. The History and Social Setting of the Matthean Community, Edinburgh 1998.
- Spieckermann, Hermann, Gnade / Gnade Gottes II. Altes Testament, in: RGG⁴ 3, 2000, S. 1024f.
- Spieckermann, Hermann, „Barmherzig und gnädig ist der Herr ...“, in: ZAW 102 (1990), S. 1–18.

- Stoebe, Hans Joachim, Die Bedeutung des Wortes *ḥāsād* im Alten Testament, in: VT 2 (1952), S. 244–254.
- Wagner, Thomas, Gnade/Barmherzigkeit, unter: <http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/19676/> [20.12.2024].
- Wälchli, Stefan, Zorn (AT), unter: <http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/35502/> [20.12.2024].
- Weder, Hans, Barmherzigkeit I. Neues Testament, in: RGG⁴ 1, 1998, S. 118–119.
- Witte, Markus, Barmherzigkeit und Zorn Gottes im Buch Jesus Sirach, in: ders., Texte und Kontexte des Sirachbuchs, FAT 98, Tübingen 2015, S. 83–105.
- Zernecke, Anna Elise, Gnadenformel, unter: <http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/19688/> [20.12.2024].

Bernd Harbeck-Pingel

Was vom Christentum übrigblieb. Handlungen im unsicheren Gelände und die Wiederauffindung des Menschen

Abstract

Der Relevanzverlust der christlichen Kirchen in Europa wird zum Ausgangspunkt genommen für eine Inventur in ekklesiologischer und anthropologischer Hinsicht. Dabei steht die Wiedergewinnung von Handlungsfähigkeit im Mittelpunkt. Was unter Kirche zu verstehen ist, wird zu dem Zweck handlungstheoretisch entfaltet, und auf dem Weg der Anreicherung werden die Flexibilität und die Relevanz anthropologischer Denkfiguren verdeutlicht.

The loss of relevance of the Christian churches in Europe is taken as the starting point for an inventory in ecclesiological and anthropological terms. The focus is on regaining the ability to act. To this end, the meaning of church is developed in terms of action theory, and the flexibility and relevance of anthropological figures of thought are clarified by means of enrichment.

I. Kurze Reminiszenz

Was wird man über das Christentum sagen können, wozu es einmal dagewesen ist? Mit einem Blick aus der fernen Zukunft könnten wir antizipieren, wie die gegenwärtige Situation dereinst betrachtet werden könnte: Sie besteht aus Jammern und Schrumpfen. Jammern ist ein Sprechakt, der am Rand vom Text das Geräusch, den Klang benötigt, um sich selbst zu bestätigen, noch da zu sein. Jammern lässt sich als Ritual verstehen, als misslungene Gelegenheit, auf Missstände hinzuweisen, und ist offen für Klage einerseits, für Lamentieren andererseits. Das bloß Klangliche am Jammern kann die Laune verderben, hat als bedeutungstragendes Element gleichwohl immer den eigenen Relevanzverlust mit im Gepäck. Schrumpfen dagegen hat das Erstaunen bei sich. Schrumpfende Gletscher oder schrumpfendes Kapital, schrumpfende Vorräte sind aus der Außenperspektive, scheinbar, in dem Vorgang des Schrumpfens nicht aufzuhalten. Wer jammert, der zeigt eine Restaktivität von Teilnahme. Wer Schrumpfen beobachtet, steht daneben und zuckt mit den Achseln. Beim Nachdenken darüber, was vom Christentum übrigblieb, beziehen wir uns aber im Weiteren weder aufs Jammern noch aufs Schrumpfen, sondern versuchen wiederzugewinnen, worin religiöse Bildung in Gang gebracht werden könnte, wenn das Wissen und die Praxis des Chris-

tentums fortgesetzt sorgfältig betrieben werden. Der Begriff der Kirche wird zu dem Zweck handlungstheoretisch entfaltet und auf dem Weg der Anreicherung werden anthropologische Prämissen geschärft.

II. Handlungen im unsicheren Gelände: Kirchentheorie ohne Bedauern

II.1 Vorab

Die systematisch-theologische Beschäftigung mit der Ekklesiologie macht einige Einschränkungen erforderlich, denn so wie die Kirchen in ihren sozialen Gestalten bestimmte gesellschaftliche Öffentlichkeiten benötigen, so interagieren sie für sich selbst und im Austausch mit anderen als politische Institutionen. Die gegenwärtigen kirchenpolitischen Fragestellungen spielen indes hier keine Rolle. Stattdessen konzentriere ich mich aufs Zusammenzählen wie aufs Restgeld im Portemonnaie. Das ist nicht fiskalisch gemeint, sondern darauf gerichtet, dass die Relevanz von theologischen Theoriebildungen, also weder Ekklesiologie noch die der kirchlichen Praxis, einfach auf Dauer gestellt wird, dadurch, dass Themen oder Begriffe wiederholt werden, sondern auf dem Hintergrund eines Relevanzverlusts kommt eine Möglichkeit, Ekklesiologie zu betreiben, indem man schaut, was noch da ist und womit künftig gearbeitet werden kann. Ob diese Devise bereits eine politische Dimension hat, sei dahingestellt. Auf jeden Fall ist sie aber strategisch gemeint.

II.2 Ekklesiologische Revue

Beginnen wir mit einer Revue:

(1) Zu beobachten ist systematisch-theologisch eine dogmatische Langeweile, das Wort Gottes und die Sakramente. Der Blick in Datenbanken verrät, dass in der Systematischen Theologie ekklesiologisch deshalb nicht allzu viel passiert, weil die Praktische Theologie weit mehr Aktivität sowohl bei der Formulierung von Kirchentheorien als auch bei der Beschreibung, Interpretation und Formulierung von Lösungsvorschlägen gegenwärtiger kirchlicher Aufgaben zeigt. Demgegenüber hat die dogmatische Langeweile nur das Wort Gottes und die Sakramente auf ihrer Seite, vielleicht noch das Wirken des Heiligen Geistes. Dies aber nicht erst seit kurzem. Ein Blick in Schleiermachers *Christliche Sittenlehre* verdeutlicht, dass vermittelt zu guten Ideen zu Gemeinschaftsformen, zu kirchlichen Aktionsformen und der Positionierung des Subjekts immer dann eine Selbstdisziplinierung eintritt, wenn der Gottesdienst im engeren Sinne bestimmt werden muss.¹ Da ich nicht vorhabe, die Hermeneutik von Textwissenschaften oder eine Erneuerung der Sakramentenlehre zu behandeln, sei dies als Hintergrund der ekklesiologischen Begriffsbildung erwähnt, aber nicht weiter ausgeführt.

(2) Im Zusammenhang mit einer kulturtheoretischen Wende in den 90er Jahren, aber auch durch die Ausdifferenzierung der Praktischen Theologie, hat sich

1 F.D.E. Schleiermacher, *Die christliche Sitte*, Berlin 21884. ND Waltrip 1999, 537–544.

unter dem Motto *Wie interessant!*² ein Feld ebenso ethischer wie kirchentheoretischer Untersuchungen eröffnet, das methodisch gesehen beliebig zu wiederholen ist, weil immer irgendetwas Neues gefunden wird, das bezogen auf die religiöse oder religionspädagogische Praxis reflektiert werden kann. Dankbare Gegenstände sind in dieser Hinsicht die Entwicklung der Medien und die laufende Digitalisierung, die von solchen, geradezu vorzeitig anmutenden Formaten wie Telefonseelsorge oder kirchlicher Publizistik aus guten Gründen weiterentwickelt worden sind. Dieser Prozess ist mit der Medienentwicklung per se unabschließbar und auch die mitlaufenden Codierungen von „Kultur“ sind es.

(3) Zur ekklesiologischen Revue gehört auch das Selbstverständnis kirchlicher Gremien, auf gesellschaftliche Probleme und Zeitfragen zu reagieren, wenn es nicht sogleich in Gestalt spontaner Äußerungen passiert. So entstehen ethische Rückzugsräume, mit deren Hilfe Vorschläge für gesellschaftliche Veränderungen erarbeitet werden.

(4) Nicht allein anhand der Kirchenaustritte aus der evangelischen und katholischen Kirche, sondern zum Teil auch bei kirchlichen Mitarbeiter*innen selbst vermittelt sich eine Aversion gegen die Formen, die die institutionellen Gestalten der Kirchen selbst annehmen. Dieses Ressentiment wäre schnell zurückzuweisen, indem sozialstrukturell argumentiert wird, dass es nicht zu erwarten ist, dass sich religiöse Gemeinschaften mit mehreren Millionen Mitgliedern in Gruppen organisieren lassen. Aber das Problem liegt tiefer. Die Figur der unsichtbaren Kirche, die dazu verwendet wird, die Wirksamkeit Gottes nicht auf bestimmte rituelle Sprachregelungen oder Erscheinungsformen festzulegen, kann bezogen auf die genannte Skepsis gegenüber der Form der Kirche als Institution stets als strategisches Instrument benutzt werden, indem die korrekturfähige öffentliche Präsentation der Kirche relativiert wird durch einen Modus der Eigentlichkeit, der freilich nicht so genau zu erklären ist und gerade deshalb erfolgreich zum Einsatz gebracht wird.

Indes kann mit dieser ekklesiologischen Revue nicht gearbeitet werden, sondern mit einem Seitenblick auf religionspädagogische Aufgaben wird die konstruktive Überarbeitung ekklesiologischer Modellbildung vorbereitet.

II.3 Religionspädagogisches Intermezzo

Da Ekklesiologie nicht nur die Selbstvergewisserung von Theolog*innen zum Ziel hat, sondern auf die Kommunikabilität von Theologien aus ist, wäre zunächst vorzuschlagen, sich auf ein minimalistisches Konzept einzulassen, also das, was zur Theologie unbedingt hinzugehören müsste, zu summieren. Diese Schlichtheit hat ein ganz praktisches Moment, weil die Zeit von Religionsunterricht, Konfirmandenunterricht oder auch Formaten der Erwachsenenbildung begrenzt ist. Ekklesiologisch hieße das aber, zu überlegen, welche Themen, Ausdrucksformen und Handlungen unverzichtbar sind, und diese sind dann *sichtbare unsichtbare* Kirche. Freilich befinden wir uns in der Gesellschaft von Ahnungslosen. Das ist

2 Dirk Baecker, *Die Form der Kultur*, Berlin 2006.

nicht despektierlich gemeint, sondern die in der ekklesiologischen Revue vorgelegten Missverständnisse wiederholen sich auf der Seite fortschreitender Unvertrautheit mit dem Christentum. Der Vorteil von Ahnungslosigkeit besteht darin, dass auch die Ressentiments nicht mehr so gut gepflegt werden und die Hoffnung bestehen könnte, Nichtwissen und Unwissenheit produktiv bearbeiten zu können. Doch wie steht es mit desinteressiertem Missfallen? Das Missfallen könnte sich davon rühren, mit einem Schulfach konfrontiert zu sein, das von Physik oder Sport ablenkt oder Freizeitgestaltung zeitweise verunmöglicht. Theologisch freilich schwieriger ist, dass die in Gestalt eines Museums aufgebotene Religionskritik, als Beweisstück pädagogischer Liberalität, gar nicht mehr die gewünschten kritischen Diskussionen des problemorientierten Unterrichts entfachen kann, weil die fehlende Adaptabilität des Christentums auf eine Indifferenz führt, die für kein pädagogisches Setting erfreulich ist. Die paar unverzichtbaren Themen sind deshalb auch nicht in Listen von Lehrplänen aufgehoben, als *Gott, Christus, Kirche und Ethik*, sondern die unverzichtbaren Themen sind diejenigen Fragestellungen, die in Religionen aufgehoben sind, freilich in Konkurrenz zu einem Alternativprogramm von Beratung und Therapie. Als solche könnten sich z.B. erweisen: verlässliche Nahbeziehungen, der Umgang mit Krankheit und Tod, die Bedrohtheit der Lebensbedingungen auf der Erde, der Umgang mit einem schwer planbaren Leben, das Scheitern ebenso wie Dankbarkeit oder Glück.³

II.4 Revisionen

Während die ekklesiologische Revue bis hin zur Karikatur das Sprechen über Kirche und die Ausdrucksformen von Kirche in den Blick genommen hatte, gelangen wir nun an den Punkt, auf konstruktive Weise Revisionen an der Ekklesiologie zu bemerken und aufzunehmen.

(1) Immer dann, wenn Religionen über Glauben und Gewissheit programmiert werden, erwecken sie den Eindruck, dass es sich um mentale Ereignisse handelt, die diese Religionen auszeichnen. Das begrenzte Recht dieses Konzepts besteht darin, dass tatsächlich das Vorhandensein von Überzeugungen, wenn es nicht immer im Alltag präsent ist, doch qua Reflexion aufgerufen werden kann und sich niemand bei den Bevorzungen oder Ablehnungen, bezogen auf Überzeugungen, die er oder sie routiniert vornimmt, vertreten lassen kann. Insofern erscheint es auch berechtigt, religiöse Überzeugungen als eine wiederholbare Orientierung mit der Kirchentheorie als deren begrifflicher Explikation in Einklang bringen zu wollen. Freilich ist es mit religiösem Bewusstsein nicht getan.

(2) Eine Art, das Nicht-Sprechen oder Nichtsprechenkönnen über Religion und Religiosität zu bewältigen, erscheint in der Formel *Kommunikation des Evangeliums*⁴, die von dem Optimismus geleitet ist, es bei religiösen Personen mit sprach-

3 Vgl. zu einem systematisch gehaltreichen Umgang mit dem Kulturbegriff Dietrich Korsch, *Religionsbegriff und Gottesglaube*, Tübingen 2005, S. 219–262.

4 Vgl. Bernd Schröder/ Michael Domsgen (Hg.), *Kommunikation des Evangeliums. Leitbegriff der Praktischen Theologie*, Leipzig 2017.

fähigen Wesen zu tun zu haben, die das, wovon sie überzeugt sind, im Medium der Sprache für andere tatsächlich zur Darstellung bringen. Diese Akzentsetzung wendet sich mit Gründen gegen eine ausdruckslose Innerlichkeit, die nur noch im Wählen von Teilnahme oder Nichtteilnahme an sogenannten religiösen Angeboten religiöse Überzeugungen bildet. Die sprachliche Gestaltung steht nun vor der erheblichen Aufgabe, nicht einfach bestimmte Sprachmuster zu repristinieren, sondern wie bei den zuvor genannten unverzichtbaren Themen eine Kombination von religiösen Denkmustern, religiösen Sprachformen und der Alltagssprache zu erreichen.

(3) Während das Vorhandensein religiöser Überzeugungen zunächst unbeobachtbar bleibt, sind Deutungen und Interpretationen⁵ für sprachliche Muster offen, da sie bestimmte kontextbezogene kognitive Leistungen aufweisen, die auf der einen Seite eine affirmative Einfärbung durch den Deutungsbegriff erfahren. Während Interpretationen jedenfalls im Anschluss an das Zeichenmodell von Peirce zunächst einmal bloß die Konstellation von Ausdruck und Bedeutung aus der Perspektive eines Interpretanten aufspannen,⁶ suggeriert der Deutungsbegriff in der Nähe zur Authentizitätsfloskel entweder die traditionsbewehrte Freude daran, dass bestimmte religiöse Verstehensformate noch in Gang sind, oder das Wohlgefallen daran, dass Phänomene der Alltagswelt religiöse Erklärungen gestatten. Erkenntniskritisch ist an diesem Gestus gleichwohl die Frage zu richten, was denn die religiöse Deutung dem ohnehin verständlichen Alltagsphänomen sachlich oder argumentativ hinzufügt.

Eine bewusstseinstheoretische Interpretation von Religion⁷ kann sich immerhin darauf zurückziehen, dass es Überzeugungen sind, die diese Interpretationen prägen. Doch ist das erwartbar und fügt dem Verständnis von Kirche, Theologie und Religiosität eigentlich nichts hinzu. Schärfer gefragt: Wozu muss die Kirche noch gedacht werden, wenn an ihrer Stelle entweder die Sympathie für überschaubare soziale Formate, also das immer etwas possierliche Format der Gemeinde, aufgeboten wird oder aber der Großbegriff der Religion, der nun in seinem Erklärungsanspruch über das Christentum hinausgeht? Eine Scheinantwort könnte gegeben werden in der Bezugnahme auf unverwechselbare christentumsbezogene Praktiken, die als solche nicht zu ersetzen sind. Freilich sind diese Praktiken nicht einfach dadurch, dass sie *perfornt* werden, mit stabilen Deutungen unterlegt, denn

5 „Man könnte jedoch in der Ausdehnung von Deutung zwei Extreme, fast Ideale von Deutung identifizieren: Einerseits die so oder so Sinn gebende Deutung, die man Interpretation zu nennen Tendenz hätte, und andererseits die bloße (Hin-, Vor-, An-, Um- usw.) Deutung, die als Skandierung oder Punktierung, als stummes Gestikulieren, am Extrem des Phänomenalen ins Erscheinen drängt.“

Marcus Coelen, Nicht mehr deuten als nicht. In: Lüdemann, Susanne / Vesting Thomas (Hg.), Was heißt Deutung? Verhandlungen zwischen Recht, Philologie und Psychoanalyse, Paderborn 2017, S. 209–226, hier S. 216f.

6 Vgl. zu einem programmatischen Umgang mit diesem Konzept Hermann Deuser, Religionsphilosophie, Berlin 2009, S. 421–505.

7 Vgl. zu einem produktiven Umgang mit diesem Konzept Wilhelm Gräb, Vom Menschsein und der Religion, Tübingen 2018, S. 185–191.

diese sind ja gerade flexibel, weil sie der Zeit unterliegen, und die Festschreibung, dass dieses oder jenes anders gemeint gewesen wäre, hilft weder auf der einen Seite zur Rettung von Bedeutungsbeständen, noch sind Religionen insgesamt und nicht nur das Christentum davor gefeit, dass die von ihnen aufrechterhaltenen sozialen Formate, Erklärungen und Interpretationen, aber auch Lebenshilfe gewerbsmäßig oder dilettantisch von Anderen übernommen werden.

II.5 Handlungen

Was bislang noch wenig in den Blick kam, ist, dass Religiosität ihren Ausdruck in Handlungen findet, nicht nur in erratischen, unverständlichen Einzelhandlungen, sondern vorrangig in Handlungstypen. Dies sind z.B.: Verkündigung, Liturgie, Seelsorge, Diakonie, Bildung. Diese Handlungen sind allerdings nicht einfach da, als intentionale, Akteuren zuzuschreibende Veränderungen, die raumzeitlich in sozialen Formen begegnen und an andere anschlussfähig sind. Vielmehr sind die Handlungen im Plural besser oder schlechter koordiniert und treffen dabei auf unterschiedliche Bestimmungen, z.B.: Kooperation, Verweigerung, Dabeistehen, Erdulden, Pose, Unterlassen. Darüber hinaus sind sie miteinander kombiniert, sind geclustert mit Teilhandlungen usw.

Wenn wir die Ekklesiologie als methodische Anreicherung von christentumsbezogenen religiösen Bedeutungen verstehen wollen, so unterscheiden wir einerseits die Theorie und die Praxis, also das Vorkommen der Bedeutungen, von deren Beobachtung. Andererseits sind realistische Bedingungen für das Ausführen von Handlungen zugleich mitzubedenken. Genauso wenig wie die religiösen Überzeugungen innerhalb des Christentums stimmig sein müssen, sondern geradezu Streit hervorrufen, genauso wenig sind (und an dieser Stelle wird man Schleiermachers Idealisierung von Gesellschaft widersprechen müssen) die Handlungen einfach in Harmonie zueinander, nur deshalb, weil das Interesse am Reich Gottes unbeschadet einer je einzelnen personenbezogenen Bestimmung ähnlich ist.⁸

II.6 Das Gelände

Übertragen auf die gewiss zu einem guten Teil ungerechtfertigt schlecht angesehenen institutionellen und organisatorischen Formen von Kirchen erscheinen diese als Muster von Handlungstypen, in denen die genannten in je mit Haltungen artikulierter Weise vorkommen und mit mehr oder weniger Erfolg praktiziert werden. Dies bedeutet aber auch, dass Kirchen genauso wie alle anderen gesellschaftlichen Formen bestimmten Regelmäßigkeiten unterliegen, die sie zwar bezogen auf die religiöse Praxis beispielsweise von Unternehmen, Gerichten, Schulen, Museen usw. unterscheiden, nicht jedoch in der sozialen Formatierung selbst. Das impliziert, dass Kirchen in den Handlungszusammenhängen auf Personalität, dabei genauer auf Körperlichkeit, Bewusstsein, Überzeugung, Kommunikation und Handlung hin zu beobachten sind, auf die Regelmäßigkeit von Handlungen in Organisation, die darauf gerichtet ist, bestimmte Aufgaben auszuführen und

⁸ Vgl. F.D.E. Schleiermacher, *Die christliche Sitte*, S. 22.

bestimmte Aufgaben für wichtiger zu halten als andere. In dem Sinne, in dem das Christentum zwar regelhaft auf Bedeutungen Bezug nimmt, sind die Zielsetzungen der Handlungszusammenhänge dahingehend zweckfrei, dass sie für andere soziale Formen erst mal gar keine Funktion haben.

(a) Der Hintergrund dieser Handlungszusammenhänge ist nämlich die Grundfigur der vorbehaltlosen Anerkennung des Menschen, durch Gott, die als Interpretationsfigur nicht kontextabhängig gemacht werden darf, und der Sache nach Personalität, so wie sie erscheint, als geachtet darstellt.⁹

(b) Diese Funktionslosigkeit beruht ferner darauf, dass die Organisationsformen religiöser Personen deren Religiosität organisieren, die nicht Ressource für irgendetwas ist, sondern in dem strengeren Sinn als Selbstzweck bestimmt ist. Das wiederholt sich, wie in der kirchlichen Praxis mit dem „Reich-Gottes-Begriff“ eingeführt, dahingehend, dass auch die sozialen Praktiken der Kirchen, noch bevor sie als eine Erscheinungsform von sozialer Praxis erscheinen, für nichts gut sind, denn als Ausdrucksform der Religion selbst. Schleiermacher hat das auf den Punkt gebracht mit der Denkfigur des darstellenden Handelns.¹⁰ Gleichwohl wäre es zu wenig, die Regelmäßigkeit und auch die Einstellungen bezogen auf nichtreligiöse soziale Formen dahingehend zu missachten, dass die zuvor benannte Selbstreferenzialität ihrerseits funktionalisiert würde, nämlich für einen Isolationismus. Nicht die Unbeobachtbarkeit von Kirche gilt es zu reflektieren, die genauer gesagt eine Nichtbeobachtbarkeit von religiösen Einstellungen ist, in dem Sinne, wie auch Wahrnehmungen Anderer schwer zu beurteilen sind oder bei kontrollierter Mimik deren Stimmungen. Demgemäß besteht die Differenz nicht mehr zwischen sichtbarer und unsichtbarer Kirche, sondern zwischen der Selbstbezüglichkeit von Kirchen aufgrund einer bestimmten Handlungssemantik im Unterschied zu anderen Handlungssemantiken.

II.7 Umgang mit Unsicherheit

Das Gelände der Handlungen ist in dreierlei Hinsicht als unsicher zu bezeichnen, insofern die Handlungen wirkungslos und bedeutungslos sein können oder orientierungslos. Eine auf die eigene Theoriebildung bezogene Skepsis gründet in der un guten Erinnerung an die Figur der Ecclesia triumphans, aber sie steht in gegenwärtiger Perspektive schlicht vor der Aufgabe der Selbstbeherrschung, der zugewachsenen Irrelevanz von Religion nicht die nächste oder übernächste Programmatik entgegenzusetzen, sondern sorgfältig erst in den Handlungen selbst die Gründe für ausbleibende Wirkung, Unverständlichkeit und Desorientierung zu suchen. Eine kirchenhistorische Bildung für Expert*innen könnte darin bestehen, die Geschichte des Protestantismus auch als Selbstdemontage zu lesen. Genauer wird man die zwei Zäsuren des Zweiten Weltkriegs und der Wende 1990, die gesellschaftspolitischen Neujustierungen der evangelischen Kirchen ansehen

9 Matthias Petzoldt, Sprache schafft Wirklichkeit. Zur Rezeption der Sprechakttheorie in der Fundamentaltheologie, Darmstadt 2020, S. 224.

10 F.D.E. Schleiermacher, Die christliche Sitte, S. 502–516.

und die Formatierungen sowohl der religiös affinen Öffentlichkeit als auch der Organisationsformen durch kritische Analyse verstehen.

II.8 Kein Bedauern

Allerdings impliziert diese Selbstkritik nicht eine fortgesetzte Larmoyanz über das, was Kirchen in einem affirmativen Sinn für die gegenwärtige Gesellschaft leisten könnten und was doch zu wenig Beachtung findet.

„Jesus aber sprach zu ihm: Wer die Hand an den Pflug legt und sieht zurück, der ist nicht geschickt für das Reich Gottes.“ (Lk 9,62)

II.9 Religionspädagogische Handlungen

Während des Vortrags habe ich in einer ständigen Hin- und Herbewegung zwischen Ekklesiologie und Kirchentheorie verdeutlicht, dass die Sicherung von Standards vorrangig ist, falls man denn programmatisch werden möchte. Das impliziert zum einen, der Unverständlichkeit von Kirche entgegenzuwirken, indem die Handlungen (also Verkündigen, Feiern, Bilden, Helfen, auch die seelsorgerliche Arbeit) allererst in ihrer Bedeutung für das Christentum bekannt gemacht werden, noch bevor in pädagogischen Prozessen Personen dazu motiviert werden, diese Handlungen als ihre eigenen zu vollziehen. Indem ich den Schwerpunkt auf die Aktivität in sozialen Formen gelegt habe, im Unterschied zu Bewusstseinszuständen und Kommunikationen, habe ich nicht in Abrede stellen wollen, dass die Aufmerksamkeit auf sich selbst und die Fähigkeit, über Religion zu kommunizieren, unverzichtbar sind. Doch als selbständige Person Handlungsträger*in zu sein, ist in seinem emanzipatorischen Charakter etwas, das nicht allein in religiösen Kontexten, sondern ganz grundsätzlich zu würdigen und zu fördern ist.

So gesehen ist das Christentum noch nicht ganz vergessen, und die Fülle dessen, was man nach 2000 Jahren über das Christentum alles wissen könnte, wird nicht einfach als zu repetierendes Material, sondern mit Intensität und einer situationsbedingt flexiblen Variationsbreite bekannt gemacht. Das ist die schwierige, aber eminent wichtige Aufgabe von Theolog*innen im Bildungsbereich. Die Freude am Fragmentarischen, die auch zu den Routinen religionspädagogischer Selbstberuhigung gehört, wäre zum Abschluss mit der Idee zu konfrontieren, wann es mit dem Christentum genug ist, also wann es vollständig zur Darstellung gebracht ist. Diese spitze Frage kann sogleich weitergeleitet werden zu Praktiken des Helfens, der Seelsorge für Studium, Schule, Erwachsenenbildung, für die Liturgie und die Verkündigung auch. Es schadet nicht, hier etwas als Wissen zugänglich machen zu wollen, anstatt ein Torso im Raum herumstehen zu lassen.

III. Anthropologische Dimensionierung

Die Entfaltung eines handlungsorientierten Begriffs von Kirche lässt gerade in den praktischen Schlussfolgerungen bestimmte anthropologische Voraussetzungen erkennen, die in ihrer Zukunftsperspektive im Weiteren betrachtet werden.

III.1 Hier findet Zukunft statt

Zuallererst müssen wir darüber nachdenken, wie Zukunft überhaupt zugänglich ist. Zukunft ist dadurch zugänglich, dass wir uns vorstellen könnten, wie unsere gegenwärtigen Verhältnisse in Zukunft sich wohl gestalten könnten.¹¹ Eine methodisch bahnbrechende Arbeit in dieser Hinsicht ist die „Ethik für nachfolgende Generationen“ von Hans Jonas seinerzeit gewesen,¹² der nicht nur bezogen auf einzelne oder koordinierte Handlungen so etwas wie Zielabwägung oder Technikfolgenabschätzung betrieben hat, sondern vom Phänomen der Abfolge von Generationen den weiten Bogen geschlagen hat zu den Lebensmöglichkeiten künftiger Generationen. Die Aktualität dieser Überlegungen liegt am Tage.

Zeittheoretisch gesehen ist allerdings zu bemerken, dass die Zukunft des Gegenwärtigen unbeobachtet bleiben muss für uns, weil sie eben in der Zukunft liegt. Das heißt, was beispielsweise von den gegenwärtigen Praktiken des Christentums in Mitteleuropa überbleibt, wird man schauen. Genauso wenig wird man im Moment absehen können, wie erfolgreich oder wenig erfolgreich die Bemühungen sind, die Klimaerwärmung in irgendeiner Weise durch veränderte Energienutzung zu steuern. Erst recht die internationalen Beziehungen sind, das muss ein Jahr nach dem Kant-Jubiläum denn doch hervorgehoben werden, ungeachtet der Tatsache, dass sie ethisch seit 1794 verstanden sind, weit davon entfernt, dass man sagen könnte: So oder so werden sie in Zukunft in friedfertiger Weise gestaltet.

Es ist mir wichtig, deutlich zu machen, dass Theologie genau in diesem Zusammenhang betrieben wird, und nicht als Umschichtung dogmatischer Topoi, die zu lernen nötig und die zu kennen wichtig sind, die aber in ihrem Zusammenhang ja nur deshalb plausibel sind, weil sie einen sozialen Kontext haben, in dem sie artikuliert werden, und nicht erst, weil sie ethisch zugänglich gemacht werden, wenn jemand einmal darüber nachdächte, was aus ihnen folgen könnte. An dieser Stelle wiederholt sich der handlungstheoretische Fokus des ersten Teils: Es gibt keinen Vorrang von Überzeugungen vor Praktiken.

III.2 Wiederauffindung des Menschen

Für die anthropologische Beschreibung wende ich mich der Frage zu, warum der Mensch wieder aufgefunden werden muss. Die schlichte und ergreifende These wäre an dieser Stelle, weil er verlorengegangen ist. Die Bezugnahme auf *den* Menschen oder auf *die* Menschen ist theologisch und philosophisch denkbar ungenau, weil wir in der Routine, mit der wir über Seele, Geist, Körper, Person, Individuum, Subjekt usw. nachdenken, erst recht bei der Beschreibung sozialer Gefüge oder Existenzbedingungen des Menschseins inzwischen viel präziser geworden sind. Indem ich aber von der Wiederauffindung des Menschen spreche, unterscheide ich vier Dimensionen:

11 Vgl. Gertrud Brücher, *Der temporale Ort des Einzelnen. Ethik im Drohnenzeitalter 2*, Freiburg 2020, S. 178–180.

12 Hans Jonas: *Das Prinzip Verantwortung*, Frankfurt/Main 1979.

a. Dimensionen des Verlorengehens

Erstens: Die Interaktionsformen, mit deren Hilfe Menschen miteinander kommunizieren, ermöglichen, mehr noch als ältere Medien, Verschleierungen und Verdeckungen, die als ästhetisches Vergnügen nicht ernsthaft mehr wahrgenommen werden können, sondern ein Austragungsort sind von Stimmungen, Ablehnungen und Minimalkenntnissen. Wenn hinter der Sprachnachricht oder dem Textbaustein der klassische Verfasser gesucht wird mit seinen Intentionen, ist das nicht nur literaturtheoretisch geradezu museumsreif. Es erinnert auch daran, dass die Frage nicht nur nach dem Urheber, sondern auch dessen Authentizität und Wahrhaftigkeit gestellt ist.

Die zweite Dimension ist darin zu sehen, ob und wie es auf den Einzelnen oder die Einzelne überhaupt ankommt. Dabei sind nicht nur Formen der gesellschaftlichen Marginalisierung zu bedenken, sondern auch Probleme der politischen Partizipation, und dies auf dem Hintergrund gesteigerter Möglichkeiten.

Drittens, die faktische Ungleichheit, unter denen Menschen gleichzeitig an verstreuten Orten leben, gibt den Anlass dazu, zu überlegen, dass die Parameter, unter denen Menschsein beschrieben wird, gar nicht für alle gelten, sondern dass die Differenz von kultureller Erfahrung nicht produktiv genutzt wird, sondern nur als Hintergrund kultureller Differenzidyllen faktisch ungleiche Partizipationsmöglichkeiten mitlaufen.

Wenn ich viertens im Weiteren von der Technik Theologie sprechen werde, gehört zu dem Verlorengehen auch die Anfrage, was der Mensch mit technischen Mitteln aus sich macht oder was mit Hilfe von technischen Mitteln aus ihm gegen seinen Willen gemacht wird.

b. Soziale Arbeit

Die Dimension des Verlorengehens führt auf eine merkwürdige Wendung, nämlich die zur sozialen Arbeit: Arbeit, Nahrung, Wohnung. Wir könnten wohl Listen angeben, was eine menschenwürdige Existenz ausmacht, und die Anthropologie hat damit zu tun, dass diese Menschenwürde sich mitnichten von selbst versteht.¹³ Aus dem Bedürfnis folgen indes mitnichten logisch oder praktisch der Impuls oder die Pflicht, dies auch zu befriedigen, sondern nur unter bestimmten Bedingungen, die entfaltet werden müssen. Es wäre allerdings zu wenig, die Aufgabe religiöser Interpretation entweder auf die Seite der Motivation oder der Begründung zu schlagen. Der Rekurs zum Beispiel auf Geschöpflichkeit, Gottes Ebenbildlichkeit, Nächstenliebe usw. erweist sich ähnlich wie die Akklamation der Menschenrechte als affirmativ und damit eigentlich dysfunktional, weil auf diese Art und Weise nur eine stereotype Bezugnahme vorgenommen wird, ohne dass im Detail erklärt wird, was diese im Einzelnen besagt. Der Rekurs auf derlei Denkfiguren hat im Gegenteil zur Folge, dass er, wenn er als schlicht identitätsstiftendes Material in Anwendung gebracht wird, zugleich Effekte des Abstoßens

¹³ Zur Liste in der Adressierung von Menschsein vgl. Peter Fuchs, *Das Maß aller Dinge*, Weilerswist 2007, S. 163–173.

produzieren kann, der Gewöhnung, Verharmlosung und Ignoranz aber auf jeden Fall. Vielmehr müssten Wissenschaften als Erkundungsräume genutzt werden, um die Lebensbedingungen der Menschen zum Gegenstand der Reflexion zu machen, zum Beispiel in Ethnologie, in Kulturanthropologie, Soziologie und so weiter. Für die Reorganisation von Wissen bedeutet dies, dass die Fachkenntnis die Bedingungen des Menschseins genauer erfasst als ein fundamentalistischer Rekurs auf ein vermeintliches Wesen des Menschen oder die Referenz auf vermeintlich kulturübergreifende Werte.

Die Wiederauffindung des Menschen hat demgegenüber drei Ebenen, insofern sie (1) praktische Konstellationen, (2) deren gesellschaftliche Verarbeitung und (3) das Verstehen dieser gesellschaftlichen Verhältnisse umfasst. Als praktische Konstellationen gelten sämtliche Lösungen und Lösungsversuche für die Anforderungen sozialer Verhältnisse, die aber nicht durch sich selbst allein geregelt sind, sondern ziel- und methodenorientiert (des)organisiert durch Instanzen fachspezifischer, repräsentativer oder administrativer Art. Davon zu unterscheiden ist der Rechtfertigungsbedarf dieser Instanzen selbst, die dasjenige, was soziale Verhältnisse ausmacht, mit ihren Zielen, Menschenbildern, Verfahren und Regeln eigens begründen müssen.

c. Wissenschaften als Erkundungsräume

Was die drei genannten Ebenen bedeuten, wird bei den folgenden drei Beispielen deutlich: der Neubestimmung des Kontingenzbegriffs bei Esquirol, der Aufmerksamkeit auf Nahbeziehungen bei Pape sowie dem Gedanken der geteilten Zeit bei Angehrn.

(1) Konventionell wird der Kontingenzbegriff dazu verwendet, um das Unerwartete, auch Erschütternde und Sinnwidrige in Lebensverhältnissen zu bezeichnen. Religionen wird in dem Zusammenhang die Funktion der persönlichen und sozialen Verarbeitung zugeteilt.¹⁴ Der katalanische Philosoph Josep Esquirol dagegen fragt nach der Neugewinnung von Handlungsmöglichkeiten, die Personen in ihrer Freiheit für sich und andere gewinnen. Die Orientierungsfunktion einer philosophischen Anthropologie sieht er darin, ausgehend von der Verletzlichkeit des Menschen aus seiner Berührbarkeit heraus, handelnd zu antworten.

„Und so bringen wir diesen neuen konzeptuellen Gehalt zum Ausdruck: kontingent, das heißt, weder notwendig noch vorbestimmt; kontingent, das heißt nicht von der Möglichkeit herrührend, sondern diese schaffend; Kontingent, das heißt, zur Familie der Freiheit und des Ereignisses gehörig. Das so gewonnene Konzept der Kontingenz basiert jedoch vor allem auf – und nährt sich aus *meiner* Kontingenz. Das bedeutet, darauf, wie ich meine Situation außerhalb der Schemata der Notwendigkeit, des Zufalls und der apriorischen Möglichkeit erfahre. Ich glaube sogar, dass es diese existenzielle Ebene ist, aus der die Idee, Nachbarin der Schöpfung, hervorgeht – und nicht umgekehrt.“¹⁵ Wie Menschen sich in der

14 Vgl. Niklas Luhmann, *Die Religion der Gesellschaft*, Frankfurt/Main 2002, S. 115–146.

15 Josep Maria Esquirol, *Menschliches, Noch Meinschlicheres*, S. 36.

Welt vorfinden, wird also für eine bestimmte Form der Wirksamkeit in Anschlag gebracht, die zukünftige Handlungsmöglichkeiten für andere eröffnet. Das ist strukturell unterschieden von den Handlungsbedingungen, die aus Freiheitsverhältnissen mit Grenzen und Alternativen bereits resultieren. Kreativität wird im Jargon gern eingefordert; sie kann aber gedacht werden als Form, wie Menschen auf der Welt sind.

(2) Helmut Pape stellt dagegen in den Vordergrund, wie das Erfordernis geteilten Lebens Grund zu Optimismus gibt. Ferner einer sozialromantischen Deutung von Nahbeziehungen insistiert er darauf, dass die Konstellationen der Daseinsbewältigung auf ihr mögliches Gelingen hin zu beschreiben sind¹⁶, sodass „gut“ auf der Basis einer Grundausrüstung des Menschlichen zu denken ist und nicht als Überforderung dieser Grundausrüstung. „Das Gute der Lebensbefähigung ist vormoralischer Art und nur eine Grenze für das, was auch eine Ethik zu berücksichtigen hat, wenn sie nicht Unmenschliches fordern will. Dieses Gute bedeutet eben nur, dass es miteinander lebensteilig ihr Dasein gestaltende Menschen gibt und dass es sinnlos ist, über eine trans-, über- oder nicht-menschliche Moral zu spekulieren.“¹⁷ Wenn demzufolge die Theoriebildung ebenso wie die Regelungsebene hinsichtlich ihrer Erfolgsaussichten diszipliniert sind, verlagert sich die sozialontologische Beschreibung zur Kopräsenz von Akteuren auf Praktiken des Teilens, der gemeinsamen Mahlzeit und des Projektemachens.¹⁸ Ein wesentlicher Aspekt ist dabei die geteilte Zeit.

(3) Emil Angehrn entfaltet dabei die Genese von Wissen, Erfahrung und Praxis aus der wechselseitigen Haltung des Zeitnehmens und Zeitgebens. Mehr noch als Informationsaustausch und Anreicherung von Erfahrung sind es die je eigenen Rhythmisierungen der Zeit, die ethisch von Belang sind. „In der affirmativen Version ist die Gegenwart eine durch Andere gewährte und getragene. Wir leben in der Zeit des Anderen. Wir existieren zeitlich gemeinsam mit Anderen und durch Andere, wir leben im Raum Anderer, die uns vorausgehen und uns die Zeit eröffnen, wir sind dank Anderen, die uns entgegenkommen und uns Zeit schenken. Die Gegenwart, in der wir leben und die den nächstliegenden Horizont unseres Wahrnehmens und Verhaltens bildet, ist nicht nur die unsere.

Wie Andere die Zeit erleben und ihr Form geben, wenn sie ruhig und gelassen sind oder umtriebig und ungeduldig agieren, wenn sie Pläne für die Zukunft schmieden oder nostalgisch der Vergangenheit nachhängen, wenn sie sich langweilen oder gehetzt ihren Aufgaben naheilen, all dies bleibt meinem eigenen Zeiterleben nicht äußerlich und fremd. Es färbt auf dieses ab, es trägt zur Enge und Weite, zur Kompaktheit und Zerstreung meiner eigenen Zeiträume, zum Stocken und Fließen meiner Zeit bei. Es ist nicht einfach, den eigenen Rhythmus im Tun und Erleben zu finden und zu erhalten im Verkehr mit Mitmenschen, deren Leben einem ganz anderen Maß und Tempo unterliegt, in einer Umwelt, die mir

16 Helmut Pape, *Der Körper der Moral*, S. 122.

17 Helmut Pape, *Der Körper der Moral*, S. 129.

18 Helmut Pape, *Der Körper der Moral*, S. 306–310, S. 317–323.

in der Arbeit, auch in der Freizeit, ihren Takt vorgibt. Wie sich meine Lebenswelt in ihren inhaltlichen Präferenzen, in Stimmungen und Vorurteilen mit dem Leben anderer Menschen durchdringt, so berühren und infizieren sich unsere Weisen, Zeit zu erfahren und Zeit zu gestalten.“¹⁹

Während sich der Aspekt der geteilten Lebenszeit schon in geteilten sozialen Situationen und Formaten nahelegt, vertiefen die Überlegungen zu Rhythmisierung und Intensität in philosophischer wie theologischer Beziehung, wie die Zugänglichkeit von Bedeutungen und Handlungen auf dem Hintergrund komplexer Informationen verständlich zu machen ist.

Mit den drei Aspekten *Kontingenz*, *Nahbeziehung*, *geteilte Zeit* sind philosophische Arbeitstechniken skizziert worden, die methodisch nicht anders als systematisch-theologische Reflexionen funktionieren. Bedeutsam ist dabei, dass die drei Ebenen der Wiederauffindung *heterarchisch* in dem Sinn zu verstehen sind. Sie sind zwar von der Ebene des Verstehens aus in ihren Dimensionen und ihrer Normativität zu interpretieren, aber die Anforderungen der praktischen Konstellation selbst und ihrer sozialen Bewältigung sind je für sich Fundorte für Weiterentwicklung anthropologischer Denkfiguren.

III.3 Technik Theologie

Die Funktion der Theologie lässt sich dabei auf vierfache Weise beschreiben. Zum einen erscheint sie als Speicher, mithin als Gedächtnis für tradierte und operationsfähige Beschreibungen des Menschen. Diese unterliegen gleichwohl einer Überschreibung dahingehend, dass sie aus ihren sozialen und literarischen Kontexten gelöst werden und mittels eines vagen, mithin auch vereinfachenden Gebrauchs neu justiert werden. Diese Reorganisation von Wissen ist treffend auch mit dem Begriff „Menschenbildannahme“ zu bezeichnen²⁰, weil die Kohärenz von Handlungen aus religiöser Überzeugung nicht dieselben Anforderungen an begriffliche Klarheit hat wie deren wissenschaftliche Darstellung. Die klassische Sortierung dogmatischer Themen tritt in eine produktive Konkurrenz ein zu denjenigen Sortierungsvorgängen, die die Alltagstauglichkeit theologischer Reflexionen allererst ermöglichen. In diesem Sinne wird die Theologie im besten Sinn zu einem Werkzeug für die Handlungsfähigkeit von Akteur*innen aus religiöser Überzeugung. Konkret werden die Aspekte *Kontingenz*, *Nahbeziehung*, *geteilte Zeit* als wissenschaftlich reflektierte Erfahrung adaptierbar für die bestehenden anthropologischen Begriffsbestimmungen.

III.4 „Was ist das, das Leben?“

Zur Verdeutlichung nehme ich Bezug auf ein Dissertationsprojekt von Age Kramer, Pfarrer einer altkatholischen Gemeinde in den Niederlanden.²¹ Im Zusam-

19 Emil Angehrn, *Die Zeit des Anderen*, Hamburg 2023, S. 95–96.

20 Jörg Schlee, *Menschenbildannahmen: vom Verhalten zum Handeln*. In: Norbert Groeben (u.a.): *Das Forschungsprogramm Subjektive Theorien*, Tübingen 1988, 11–17.

21 <https://abc-climont.eu/2022/05/21/cest-quoi-la-vie-2/> [1.03.25].

menhang dieses Projektes entstehen kurze Videos, in denen Befragte Auskunft geben auf die sehr allgemeine Frage „C'est quoi, la vie?“. Im Unterschied zu der Detailliertheit der Lebensbewältigung tritt uns hier die Möglichkeit, aber auch die Anforderung entgegen, zu bilanzieren: sich als Person summarisch zu äußern, und zwar in ihrem privaten oder beruflichen Umfeld, wo sie gefilmt wird. Der Gedanke des *Proviants*,²² der im Rahmen der philosophischen Anthropologie von Esquirol formuliert ist, kann an dieser Stelle hilfreich sein, weil dasjenige, was Menschen zur Verfügung haben, um sich selbst ihr Leben verständlich zu machen, einige Operationen gestattet: die eigene Zeit zu verstehen und gleichzeitig in ein diagnostisches Verhältnis einzutreten, zugleich auf Überzeugungen und Handlungsmöglichkeiten zu rekurrieren. Darüber sprechen zu lernen, gelingt in den Interviews auf eine eindrucksvolle Art und Weise, die – ganz anders als der Sprachverlust infolge der Privatisierung von Religion – auch Handlungs- und Aushandlungsmöglichkeiten eröffnet, nicht nur wer Menschen sind, sondern wer Menschen sein wollen. Gewiss wird in der von mir vorgetragenen Skizze mit unterschiedlichen begrifflichen Niveaus von Theologie gesprochen. Einerseits wird ein Expertentum benötigt – historische Forschungen, Lektüren und so weiter –, aber mit Gründen wird andererseits ein protestantischer Gestus nicht aufgegeben, der schlicht bedeutet, dass Menschen sich in ihren Überzeugungen von anderen nicht vertreten lassen können. Deshalb kommt es auf sie selbst an, an ihrer eigenen Ausdrucksfähigkeit zu arbeiten. Das wäre religiöse Bildung.

Literatur

- Angehrn, Emil, *Die Zeit des Anderen*, Hamburg 2023.
- Baecker, Dirk, *Die Form der Kultur*, Berlin 2006.
- Benner, Dietrich, *Allgemeine Pädagogik*, Weinheim, 7. Aufl. 2012.
- Brücher, Gertrud, *Ethik im Drohnenzeitalter 2*, Freiburg 2020.
- Coelen, Marcus, *Nicht mehr deuten als nicht*. In: Lüdemann, Susanne / Vesting Thomas (Hg.), *Was heißt Deutung? Verhandlungen zwischen Recht, Philologie und Psychoanalyse*, Paderborn 2017, S. 209–226.
- Deuser, Hermann, *Religionsphilosophie*, Berlin 2009.
- Esquirol, Josep Maria, *Menschliches, noch Menschlicheres. Eine Anthropologie der unendlichen Verletzung*, Hamburg 2021.
- Esquirol, Josep Maria, *Der intime Widerstand*, Hamburg 2021.
- Fuchs, Peter, *Das Maß aller Dinge*, Weilerswist 2007.
- Gräb, Wilhelm, *Vom Menschsein und der Religion*, Tübingen 2018.
- Groeben, Norbert (Hg.), *Das Forschungsprogramm Subjektive Theorien*, Tübingen 1988.
- Grümme, Bernhard, *Praxeologie. Eine religionspädagogische Selbstaufklärung*, Freiburg 2021.

22 Josep Maria Esquirol, *Der intime Widerstand*, Hamburg 2021, S. 7–8.

- Harbeck-Pingel, Bernd, *Formation der Bedeutungen. Theologische Epistemologie*, Leipzig 2018.
- Jonas, Hans, *Das Prinzip Verantwortung*, Frankfurt/Main 1979.
- Korsch, Dietrich, *Religionsbegriff und Gottesglaube*, Tübingen 2005.
- Luhmann, Niklas, *Die Religion der Gesellschaft*, Frankfurt/Main 2002.
- Pape, Helmut, *Der Körper der Moral. Versuch über den Anfang und das Ende des Menschlichen*, Weilerswist 2024.
- Petzoldt, Matthias, *Sprache schafft Wirklichkeit. Zur Rezeption der Sprechakttheorie in der Fundamentaltheologie*, Darmstadt 2020.
- Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst, *Die christliche Sitte*, Berlin, 2. Aufl. 1884, ND Waltrop 1999.
- Schröder, Bernd / Domsgen, Michael (Hg.), *Kommunikation des Evangeliums. Leitbegriff der Praktischen Theologie*, Leipzig 2017.

Sonja Danner

Leben ist Lernen im Glauben

*„Was man tief in seinem Herzen besitzt,
kann man nicht durch den Tod verlieren“*

Johann Wolfgang von Goethe

Abstract

Der fortwährende Lernprozess des Menschen lässt sich als integraler Bestandteil seiner spirituellen und existenziellen Transformation verstehen. Glaube wird als grundlegende Kraft verstanden, die den Umgang mit Tod und Auferstehung prägt und kognitive, seelische sowie geistliche Entwicklungen fördert. Anhand interdisziplinärer Perspektiven aus Literatur, Film, Musik, Kunst, Philosophie und feministischer Theologie zeigt sich, dass der Tod nicht als endgültiges Ende, sondern als transformativer Impuls zu begreifen ist, der neue Perspektiven und Hoffnung auf ein erneuertes Leben eröffnet. Diese Analyse bietet einen tiefgehenden Einblick in die Dynamik von Transformation und Glauben im Angesicht existenzieller Herausforderungen.

Human learning is an ongoing process that plays a key role in spiritual and existential transformation. In this context, faith is seen as a crucial force in helping individuals confront mortality and the possibility of resurrection, supporting cognitive, psychological, and spiritual growth. Drawing from diverse perspectives, including literature, film, music, philosophy, and feminist theology, this paper argues that death should be viewed not as an end but as a transformative event that leads to new insights and offers hope for renewal. The analysis explores the relationship between learning, spiritual growth, and confronting mortality, using a multi-disciplinary approach.

I. Einleitung

Das menschliche Leben ist geprägt von einem sich ständig vollziehenden Lernprozess. Lernen ist dabei nicht nur im kognitiven Sinn als Aneignung von Wissen zu verstehen, sondern im Sinne des Glaubens bedeutet Lernen auch eine spirituelle und existenzielle Transformation. In diesem Prozess reift der Mensch kognitiv, seelisch und geistlich. Der Glaube fordert und fördert die Auseinandersetzung

mit grundlegenden Fragen des Menschseins, insbesondere im Kontext von Tod und Auferstehung. Zugleich stärkt der Glaube in den Suchbewegungen um Antworten. Der Mensch bildet keine abgeschlossene Einheit, sondern befindet sich in einem kontinuierlichen Prozess des Werdens im Dialog mit sich selbst und der Welt. Lernen ist dabei ein Wechselspiel zwischen Erfahrung, Reflexion und Offenbarung. Der Glaube ermöglicht es, aus Erfahrungen Sinn zu gewinnen und sich in der Beziehung zu Gott und anderen Menschen weiterzuentwickeln.

Zum Leben gehört der Tod als ultimative Erfahrung, der Tod als letzte Lebensäußerung. Seine mögliche Wirksamkeit als ‚Lehrmeister‘ ist daran geknüpft, dass wir auf der Seite des Lebens stehen. Im Glauben halten wir an der Hoffnung fest, dass der Tod nicht das Ende ist, sondern einen Neubeginn darstellt. Transformation ist ihm inhärent. Der Tod ist eine der größten Herausforderungen des Menschseins. Er stellt uns vor existenzielle Fragen nach Sinn, Verlust und Vergänglichkeit. Im christlichen Glauben wird der Tod jedoch nicht als Endpunkt verstanden, sondern als Übergang. Der Tod Jesu am Kreuz ist nicht nur ein Symbol des Leidens, sondern auch der Liebe Gottes zu den Menschen. Diese Perspektive eröffnet eine neue Sichtweise auf das eigene Leben und Sterben: Der Tod wird zu einem Moment der Transformation, der nicht ins Nichts, sondern in die Auferstehung führt.

II. Religiöse Transformation im Spiegel anderer Disziplinen

Über Jahrhunderte beschäftigt das Thema Leben und Sterben verschiedene Disziplinen, von der Theologie angefangen, über die Medizin zur Psychologie und Philosophie, zur Kunst und Literatur. In Literatur, Film und Kunst wird die Thematik von Tod und Auferstehung sowie der Transformation vielfach reflektiert. Es kann daher hier nur eine sehr kleine Auswahl exemplarisch dargestellt werden.

Literatur

Bereits Dante Alighieri beschreibt in seiner *„La Divina Commedia“*¹ (um 1320) den Weg durch Hölle, Fegefeuer und Paradies, wo er im Kristallhimmel auf Gott trifft, der ihm die Dreieinigkeit offenbart. Er ist so hingerissen von dem gleißenden Licht, dass er die Begegnung gar nicht zu beschreiben vermag. Sein Werk führt den Ich-Erzähler Dante von (s)einer Midlife-Crisis in eine spirituelle Wandlung.

Anders verarbeitet Johann Wolfgang von Goethe das Thema 1776 in *„Wandrer's Nachtlied“*. Das Sujet kehrt in seinem Gedicht *„Ein Gleiches“* zurück, welches er 1780 verfasst.²

1. Wandrer's Nachtlied	2. Ein Gleiches
Der du von dem Himmel bist,	Über allen Gipfeln
Alles Leid und Schmerzen stillest,	Ist Ruh,

1 Dante Alighieri, Die göttliche Komödie, übersetzt von Witte Karl, München 2015.

2 Von Goethe, Johann Wolfgang, Sämtliche Gedichte. Erster Teil, München 1961, S. 60.

Den, der doppelt elend ist,	In allen Wipfeln
Doppelt mit Erquickung füllest,	Spürest du
Ach ich bin des Treibens müde!	Kaum einen Hauch;
Was soll all der Schmerz und Lust?	Die Vöglein schweigen im Walde.
Süßer Friede,	Warte nur, balde
Komm, ach komm in meine Brust!	Ruhest du auch.

Die Gedichte thematisieren die Ruhe und das Vergehen, welche sich sanft und unvermeidlich auf alles Lebendige legen, fast wie eine Meditation über den Übergang vom Leben zum Tod – ein natürlicher, friedlicher Prozess der Wandlung. Man könnte das auch als eine Art Glaubenshaltung interpretieren: die Ruhe im Vertrauen darauf, dass der Tod nicht das Ende ist. Das Leben geht über in eine neue Form, vergleichbar mit dem christlichen Verständnis von Tod und Auferstehung. Der „süße Frieden“ wird hier – symbolisch betrachtet – mit einem Zustand des Wohlergehens und des harmonischen Daseins verbunden. Damit stellt er eine Metapher dar für menschliches Streben auf ein ultimatives Ziel hin. Nicht nur des Wanderers Ausruhen nach einem langen, vielleicht auch beschwerlichen Marschieren könnte damit gemeint sein, sondern vielmehr eine Erlösung von aller Last und Mühsal, ein Zustand des inneren Friedens wie man ihn nach dem Tod wähnt.

Film

Bereits 1957 setzt sich Ingmar Bergman in *„Das siebente Siegel“* mit dem transformatorischen Aspekt filmisch auseinander. Der Film spielt während der Zeit der Pest. Der Tod ist allgegenwärtig und es stellt sich verstärkt die Frage nach dem Übergang zwischen Leben und Tod. Eine spirituelle Neuorientierung ist gefordert. Der Ritter Antonius Block ringt nach seiner Rückkehr von den Kreuzzügen mit seinem Glauben. Es kommt zu einer ikonischen Schachpartie zwischen ihm und dem personifizierten Tod, die den Versuch symbolisiert, den Tod hinauszuzögern und einen Sinn in der eigenen Existenz zu finden. Der Film stellt jedoch auch die Frage nach der Existenz Gottes und der Möglichkeit der Erlösung – beides zentrale Themen, auch in der theologischen Transformation von Tod und Auferstehung. Trotz aller Zweifel bleibt ein Hoffnungsschimmer im Moment der Erlösung – dargestellt durch die reisende Schauspielerfamilie, die dem Tod entkommt.

Um den existentialistischen Aspekt der Auseinandersetzung mit dem Tod – auch wenn im Titel das Attribut süß Eingang findet – geht es auch im Film *„Komm süßer Tod“* (2000), bei dem der Roman von Wolf Haas, der neben Josef Hader und Wolfgang Murnberger auch das Drehbuch schrieb, als Vorlage dient. Der Titel spielt auf das gleichnamige Kirchenlied von Johann Sebastian Bach an, das den Tod als friedvolle Erlösung thematisiert – in starkem Kontrast zum humorvollen, oft makabren Ton des Films. In einen Krimi verpackt wird u.a. aufgezeigt, wie in unserer Gesellschaft selbst der Tod zum Geschäft wird. Der Wettlauf mit dem Tod bekommt im Film eine neue Dimension, indem zwei Rettungsdienste miteinander um Krankentransporte verbunden mit Einnahmen rittern, bei denen es wiederholt zu nicht vorhersehbaren Todesfällen kommt.

Musik

Auch Musik spielt eine zentrale Rolle in der Auseinandersetzung mit Tod und Auferstehung. Klassische Werke – wie bereits erwähnt – das gleichnamige geistliche Lied ‚Komm, süßer Tod‘ von Johann Sebastian Bach (1736), welches eine Todessehnsucht ausdrückt, die über die Welt hinausgeht, oder das ‚Requiem‘ von Wolfgang Amadeus Mozart setzen sich mit der Vergänglichkeit und Erlösung auseinander.

„Komm, süßer Tod, komm, selge Ruh! Komm, führe mich in Friede, weil ich der Welt bin müde, ach komm, ich wart auf dich, komm bald und führe mich, drück mir die Augen zu.“³

Darin wird von einer Müdigkeit gesprochen, des Lebens müde zu sein. Lebensmüde wird umgangssprachlich oft verwendet, um eine Leichtsinnigkeit bezüglich einer Handlung im negativen Sinn auszudrücken. Des Lebens müde zu sein, kann jedoch ebenso bedeuten, dass ein gutes Leben zu Ende gehen darf und man mit sich und seiner Umwelt im Reinen ist.

Vor allem in den USA boomen christlich-spirituelle Lieder seit vielen Jahren. Songs wie ‚I Will Rise‘ (Chris Tomlin, 2008) oder ‚Scars in Heaven‘ (Casting Crowns, 2022) reflektieren den Glauben an die Auferstehung und die Hoffnung auf ein Leben nach dem Tod. Auch Pop- und Rock-Songs nehmen sich des Themas an. ‚See You Again‘ (Wiz Khalifa ft. Charlie Puth, 2015) oder ‚Tears in Heaven‘ (Eric Clapton, 2014) sprechen den Schmerz des Verlusts an und drücken die Hoffnung auf ein Wiedersehen (im Himmel) aus, während ‚Sign of the Times‘ (Harry Styles, 2017) den Übergang in eine andere Existenz andeutet. Zahlreiche Lieder verschiedener Genres thematisieren den Übergang vom irdischen Leben in eine neue Wirklichkeit. Sie geben oft nicht nur den Songwriter*innen Trost und Hoffnung in persönlichen Krisen, die in den Texten zum Ausdruck kommen.

Philosophie

In der Philosophie haben wir als frühes Zeugnis der Auseinandersetzung mit dem Tod den griechischen Philosophen Epikur von Samos (341–271 v. Chr.), der in seinen Aussagen den Schluss zieht, dass der Tod unvermeidlich, aber auch bedeutungslos sei. Mit ihm ende das Verlangen nach Unsterblichkeit, welches er als unvernünftig ansieht.⁴ Auch unser Streben nach Sicherheit wird durch den Tod obsolet: „Gegen alles Mögliche kann man sich Sicherheit verschaffen, angesichts des Todes aber bewohnen wir Menschen alle eine Stadt ohne schützende Mauern.“⁵ Epikur spitzt seine Gedanken schließlich darauf zu, dass der Tod ein Nichts für uns sei, denn solange wir da sind, ist er nicht da, und wenn er da ist,

3 Johann Sebastian Bach, Komm süßer Tod, BWV 478. Partitur, Wien 1736. Der Text in fünf Strophen, dessen Verfasser unbekannt ist, entstand um 1724.

4 Maximilian Forschner, Über das Glück des Menschen, Darmstadt 1993, S. 40.

5 Rainer Nickel (Hg.), Epikur. Wege zum Glück, Düsseldorf/Zürich 2005, S. 137. Hier eine Übersetzung des Gnomologium Vaticanum 31.

sind wir nicht mehr da.⁶ Weiter gedacht bedeutet das, dass der Tod weder die Verstorbenen betrifft noch die Lebenden. Wie theoretisch dieser Gedankengang ist, wird spätestens in einer Intensivstation oder an einem Sterbebett spürbar. Der Tod betrifft und macht betroffen.

Die Fragen, die oftmals als die drei wesentlichen im Leben bezeichnet werden, haben auch den Tod zum Gegenstand. Woher kommen wir? Was ist der Sinn des Lebens? Wohin gehen wir? Im Angesicht des Todes steht manchmal vieles auf dem Prüfstand und wird hinterfragt: Das Leben selbst, der Glaube, der Sinn des eigenen Wirkens in der Welt etc. Das Hier und Jetzt drängt in den Vordergrund. Bei Epikur finden wir das in seiner ‚*Philosophie des Augenblicks*‘.⁷ Was einmal war und was sein wird, verliert an Wichtigkeit. Leichtigkeit geht Hand in Hand mit Schwere, Festhalten-Wollen steht an der Seite von Sich-Hineinfallen-Lassen. Manchmal macht sich Ohnmacht und Hilflosigkeit breit, wenn wir dem Tod begegnen.

Nie mehr wieder ist der Mensch so im Hier und Jetzt, im Augenblick, wie zum Zeitpunkt der Geburt und des Todes. Es gibt dazu keine persönlichen Erinnerungen, die er mit anderen Menschen auf der Welt teilen kann. Die Erinnerung bleibt im Individuum eingeschrieben – un(mit)teilbar. Erinnerung wird aus Erzählungen der Mütter, Väter, Hebamme etc., die bei der Geburt anwesend waren, generiert, und ob der eigene Tod in irgendeiner Weise erinnert wird, ist ungewiss, bleibt den Lebenden verborgen. Das Leben spielt sich oftmals in Vor- und Rückblenden ab. Menschen neigen dazu, etwas aus der Vergangenheit mitzuschleppen, und sind darin verstrickt, während sie auf ein Ziel in der Zukunft hinarbeiten. Wo ist der Faust⁸ in ihnen, der im Augenblick lebt und sagen kann:

*Verweile doch! du bist so schön!
Dann magst du mich in Fesseln schlagen,
Dann will ich gern zugrunde gehn!*

In Goethes ‚*Faust*‘ zeigt sich die Entwicklung des Protagonisten als Suche des Menschen nach Erkenntnis und Erlösung.

Kunst

Auch in der Kunst finden sich zentrale Werke, die das Thema Transformation, Tod und Auferstehung behandeln. Das wohl bekannteste Werk von Michelangelo Buonarroti, das Deckenfresko ‚*Die Erschaffung Adams*‘ (zwischen 1508–1512) in der Sixtinischen Kapelle, zeigt die göttliche ‚Berührung‘ – auch wenn einander

6 Malte Hossenfelder, Epikur, München 2006.

7 Heinz-Michael Bartling, Epikur. Theorie der Lebenskunst, Cuxhaven 1994, S. 8.

8 Johann Wolfgang von Goethe, Faust – Der Tragödie erster Teil, Tübingen 1808, S. 106. Goethe lässt seinen Protagonisten Faust, einen durch und durch vergeistigten Wissenschaftler, der stets nach neuen Erkenntnissen sucht, eine Wette mit Mephisto eingehen, in welcher er seine Seele dem Teufel verschreibt, sollte dieser es schaffen einen Moment herbeizuführen, in welchem Faust den Drang nach Wissen vergisst und ganz in der Gegenwart aufgeht.

die Finger nicht berühren – als Moment der spirituellen Erneuerung, als Menschwerdung. Der Lebensfunke Adams springt vom kraftvollen Arm Gottes zum energielosen Arm Adams über. Gott wird auf Augenhöhe mit Adam dargestellt, nicht übergeordnet.

Auch Rembrandt van Rijn widmet sich in *„Die drei Kreuze“* (1653) dem Thema Tod. Der Mensch Jesus wird gekreuzigt und stirbt. Diese Szene wird jedoch von einem aufreißenden Himmel begleitet, der helles Licht auf die Kreuzigungsszene fallen lässt. Das menschliche Leiden und die Transzendenz treffen hier unmittelbar aufeinander.

In den Jahren des Zweiten Weltkrieges nehmen sich einige darstellende Künstler des Kreuzigungsmotivs unter dem Aspekt Gewalt, Judenverfolgung, Hass etc. an. Marc Chagalls Darstellung *„Weiße Kreuzigung“* (1938) zeigt einen gekreuzigten Jesus inmitten von Vertreibung und Judenpogromen. Nur wenige Farbelemente – wie die rote Naziarmbinde – kennzeichnen das Werk, welches eine Darstellung des Leidens und der Hoffnung auf Auferstehung ist. Auch Francis Bacons *„Drei Studien an der Basis einer Kreuzigung“* (1944) spiegelt die Gewalt und die Verzweiflung der Kriegsjahre wider. Bacon bringt seine Betroffenheit über den Schrecken des Krieges in seiner ihm eigenen rohen und viszeralen Darstellung des menschlichen Leidens auf die Leinwand und verwendet nicht selten Anklänge an die Tierwelt.

Religion

Transformation ist ein zentrales Element des christlichen Glaubens. Paulus spricht im Römerbrief (Röm 12,2) davon, dass der Mensch sich durch den Glauben an Jesus Christus ständig erneuert. Er soll sich nicht an die Meinung anderer anpassen, sondern bestimmen, in welche Richtung er sich entwickeln möchte. Diese Verwandlung geschieht nicht nur durch menschliche Einsicht, sondern auch durch Gottes Wirken. Der Glaube ist dabei kein statischer Zustand, sondern ein dynamischer Weg, auf dem der Mensch sich immer wieder neu orientiert und entfaltet. Im Augenblick des Todes ist eine Transformation unausweichlich. Für den Menschen, der stirbt, für die, die weiterleben. Diese Transformation ist stark mit Hoffnung und Glauben verbunden: der Hoffnung und dem Glauben an ein Leben nach dem Tod und die Auferstehung. Transformation ist ein Ausdruck der Hoffnung von Christ*innen, dass der Tod nicht das Ende ist und dass es ein neues, ewiges Leben in der Gegenwart Gottes gibt. Paulus beschreibt diese Verwandlung als ein Geheimnis, das bei der letzten Posaune geschehen wird. In einem Augenblick werden die Toten auferstehen und die Lebenden verwandelt, um in das ewige Leben eintreten zu können. Bis zuletzt bleibt der Tod ein Mysterium. In 1. Kor 15,54–55 betont Paulus, dass der Tod durch Jesus Christus besiegt wurde.

Paulus schreibt dazu in seinem Brief an die Korinther⁹:

9 1. Kor 15,50–58. Alle Bibeltexte wurden nach der Lutherbibel der Deutschen Bibelgesellschaft (2017 Stuttgart) zitiert.

„Die Verwandlung der Gläubigen und der Sieg über den Tod
⁵⁰Das sage ich aber, liebe Brüder und Schwestern, dass Fleisch und Blut das Reich Gottes nicht ererben können; auch wird das Verwesliche nicht erben die Unverweslichkeit. ⁵¹Siehe, ich sage euch ein Geheimnis: Wir werden nicht alle entschlafen, wir werden aber alle verwandelt werden; ⁵²und das plötzlich, in einem Augenblick, zur Zeit der letzten Posaune. Denn es wird die Posaune erschallen und die Toten werden auferstehen unverweslich, und wir werden verwandelt werden. ⁵³Denn dies Verwesliche muss anziehen die Unverweslichkeit, und dies Sterbliche muss anziehen die Unsterblichkeit. ⁵⁴Wenn aber dies Verwesliche anziehen wird die Unverweslichkeit und dies Sterbliche anziehen wird die Unsterblichkeit, dann wird erfüllt werden das Wort, das geschrieben steht: ‚Der Tod ist verschlungen in den Sieg. ⁵⁵Tod, wo ist dein Sieg? Tod, wo ist dein Stachel?‘ ⁵⁶Der Stachel des Todes aber ist die Sünde, die Kraft aber der Sünde ist das Gesetz. ⁵⁷Gott aber sei Dank, der uns den Sieg gibt durch unsern Herrn Jesus Christus! ⁵⁸Darum, meine lieben Brüder und Schwestern, seid fest und unerschütterlich und nehmt immer zu in dem Werk des Herrn, denn ihr wisst, dass eure Arbeit nicht vergeblich ist in dem Herrn.“

Der Tod ist allgegenwärtig vom Tag der Geburt an. Es braucht starke Hoffnungsbilder für das Hier und Jetzt, die es ermöglichen, die Endlichkeit allen Seins auszuhalten und ihr zu begegnen. Es braucht Hoffnungsbilder, die Kraft geben, Vertrauen schenken, Mut machen, Liebe erleben lassen etc. – an jedem einzelnen Tag und darüber hinaus. Es braucht Hoffnungsbilder, die über den Tod hinausreichen, um eine Auferstehung gedanklich zu wagen. Wir finden sie beispielsweise in Offenbarung 21,3–4:

„³Und ich hörte eine große Stimme von dem Thron her, die sprach: Siehe da, die Hütte Gottes bei den Menschen! Und er wird bei ihnen wohnen, und sie werden seine Völker sein, und er selbst, Gott mit ihnen, wird ihr Gott sein; ⁴und Gott wird abwischen alle Tränen von ihren Augen, und der Tod wird nicht mehr sein, noch Leid noch Geschrei noch Schmerz wird mehr sein; denn das Erste ist vergangen.“

Auch in den Psalmen finden sich Hoffnungsbilder, durch die Christ*innen sich geborgen, getragen und gehalten fühlen dürfen. Psalm 139,8–12:

„⁸Führe ich gen Himmel, so bist du da; bettete ich mich bei den Toten, siehe, o bist du auch da. ⁹Nähme ich Flügel der Morgenröte und bliebe am äußersten Meer, ¹⁰so würde auch dort deine Hand mich führen und deine Rechte mich halten. ¹¹Spräche ich: Finsternis möge mich decken und Nacht statt Licht um mich sein –, ¹²so wäre auch Finsternis nicht finster bei dir, und die Nacht leuchtete wie der Tag. Finsternis ist wie das Licht.“

Und doch geht es um mehr als die bloße Vergewisserung der Existenz dieser Hoffnungsbilder. Es geht um ein Einlassen darauf, dass der Tod nicht das letzte Wort hat und Auferstehung möglich ist. Der Stachel des Todes ist in Gottes Schöpfung täglich sichtbar und spürbar – nicht nur am Karfreitag –, aber auch die Gewissheit, dass es einen Ostersonntag gibt und damit eine Auferstehung möglich ist, jeden Tag. Im Abendmahl finden sich beide Elemente. Die *theologia crucis* Luthers vergegenwärtigt, dass der Tod nicht endgültig ist. Der Karfreitag mit seiner Todesbotschaft ist ohne den Ostersonntag kaum zu ertragen und undenkbar, der Ostersonntag sinnentleert ohne den Karfreitag. Der Schmerz muss durchlebt werden, um Neues zu ermöglichen. Der Tod führt ins ewige Leben, wo Christus ist (Joh 17,24).

Die Auferstehung Jesu ist das Zentrum des christlichen Glaubens. Sie ist nicht nur ein Ereignis der Vergangenheit, sondern eine gegenwärtige Wirklichkeit, die das Leben der Gläubigen verändert. Wer an die Auferstehung glaubt, lernt, die Welt mit neuen Augen zu sehen: Nicht das Vergängliche hat das letzte Wort, sondern das Leben in Gott. Diese Hoffnung gibt Kraft und Orientierung in Krisen und Herausforderungen des Lebens.

Aus feministischer Perspektive

Die feministische Theologie stellt eine wichtige Ergänzung zur traditionellen christlichen Lehre dar. Sie betont die Bedeutung von Gerechtigkeit, Gleichberechtigung und die kritische Reflexion patriarchaler Strukturen in Kirche und Gesellschaft. In Bezug auf Transformation geht es um die Befreiung des Menschen von Unterdrückung, um ein neues Verständnis von Machtverhältnissen und um die Anerkennung weiblicher Perspektiven im theologischen Diskurs. Tod und Auferstehung werden hier auch als Symbole für den Wandel von Ungerechtigkeit hin zur Erneuerung einer gerechten, inklusiven Gemeinschaft verstanden.

Marie Luise Kaschnitz¹⁰ formuliert in ihrem Gedicht, dass Auferstehung nicht erst nach dem leiblichen Tod gedacht werden kann, sondern im Alltag präsent ist. Auferstehung findet statt, wann immer jemand aus Verzweiflung, Lethargie, Angst etc. heraustritt, sie hinter sich lässt und Neues wagt.

Auferstehung

Manchmal stehen wir auf
Stehen wir zur Auferstehung auf
Mitten am Tage
Mit unserem lebendigen Haar
Mit unserer atmenden Haut.

Nur das Gewohnte ist um uns.
Keine Fata Morgana von Palmen

¹⁰ Marie Luise Kaschnitz, Seid nicht so sicher. Geschichten, Gedichte, Gedanken, Gütersloh 1979, 73f.

Mit weidenden Löwen
Und sanften Wölfen.
Die Weckuhren hören nicht auf zu ticken
Ihre Leuchtzeiger löschen nicht aus.
Und dennoch leicht
Und dennoch unverwundbar
Geordnet in geheimnisvolle Ordnung
Vorweggenommen in ein Haus aus Licht.

Auch ihr Gedicht endet wie Psalm 139 mit dem Licht und zeugt von einer Lebendigkeit, von einer Leichtigkeit und Unverwundbarkeit und von einem Mut, um in gewohnter Umgebung zu neuen Ufern aufzubrechen. Die feministische Schweizer Theologin Doris Strahm nimmt dieses Gedicht zum Anlass, um sich mit der Verwendung des griechischen Wortes *egeirein* (aufwecken, aufrichten, erregen) auseinanderzusetzen und zu ergründen, in welchem Zusammenhang es verwendet wird. Sie stößt darauf hauptsächlich in den Heilungsgeschichten über Frauen (Mk 1,31; Mk 5,41), die auch bei der Auferstehung Jesu eine tragende Rolle spielen. Das Markusevangelium macht hier eine Verbindung der beiden Linien sichtbar, während im Korintherbrief (1. Kor 15,5ff) bei den Erscheinungen des Auferstandenen eine reine Männerliste abgearbeitet wird. Strahm kritisiert den Glauben an die Auferstehung nach dem Tod als entwertend für das Leben im Hier und Jetzt und als „Beschwichtigungs- und Vertröstungsideologie“.¹¹ Sie spielt damit auch auf das Leben vieler Frauen in Armut und Gewalt an, die für sich und ihre Kinder um des Überlebens willen täglich neu auf(er)stehen müssen.

„Von der Auferstehung der Frauen reden, heisst für mich deshalb: von der Auferstehung ihrer gebrochenen Körper reden, die dürsten nach einem Leben in Würde und Gerechtigkeit. Es heisst aber auch: theologisch die Sakramentalität und Heiligkeit des weiblichen Körpers zu bestätigen, der sich – seit Jahrhunderten abgewertet, ausgebeutet, vergewaltigt und nach Männerwünschen zurechtgebogen – nach Heilung, nach Selbstbestimmung und Befreiung sehnt; es heisst, den weiblichen Körper nicht länger als Ort der Sünde zu dämonisieren, wie dies die christliche Tradition jahrhundertlang getan hat, sondern ihn ebenso wie den männlichen Körper als Bild des Göttlichen und Ort des Heils zu sehen, für seine Auferstehung zu einem Leben in Fülle zu kämpfen.“¹²

Eine literarische feministische Perspektive auf Transformation und Widerstand gegen patriarchale Strukturen wird u.a. in Christa Wolfs *Kassandra*¹³ sichtbar, wo sich die Heldin dagegen zur Wehr setzt, dass Frauen aus allen wesentlichen Entscheidungen des Lebens herausgenommen werden – vor allem aus den politischen und gesellschaftlich relevanten – und damit den Tod in Kauf nimmt.

11 Doris Strahm, „Manchmal stehen wir auf, stehen wir zur Auferstehung auf ...“. Gedanken zur Auferstehung aus feministisch-theologischer Sicht, 2006, S. 4, online verfügbar unter: https://www.doris-strahm.ch/Strahm_010.pdf [17.1.2025].

12 Ebd., S. 6.

13 Christa Wolf, *Kassandra*, München 1993.

III. Fazit

Menschsein bedeutet, in einem ständigen Prozess von Entwicklung und damit auch Transformation zu stehen. Der Glaube bietet eine Perspektive, die das Lernen nicht nur auf Wissen und Erfahrung begrenzt, sondern auch auf die spirituelle Entwicklung ausweitet. Tod und Auferstehung sind dabei zentrale Stationen dieses Weges. Der Mensch lernt, sich selbst, seine Mitmenschen und Gott immer tiefer zu verstehen und so das eigene Leben als Weg der Verwandlung zu begreifen. In dieser kontinuierlichen Umgestaltung liegt die Hoffnung und Verheißung des christlichen Glaubens, die speziell in den existentiellen Fragen des Lebens sichtbar werden, wie z.B. in der Frage: „Was kommt nach dem Tod?“ Damit beschäftigen sich viele Disziplinen und versuchen Antworten darauf zu geben. Das Transzendente, die Hoffnung und die Transformation spielen dabei eine wichtige Rolle und nehmen die christliche Deutung des Todes als Übergang auf: Auferstehung als neue Wirklichkeit. Die biblische Grundlage für den Gedanken der Erneuerung des Menschen findet sich in Röm 12,2 und zeigt das Leben im Glauben als Weg der kontinuierlichen Transformation, in welchem der Tod als Herausforderung und Chance zu sehen ist und darüber hinaus die Auferstehung als neue Wirklichkeit eine zentrale Rolle spielt.

Literatur

- Alighieri, Dante, Die göttliche Komödie, übersetzt von Witte Karl, München 2015.
- Bach, Johann Sebastian, Komm süßer Tod, BWV 478. Partitur, Wien 1736.
- Bartling, Heinz-Michael, Epikur. Theorie der Lebenskunst, Cuxhaven 1994.
- Deutsche Bibelgesellschaft (Hg.), Die Bibel. Lutherübersetzung revidiert, Stuttgart 2017.
- Forschner, Maximilian, Über das Glück des Menschen, Darmstadt 1993.
- Hossenfelder, Malte, Epikur. 3. Aufl., München 2006.
- Kaschnitz, Marie Luise, Seid nicht so sicher. Geschichten, Gedichte, Gedanken, Gütersloh 1979.
- Nickel, Rainer (Hg.), Epikur. Wege zum Glück, Düsseldorf/Zürich 2005.
- Strahm, Doris (2006), »Manchmal stehen wir auf, stehen wir zur Auferstehung auf ...«. Gedanken zur Auferstehung aus feministisch-theologischer Sicht, S. 4, online verfügbar unter: https://www.doris-strahm.ch/Strahm_010.pdf [17.1.2025].
- Goethe, Johann Wolfgang von, Sämtliche Gedichte. Erster Teil, DTV-Gesamtausgabe, Bd. 1, München 1961.
- Goethe, Johann Wolfgang von, Faust – Der Tragödie erster Teil, Tübingen 1808.
- Wolf, Christa, Cassandra, München 1993.

Reinhold Boschki

Lernen zwischen Judentum – Christentum – Islam: Das Projekt der „Zeitschrift für christlich-jüdische Begegnung im Kontext“

Abstract

Geschichte und Präsenz einflussreicher wissenschaftlicher Zeitschriften spiegeln Entwicklungen im jeweiligen Fachgebiet, das sie repräsentieren, wider – und darüber hinaus auch im gesellschaftlichen und kulturellen Feld, in dessen Themenkreis sie verortet sind. Dies ist definitiv der Fall bei der Geschichte der „Zeitschrift für christlich-jüdische Begegnung“, die als sogenannter „Rundbrief“ bereits im Jahr 1948 begann, später als „Freiburger Rundbrief“ Berühmtheit erlangte und heute als „Zeitschrift für christlich-jüdische Begegnung im Kontext“ (ZfBeg) unter maßgeblicher Mitwirkung von Wilhelm Schwendemann weiterentwickelt wurde und weiterhin wird. Ein Blick in die historischen und aktuellen Schwerpunkte dieser Zeitschrift zeigt, wie der christlich-jüdische und der christlich-jüdisch-muslimische Dialog in den vergangenen Jahren auf völlig neue Grundlagen gestellt wurde, aber auch, wie fragil diese Dialoge bis zum heutigen Tag geblieben sind.

The history and presence of influential academic journals reflect developments in the respective subject area they represent – and also in the social and cultural field in which they are located. This is particularly true with regard to the history of the “Zeitschrift für christlich-jüdische Begegnung”, which began as the so-called “Rundbrief” as early as 1948, later became famous as the “Freiburger Rundbrief”, and today continues to be further developed as the “Zeitschrift für christlich-jüdische Begegnung im Kontext” (ZfBeg) with the significant involvement of Wilhelm Schwendemann. A look at the historical and current focal points of this journal shows how Christian-Jewish and Christian-Jewish-Muslim dialogue has been placed on completely new foundations in recent years, but also how fragile these dialogues have remained to this day.

I. Im Anfang war die Erfahrung der Menschenverachtung

Schon drei Jahre nach der Befreiung vom Nationalsozialismus brachte Gertrud Luckner (1900–1995), eine Angestellte bei der Caritas der Erzdiözese Freiburg, zusammen mit einigen Mitstreiter*innen eine grundlegende Option in die Diskussion um das Vermächtnis der Schreckenszeit ein, nämlich das Verhältnis zwischen Christentum und Judentum auf eine völlig neue Grundlage zu stellen. Dies

sollte durch das kontinuierliche Erscheinen einer Zeitschrift realisiert werden, die insbesondere Lehrkräften in Schulen sowie Menschen, die in der Pastoral-, in der Erwachsenenbildung oder in anderen Bereichen des großen Felds der Bildungsarbeit tätig sind, solide Hintergrundinformationen bietet.

Gertrud Luckner war unter anderem inspiriert durch die Aktivitäten des französischen Historikers und Überlebenden der Schoah Jules Isaac (1877–1963), der eine entscheidende Rolle bei der Neugestaltung des christlich-jüdischen Verhältnisses in der Nachkriegszeit spielte.¹ Isaac war eine Schlüsselfigur bei der „Konferenz von Seelisberg“ (1947), die in einem Zwölf-Punkte-Programm eine neue Grundlage für den christlich-jüdischen Dialog legte.² Die dort formulierten Thesen fordern ein Ende der antijüdischen Lehren in der christlichen Theologie. Isaac setzte sich vor allem für eine Aufarbeitung der theologischen Wurzeln des christlichen Antisemitismus ein. Er untersuchte, wie christliche Theologie und Lehre über Jahrhunderte hinweg antijüdische Stereotype und Hass verfestigt hatten. In seinem Buch „Die Lehre der Verachtung“ zeigt er auf, wie christliche Lehren das negative Bild der Juden geprägt und die Judenfeindschaft im Christentum verankert hatten.³

Jahre später, im Jahr 1960, traf Isaac Papst Johannes XXIII. und übergab ihm eine Denkschrift über die Notwendigkeit einer Revision der christlichen Lehre der Verachtung gegenüber den Juden. Dieses Treffen beeinflusste maßgeblich die Entstehung der Konzilerklärung „Nostra Aetate“ (1965), die das Verhältnis der katholischen Kirche zum Judentum sowie zu anderen Religionen neu definierte.

Jules Isaac nahm auch an der „Internationalen christlich-jüdischen Konferenz“ in Freiburg (Schweiz) vom 21. bis 28. Juli 1948 teil, die als Nachfolgetagung des Seelisberger Treffens gilt. Der „Freiburger Rundbrief“ berichtete über diese Tagung in seiner ersten Ausgabe.⁴ Im von Gertrud Luckner verfassten Geleitwort zu dieser Ausgabe, die noch mit der Schreibmaschine getippt und per Hand vervielfältigt wurde, sowie in den theologischen Stellungnahmen und Berichten wird bereits deutlich, dass sich die Zeitschrift von Anfang an eine Neudefinition des Verhältnisses von Christentum und Judentum zu eigen machte. Damit trug sie wesentlich dazu bei, dass sich die Abkehr vom Antijudaismus und die Erneuerung der christlich-jüdischen Beziehungen in Theologie und Kirchen in den Jahrzehnten nach der Befreiung vom Nationalsozialismus immer weiter verbreitete und sich schließlich als kirchlicher Mainstream durchsetzte.

Gertrud Luckner blieb lange Jahre die Hauptakteurin der Zeitschrift, die sich in den ersten zwei Jahrzehnten „Rundbrief zur Förderung der Freundschaft zwischen dem alten und dem neuen Gottesvolk – im Geiste der beiden Testamente“ nannte

1 Eines seiner zentralen Werke ist: Jules Isaac, *Genesis des Antisemitismus. Vor und nach Christus*, Wien 1969.

2 Jehoschua Ahrens, *Gemeinsam gegen Antisemitismus – Die Konferenz von Seelisberg (1947) revisited. Die Entstehung des institutionellen jüdisch-christlichen Dialogs in der Schweiz und in Kontinentaleuropa*, Berlin/Münster 2020.

3 Jules Isaac, *L'enseignement du mépris*, Paris 1962.

4 Jules Isaac, „Freiburger Rundbrief“, Heft 1, 1948, S. 12–14 (zugänglich über: <https://freidok.uni-freiburg.de/data/878> [01.03.2025]). Im Folgenden: FrRu.

und ab 1972 dann „Freiburger Rundbrief. Beiträge zur christlich-jüdischen Begegnung“. Luckners Biografie war in besonderem Maße prädestiniert, die Arbeit der Verständigung voranzubringen, da sie in der NS-Zeit als Caritas-Referentin zahlreiche Jüdinnen und Juden mit falschen Papieren ausgestattet und ihnen so eine Flucht ins Ausland ermöglicht hatte.⁵ Als ihre Arbeit bei der Gestapo denunziert wurde, wurde sie verhaftet und ins KZ Ravensbrück gebracht, wo sie mit knapper Not überlebte. Nach ihrer Befreiung 1945 führte sie ihre Tätigkeit bei der Caritas in Freiburg fort, knüpfte von Anfang an Kontakt zu anderen reformwilligen christlichen Akteuren, die mit jüdischen Theolog*innen und Vordenker*innen Kontakt aufnahmen, um das jüdisch-christliche Verhältnis zu reformieren.⁶

Entscheidend war die Entwicklung und Verbreitung einer neuen Hermeneutik des christlich-jüdischen Verhältnisses, die aus theologischen Argumenten gewonnen wurde. Auch wenn sich aus heutiger Sicht noch zahlreiche theologische und historische Defizite in den Argumentationen und Aussagen auch der Gründerin der Zeitschrift zeigen,⁷ ist die Vorreiterrolle dieses Organs zur Neubewertung des theologischen Verhältnisses zum Judentum nicht zu bestreiten. In den folgenden Jahren widmete sich die Zeitschrift insbesondere Themen wie: Die Bedeutung des Alten Testaments für die Christen; die theologische Deutung des Verhältnisses von „altem“ und „neuem Bund“; exegetische Abhandlungen, bspw. zu Antijudaismen im Neuen Testament; Revision der Theologie, die eine „Judenmission“ befürwortet; Gründung und Existenzrecht des Staates Israel; Berichte aus Israel – eine Sammlung von Reiseberichten und Analysen, die das Leben im Staat Israel schildern und Einblicke in die jüdische Kultur und Gesellschaft bieten; politisches Verhältnis der BRD zu Israel; Revision der Darstellung des Judentums im Religionsunterricht; Überwindung des religiösen Antijudaismus; Kampf gegen neu aufkommenden politischen Antisemitismus und Analysen aktueller jüdenfeindlicher Tendenzen; der Eichmann-Prozess in Jerusalem; Kibbuzim in Israel; die Rolle der Frauen im Judentum und Christentum; verschiedene Aspekte der Erinnerungskultur; Gedenkstättenarbeit in Deutschland; die Ereignisse um das Zweite Vatikanische Konzil; Analysen der Beschlüsse des Konzils bezüglich des Verhältnisses der

5 Zur Bedeutung der katholischen Institution Caritas im Leben von Gertrud Luckner und der dadurch gegebenen engen Beziehung zur Zeitschrift *Freiburger Rundbrief*, siehe: Eugen Baldas, „Der ‚Freiburger Rundbrief‘ und seine Verbindung zur Caritas“, in: *FrRu NF* (2016), Heft 4, S. 285–293.

6 Ausführliche biografische Informationen zu Gertrud Luckner bieten u.a.: Thomas Schnabel, „Gertrud Luckner – ein Leben für die christlich-jüdische Zusammenarbeit“, in: Andreas Morgenstern (Hg.), *Der christlich-jüdische Dialog. Laupheimer Gespräche 2007*, Heidelberg 2010, S. 141–158; Hans-Josef Wollasch, *Gertrud Luckner: „Botschafterin der Menschlichkeit“*, Freiburg i.Br. 2005; Elizabeth Petuchowski, „Gertrud Luckner, Widerstand und Hilfe“, in: *FrRu NF* (2000), Heft 4, S. 242–259; Ursi Aeschbacher / Fritz Boll / Birgit Heidtke (Hg.), *Ein Leben im zwanzigsten Jahrhundert: Gertrud Luckner*, Freiburg 1998.

7 Beispielsweise schreibt Gertrud Luckner, eine wesentliche Motivation für eine Gründung der Zeitschrift sei die „Tatsache ...“, dass in der Hitlerzeit zum erstenmal Christen und Juden gemeinsam verfolgt worden sind“ (Gertrud Luckner, in: *FrRu* 1948, Heft 1, S. 1.). Aus heutiger Sicht ist diese Sichtweise problematisch und kann keinesfalls zur Begründung einer Neubewertung der Beziehungen zum Judentum dienen.

katholischen Kirche zum Judentum, insbesondere der Erklärung „Nostra Aetate“; aber auch ökumenische Perspektiven kamen zu Wort sowie erste Überlegungen zum Verhältnis zwischen Christentum und Islam – und vieles mehr.

Eine besondere Aufgabe sahen die Herausgeber*innen in der Dokumentation von Erklärungen, Verlautbarungen, Tagungen, öffentlichen Schreiben und Debatten, die in den Jahrzehnten nach Kriegsende nur schwer zugänglich waren. So publizierte der „Freiburger Rundbrief“ Erklärungen des Zentralrats der Juden in Deutschland, des Leo-Baeck-Instituts, des Jüdischen Weltkongresses, aber selbstverständlich auch unzählige kirchliche Verlautbarungen und bedeutende Äußerungen von Vertreter*innen aus Kirche und christlicher Theologie. Beiträge von wichtigen jüdischen Denker*innen wie Leo Baeck, Martin Buber, Ernst Ludwig Ehrlich, Nahum Goldman, Michael Wyschogrod und zahlreichen anderen gehörten ebenso zum Repertoire wie Themen aus der Tradition und Gegenwart des Judentums (Chasidismus, jüdische Feste und Feiern, Segenssprüche, Gebete etc.). Eine Fülle von Rezensionen zu christlich-jüdischen, judaistischen, erinnerungskulturellen Themen spiegeln die Breite des Ansatzes des „Freiburger Rundbriefs“ wider.

Im Alter von 87 Jahren stellte Gertrud Luckner die letzte Ausgabe des „Freiburger Rundbriefs“ in eigener Verantwortung zusammen und schied danach aus der Redaktionsarbeit aus. Damit entstand eine Lücke, die keine Person auf Anhieb ausfüllen konnte. Der „Freiburger Rundbrief“ musste eine Pause einlegen.

II. Die Neue Folge – Vertiefung der bisherigen Themen

Erst sechs Jahre nach dem vorläufigen Ende der regelmäßigen Publikation kam es zu einer Neuformierung.⁸ Clemens Thoma, Judaist und Leiter des Instituts für christlich-jüdische Forschung an der Universität Luzern, wurde Hauptschriftleiter. Er hatte schon bei den früheren Ausgaben eng mit Gertrud Luckner zusammengearbeitet. In seinem Geleitwort zur Neuausgabe des „Freiburger Rundbriefs (Neue Folge)“ (FrRu NF) mit dem Untertitel „Zeitschrift für christlich-jüdische Begegnung“ fasste Thoma das Programm zusammen:⁹ Weiterhin soll sich das Organ der Dokumentation und Interpretation wichtiger kirchlicher, jüdischer und jüdisch-christlicher Ereignisse und Stellungnahmen widmen; es sollen einschlägige Neuerscheinungen zum Themenkreis des FrRu vorgestellt und rezensiert werden; in einer Beilage sollen hebräische Artikel ins Deutsche übersetzt und publiziert werden; der Zeitschrift wird darüber hinaus eine gegenwartsdiagnostische Funktion zugeschrieben, indem judenfeindliche, rassistische und fundamentalistische Strömungen und Tendenzen in der Gesellschaft erkannt und benannt werden,

8 Die Zeitschrift konnte dank der finanziellen Unterstützung durch den Verband der Diözesen Deutschlands und der Erzdiözese Freiburg ihren regelmäßigen Betrieb wieder aufnehmen.

9 Clemens Thoma, „Geleitwort“, in: FrRu NF (1993/94), Heft 1. Siehe auch die Rückschau: Christoph Michel/Eugen Baldas, „Rückblick: Zum ‚Freiburger Rundbrief – Neue Folge‘“, in: FrRu NF (2016), Heft 4, S. 312–315.

womit dem FrRu eine Wächterfunktion zugesprochen wird; schließlich soll die Zeitschrift weiterhin in ihrem ganzen Wirken der Vertiefung der Freundschaft zwischen Christentum und Judentum dienen.

In den folgenden Jahren wird deutlich, dass die Zeitschrift zwar weiterhin als Dokumentationsorgan für Verlautbarungen und wichtige christlich-jüdische Begegnungen fungiert, sich ihr Profil jedoch durch vermehrte theologische Grundsatzzartikel vertieft. Beispielsweise hat Hans Hermann Henrix bereits 1993 einen grundlegenden Beitrag zum Thema „Jüdische Messias Hoffnung – Christusglaube der Christ*innen. Annäherungen an ein schwieriges Thema“¹⁰ publiziert, in dem er die Glaubens- und Hoffnungsinhalte beider Traditionen aufeinander bezieht, voneinander abgrenzt und schließlich auch auf die Frage einer Messias Hoffnung angesichts von Auschwitz eingeht. Radikale Anfragen an den traditionellen Messiasglauben im Judentum zeigt der Autor anhand von Bezugnahmen auf Emil Fackenheim und Elie Wiesel auf. Statt naiver Hoffnung bleiben Zweifel und Klage. Wenn der Messias angesichts einer Million ermordeter jüdischer Kinder nicht bewegt wird, zu kommen, kann es keinen Messias geben, so die verzweifelte Konsequenz. Doch Christen, so Henrix, können keineswegs triumphalistisch dagegenhalten, dass der Messias ja längst gekommen sei. Denn was bedeutet eine solche Aussage angesichts der Tatsache, dass Auschwitz trotzdem schreckliche Realität wurde? So gefragt wird deutlich, dass neben dem Dilemma der jüdischen Messias Hoffnung das Dilemma des christlichen Christus Glaubens steht, der in gleicher Weise angefragt ist und sich anfragen lassen muss. Mit solchen, im Hören auf die jüdische Tradition entstandenen Reflexionen zu einer christlichen und jüdischen Dialogtheologie nach Auschwitz hat Henrix Pionierarbeit in einem Diskussionsfeld geleistet, das bis heute höchst relevant bleibt.

Solche Beiträge gehen weit über die frühere, eher dokumentarische Ausrichtung des „Freiburger Rundbriefs“ hinaus, da bislang zwar eine Erneuerung des christlich-jüdischen Verhältnisses im Zentrum stand, Gedanken einer Theologie nach Auschwitz jedoch kaum rezipiert wurden. In der Ausgabe 3,2000 wurde ein Text von Elie Wiesel wiedergegeben¹¹; in 2,2003 kommt mit Emil L. Fackenheim ein wichtiger jüdischer Denker einer Philosophie nach Auschwitz zu Wort.¹²

Das Thema der Aufarbeitung, insbesondere kirchlicher Mitschuld an den Verbrechen der NS-Zeit, wurde immer wieder aufgegriffen. Jüdische Denker*innen kamen auch in der „Neuen Folge“ stets zu Wort. Beiträge von R. J. Zwi Werblowsky, Maurice Friedman, Ernst Ludwig Ehrlich, Albert H. Friedlander, Emil L. Fackenheim, Daniel Krochmalnik, Walter Homolka, Alon Goshen-Gottstein, Anat Feinberg u.a. sind Goldstücke in der Zeitschrift. Dokumente wie Dabru Emet (2000) wurden ebenso wiedergegeben und kommentiert wie die zahllosen kirchlichen Verlautbarungen, auch aus den evangelischen Kirchen (u.a. Christen

10 Hans Hermann Henrix, in: FrRu NF (1993/94), Heft 4, S. 254–268.

11 Elie Wiesel, „Gepriesen sei der Herr, daß er mich heute hier sein lässt. Rede vor dem Deutschen Bundestag“, in: FrRu NF (2000), Heft 3, S. 194–196.

12 Elie Fackenheim, „Glaube an Gott und ‚Idee Mensch‘ nach Auschwitz“, in: FrRu NF (2003), Heft 2, S. 99–105.

und Juden I, II, III). Jedoch sind Beiträge aus evangelischer Theologie eher selten. Der „Freiburger Rundbrief“ blieb stark auf die katholische Kirche und katholische Theologie fixiert. Eine inhaltlich tiefgehende Ausnahme bilden zwei Beiträge von Andreas Pangritz, dem Schüler Friedrich Wilhelm Marquards, der sich im Anschluss an Marquard mit der Bedeutung des Talmuds für christliche Theologie auseinandersetzt.¹³ Die Talmud-Lektüre, so Marquardt in der Darstellung von Pangritz, kann christlicher Theologie zur Überwindung eines methodischen Antijudaismus dienen, der meist darin besteht, dass jüdische Quellen allzu oft nur als negative Folie für die ‚höhere‘ oder ‚bessere‘ christliche Theologie zitiert werden. Jesus vom jüdischen Selbstverständnis her zu verstehen, heißt, ihn besser und tiefer kennenzulernen als durch das Jesus-Bild der christlichen Dogmatik.

Eine weitere positive Ausnahme aus evangelischer Feder bilden Beiträge von Wilhelm Schwendemann, der im „Freiburger Rundbrief“ zahlreiche Rezensionen, aber auch Hauptbeiträge veröffentlichte.¹⁴ Gastbeiträge von Bassam Tibi oder Adel Theodor Khoury¹⁵ rückten auch den Islam in die Aufmerksamkeit, was allerdings eher im Blick auf den muslimischen Fundamentalismus erfolgte, statt im Interesse einer Begegnung mit der religiösen Tradition des Islam oder gar im Blick auf eine Theologie des Verhältnisses zum Islam. Beiträge zur Begegnung und theologischen Auseinandersetzung mit dem Islam sind nicht zu finden.

Nach dem Ausscheiden und Tod von Clemens Thoma (2011) wurde der „Freiburger Rundbrief“ nicht mehr von einer wissenschaftlichen, theologischen Schriftleitung herausgegeben, sondern redaktionell verwaltet. Dies merkt man den Ausgaben der letzten Jahre bis 2016 an. Zwar kommen weiterhin bedeutende Stimmen des christlich-jüdischen Dialogs, aus christlicher und aus der jüdischen Theologie, zu Wort, aber es fehlt ein theologisches Gesamtkonzept und eine theologische Weiterentwicklung der Inhalte. Der „Freiburger Rundbrief“ wurde zu einem Publikationsorgan eher zufällig zugesandter Beiträge.

Nach mehr als 20 Jahren seit dem Neuanfang als „Neue Folge“ wartete die Zeitschrift auf eine grundlegende Erneuerung.

III. Neue Akzente:

Die „Zeitschrift für christlich-jüdische Begegnung im Kontext“ (ZfBeg)

Der „Freiburger Rundbrief“ mit dem Untertitel „Zeitschrift für christlich-jüdische Begegnung“ musste sich in seiner Geschichte mehrfach neu erfinden. Grund ist nicht die mangelnde Bedeutung des Themas oder das zu geringe Engagement der Verantwortlichen und Beteiligten, sondern die grundlegende Transformation

13 Andreas Pangritz, „Was geht uns Christen der Talmud an“, in: FrRu NF (2009), Heft 3, S. 193–202; ders., „Talmud Lernen heißt Jesus begegnen“, in: FrRu NF (2010), Heft 3, S. 171–179.

14 z.B. Wilhelm Schwendemann, „Menschenrechtspädagogik gegen sekundären Antisemitismus“, in: FrRu NF (2011), Heft 1, S. 36–42.

15 FrRu (2002), Heft 1.

der Gesellschaft, die sich auch in Theologie und Kirchen widerspiegelt. Seit der Jahrtausendwende und spätestens seit den Terroranschlägen vom 11. September 2001 ist der interreligiöse Dialog von oberster Dringlichkeit in Gesellschaft, Theologie und Kirchen. Dabei geht es nicht mehr nur um eine Neuformatierung des christlich-jüdischen Verhältnisses, sondern insbesondere auch um das Verhältnis zum Islam sowie zu anderen Religionen, Kulturen und Weltanschauungen. Die Arbeit der christlich-jüdischen Verständigung kann seither nur noch „im Kontext“ der globalen Entwicklungen und der politisch-gesellschaftlichen Strömungen erfolgen.

Nach schwierigen Übergangsverhandlungen und zahlreichen Hemmschuhen bis hin zu Steinen, die einer Erneuerung in den Weg gelegt wurden, konnte 2017 ein grundlegender Neuanfang gesetzt werden.¹⁶ Das Markenzeichen „Freiburger Rundbrief“ wurde als Bezeichnung in die zweite Reihe gesetzt („Folgezeitschrift des Freiburger Rundbriefs“), um die lokale Verortung aufzubrechen. Der bisherige Untertitel wurde zum Haupttitel, ergänzt durch den qualifizierenden Zusatz der Kontextualisierung: „Zeitschrift für christlich-jüdische Begegnung *im Kontext*“ (ZfBeg).¹⁷

Erstmals in der Geschichte des Organs gibt es eine ökumenische Schriftleitung und Herausgeberschaft,¹⁸ in Kooperation mit jüdischer Theologie und Geistesgeschichte.¹⁹ Die Ziele des Neubeginns wurden wie folgt formuliert: „Die ‚Zeitschrift für christlich-jüdische Begegnung *im Kontext*‘ will die Beziehung und das Verständnis zwischen Christen und Juden fördern, Antisemitismus und Rassismus auf allen Ebenen bekämpfen, die Erinnerung an den Holocaust wachhalten, die Freundschaft zwischen Christen und Juden vertiefen, Menschenrechte fördern und den Dialog öffnen für andere Religionen und Gruppen, insbesondere mit Muslimen. Die Zeitschrift will in Kirchen, Theologie, Religionsgemeinschaften und in die gesellschaftliche Öffentlichkeit wirken, insbesondere in den Bereich der Bildung.“²⁰

Von Anfang an wurde eine enge Kooperation mit der „Stiftung Stuttgarter Lehrhaus für Interreligiösen Dialog“²¹ aufgebaut, die von ihrem früheren, leider inzwischen verstorbenen, Vorsitzenden Karl Hermann Blickle in die Wege geleitet

16 Unterstützt wurde die ZfBeg von der Erzdiözese Freiburg durch die kostenlose Zurverfügungstellung der Geschäftsräume sowie weitere Zuwendungen. Einzelspenden anderer Diözesen, Institutionen und privater Personen haben das regelmäßige Erscheinen der Zeitschrift ermöglicht.

17 „Zeitschrift für Theologie und Geschichte des jüdisch-christlichen Gesprächs“ (ZfBeg), Website: <https://zfbeg.org/> [01.03.2025].

18 Das Schriftleitungsteam ist fortan mit Wilhelm Schwendemann, Evangelische Hochschule Freiburg, zusammen mit dem Tübinger Team an der Katholisch-Theologischen Fakultät mit Valesca Baert-Knoll, Reinhold Boschki, Julia Münch-Wirtz und ab 2023 Elisabeth Migge besetzt.

19 Daniel Krochmalnik an der School of Jewish Theology, Universität Potsdam.

20 Die Ziele werden im Impressum jeder Ausgabe aufs Neue abgedruckt.

21 Website: <http://www.stuttgarter-lehrhaus.de/> [01.03.2025] – Die Stiftung fördert die ZfBeg seit ihrer Neuaufstellung im Jahr 2017 in großzügiger Weise.

wurde und nun von seiner Frau Lisbeth Blickle und dem Stiftungsteam weitergeführt wird. Die Stiftung ist dem Themenkreis des christlich-jüdisch-muslimischen Austausches besonders verpflichtet, was für die ZfBeg einen weiteren Schub zur Kontextualisierung in die aktuellen Herausforderungen mit sich brachte. Die Stiftung Stuttgarter Lehrhaus stellt seit ihrer Gründung den sogenannten „Trialog“ als Prinzip ihrer interreligiösen Arbeit ins Zentrum. Zunächst hat die Stiftung einzelne Artikel und Rubriken in die regelmäßigen Ausgaben der ZfBeg beigesteuert, seit 2022 publiziert sie eigene Themenhefte, die als Sondernummern zusätzlich zu den regulären Heften veröffentlicht werden. Die Themen zeugen von der Ausrichtung der Stiftung Stuttgarter Lehrhaus: interreligiöser Dialog im Lichte Isaaks und Ismaels. Friedensdimensionen des jüdisch-muslimischen Gesprächs (2022); Den Weg zur Versöhnung finden – Finding the Path for Reconciliation (2023); Friedensstimmen – Voices for Peace (2024/25).

Neben dieser fruchtbaren Kooperation sind die Markenzeichen der Heftausgaben ihre thematischen Schwerpunkte, die mit fünf bis sieben Hauptartikeln zum gleichen Thema das Gesicht des Heftes bilden: Elie Wiesel (2017 und 2022), Lernen in Judentum und Christentum (2017), Martin Buber – neue Interpretationen (2018), Antisemitismus. Altes Gift in neuen Schläuchen (2018), Israel: Heiliges Land – für wen?! (2019), Kultur berührt Religion. Beispiele aus Judentum und Christentum (2019), Erinnerungskultur im Wandel (2020), Emmanuel Levinas. Ein epochaler Impulsgeber für Theologie, Philosophie und Kulturwissenschaften (2020), 1700 Jahre jüdisches Leben in Deutschland (2021), Hannah Arendt. Ihr Denken, unsere Gegenwart (2021), Dokumente als Wegmarken der christlich-jüdischen Erneuerung (2022), Religiöser Fundamentalismus (2023), Abraham Joshua Heschel. Prophetie und Dialog (2023), Gesicht zeigen gegen Antisemitismus (2024), Janusz Korczak und sein Vermächtnis (2024). Die Ausgaben des Jahres 2025 werden christlich-jüdisch-muslimischen Dialogen im Schatten des 7. Oktober 2023 und der „Erziehung nach Auschwitz“ (Adorno) – 80 Jahre nach der Befreiung gewidmet sein.

Eine ausführliche Rubrik „Bildung“ bietet kürzere Artikel als „Anregungen für Schule, Gemeinde und Erwachsenenbildung“, wobei Praktiker*innen aus diesen Feldern über Projekte berichten, die sie erfolgreich durchgeführt haben und die als Impulse zur Nachahmung angeboten werden. Weitere Rubriken sind christlich-jüdische Psalmenkommentare, aktuelle Notizen, freie thematische Beiträge und weiterhin, wie in allen früheren Ausgaben des „Freiburger Rundbriefs“, eine große Abteilung an Rezensionen. Letztere wird von Wilhelm Schwendemann betreut, der selbst unzählige Rezensionen zu wichtigen Neuerscheinungen schreibt. Schwendemann hat auch zahlreiche thematische Hefte als Herausgeber oder Mitherausgeber verantwortet. Als Beispiel möge das aktuelle Heft zu Janusz Korczak dienen. Gemeinsam mit der Korczak-Expertin Agnieszka Maluga sammelte er ausgezeichnete Beiträge von international renommierten Korczak-Kennerinnen und -Kennern und konnte so „das Vermächtnis“ dieses großen Pädagogen und jüdischen Denkers, aber auch des Zeitzeugen und Opfers der Schoah, Janusz

Korczak, in das Licht der aktuellen Debatten stellen: „Auch mit Korczak muss man heute nach wie vor rechnen: Über 80 Jahre nach seinem Tod bestimmt er mit seiner Haltung und seinem Handeln pädagogische Debatten und zwingt Erwachsene dazu, sich zu positionieren.“²²

IV. Ausblick: Im Schatten des 7. Oktober 2023 „trotzdem hoffen“

Seit den verheerenden Anschlägen der Hamas gegen Israel am 7. Oktober 2023 ist die Situation der christlich-jüdisch-muslimischen Dialoge und Begegnungen prekärer und fragiler denn je. In manchen Gesprächssituationen ist der Austausch auf Eis gelegt, in anderen Kontexten wird er unter erschwerten Bedingungen fortgesetzt. Die ZfBeg hat ihre Erschütterung über den menschenverachtenden Terrorakt zum Ausdruck gebracht, aber auch über die Unmenschlichkeiten, die im Zuge der Gegenmaßnahmen Israels im Gaza-Krieg erfolgen. Eine Haltung des „Trotzdem hoffen“ (Elie Wiesel) oder des „Jetzt erst recht“ kennzeichnet die weitere Arbeit der ZfBeg und ihrer Herausgeber*innen. Aufgeben, verzweifeln oder resignieren sind keine Lösung, sie würden den Mächtigen und Gewalttätigen einen weiteren Sieg hinzufügen.

Deshalb wird auch die ZfBeg mit neuer Kraft weiterarbeiten. Inzwischen konnte ein erweiterter Herausgeber*innenkreis mit mehr als 30 jungen Wissenschaftler*innen aufgebaut werden. Außerdem werden Gespräche mit einem Verlagshaus geführt, wie die weitere Publikation der ZfBeg ermöglicht werden könnte.

Die Ursprungsidee der Zeitschrift für christlich-jüdische Begegnung (ehemals „Freiburger Rundbrief“) bleibt über die Jahrzehnte erhalten, auch wenn sie in der jeweils veränderten gesellschaftlichen Situation neu formuliert und neu formatiert werden muss: Es geht darum, dem menschenverachtenden Hass, der zur Katastrophe des Holocaust geführt hat und der sich im ersten Viertel des 21. Jahrhunderts auf neue Weise brutal artikuliert, bis hin zu gewaltsamen Übergriffen, eine Kraft entgegenzustellen, die zwar oft schwächer scheint als hasserfüllte Kräfte und Gruppen, die aber, so die Hoffnung der Verantwortlichen der ZfBeg, letztlich die Siegerin bleiben wird: nämlich die Kraft des Geistes, des vernünftigen Arguments, der differenzierten Argumentation und vor allem der menschenfreundlichen Wertschätzung gegenüber Jüdinnen und Juden, Musliminnen und Muslimen, Angehörigen anderer Religionen, Volksgruppen und Kulturen.

22 Agnieszka Maluga / Wilhelm Schwendemann, „Einführung“, in: ZfBeg (2025), Heft 2–3, S. 158.

Uwe Hirschfeld

Bildungsmöglichkeiten.

Ein Essay zum Erkunden bildungsförderlicher Angebote in der Sozialen Arbeit

Abstract

Bildung ist immer ein subjektiver Prozess und Pädagog*innen können nur versuchen, Angebote zu machen, die dazu einladen. Interessant ist die Frage, ob es Hinweise gibt, an denen man erkennen kann, ob diese Angebote von Konzept und Setting her für die Initiierung und Unterstützung von Bildungsprozessen förderlich sind – oder eher nicht. Nach einer Reflexion des Problems geht der Artikel dieser Frage nach und versammelt einige Stichworte, die Bildungsmöglichkeiten anzeigen können. In einem letzten Punkt wird versucht, die Indikatoren in einem an Gramsci angelehnten hegemonietheoretischen Ansatz alltäglicher Praxen zu diskutieren.

Education is always a subjective process and educators can only try to offer programmes that invite this. The interesting question is whether there are indications that can be used to recognise whether these offerings are conducive to initiating and supporting educational processes in terms of concept and setting – or rather, whether they are not conducive to initiating and supporting educational processes in terms of concept and setting. After reflecting on the problem, the article explores this question and collects a number of keywords that might indicate educational opportunities. Finally, an attempt is made to discuss Gramsci's indicators in the context of a hegemony-theoretical approach to everyday practices based on Gramsci.

I. Vorbemerkungen zur Entstehung von Thema und Artikel

Die Überlegungen dieses Artikels gehen auf Diskussionen im Seminar „Politische Bildung in der Sozialen Arbeit“ im Wintersemester 2024/25 an der Evangelischen Hochschule Dresden zurück – den engagierten Studierenden möchte ich hiermit ausdrücklich danken. Nach der Lektüre einiger Texte¹ zur kritischen Bildungsthe-

¹ Dies erklärt auch die vielleicht etwas eigenartig erscheinende Literaturliste dieses Artikels, die sich aus der Arbeit des Seminars ergab, also nicht einer systematischen Recherche zum Thema der Ermöglichung von Bildung geschuldet ist. Im Nachgang habe ich noch einige Titel ergänzt, die für das Thema unumgänglich sind, aber es wird kein Anspruch erhoben, alle relevante Literatur, und sei es auch nur Hinweise, zu berücksichtigen. Etliche

orie und zur Gemeinwesenarbeit ging es um die Frage, wie denn praktische Angebote in der Sozialen Arbeit gestaltet sein müssten, um kritisch-politischer Bildung förderlich zu sein. Damit wurde ein schwieriges Terrain betreten, geht es doch um eine Leerstelle der Bildungstheorie, insbesondere der kritischen Bildungstheorie.

II. In der Sache begründete Leerstelle der Bildungstheorie und strukturelle Schwierigkeiten, diese zu reflektieren

Es gibt zwei gewichtige Gründe, warum diese Fragestellung so schwer zu bearbeiten ist.

Erstens: es ist eine konstitutive Voraussetzung des Bildungsbegriffs, dass Bildung ein aktiver Prozess des Subjekts ist, dass sich eben nur selbst bilden kann. Anderes wäre Belehrung, Qualifikation, Erziehung oder Dressur – aber eben nicht Bildung. Damit aber stoßen wir theoretisch auf eine systematische Begrenzung: zwar können wir allgemeine Momente eines Bildungsprozesses bestimmen und diskutieren, was für die Konzeptionierung von Angeboten Sozialer Arbeit (oder auch der Pädagogik) von größter Wichtigkeit ist, aber wir können nicht festlegen ob, wann und wie diese von den Subjekten aufgegriffen werden. Dafür sind die „Initialpunkte“ zu individuell, zu sehr an Biografie und Situation der Subjekte gebunden, als dass sie allgemein definiert werden können. Zumeist retten wir uns als „Bildner*innen“ damit, dass wir eigene, biografische Bildungserfahrungen sowie Beobachtungen aus früheren Projekten einbeziehen – oft geschieht dies eher intuitiv, denn kritisch reflektiert.

Zweitens: dass das so ist, liegt keineswegs an individuellem Unvermögen der pädagogischen Akteur*innen, sondern ist einem professionellen Effekt (um nicht zu sagen: Defekt) geschuldet, den Holzkamp als *Lehr-Lern-Kurzschluss* bezeichnet hat.²

Stichworte entstanden zudem aus der Diskussion, ohne dass sie mit Belegen aus der wissenschaftlichen Literatur unterlegt wären. Gleichwohl bin ich davon überzeugt, dass die Ergebnisse solch einer umfassenden Studie wesentlich anders ausfallen würden. Vielleicht mag es eine andere Gewichtung der Felder und Stichworte geben, wahrscheinlich auch noch Ergänzungen, aber nichts völlig anderes – was überhaupt nicht meinen Überlegungen geschuldet ist, sondern an der begrenzten Verallgemeinerbarkeit (Theoretisierung) der unendlich mannigfaltigen Initiierungsmöglichkeiten individueller Bildungsprozesse.

- 2 Für Holzkamp ergibt sich der Lehrernkurzschluss aus der Institution der Schule, deren Machtökonomie zwangsläufig zu einer Entöfentlichung des Subjektstandpunkts der Schüler*innen gebunden ist. Die je individuellen Lerngründe der Subjekte können nicht zugelassen werden, da sie die gesellschaftliche Reproduktionsfunktion der Schule in Frage stellen; um aber diese zu erreichen, geht die Verantwortung für das Lernen strukturell auf die Lehrenden (nicht als Subjekt, sondern als Funktion) über: die von ihnen organisierten Lehrprozesse werden als organisierte Lernprozesse verstanden. Am auffälligsten zeigt sich das schon an der Verwechslung von Lehrzielen mit Lernzielen. Nun kann man die Soziale Arbeit nicht einfach mit der Schule gleichsetzen, dafür gibt es in den institutionellen Logiken zu viele Unterschiede (z.B. Pflicht/Freiwilligkeit). Gleichwohl ist es für eine kritische Soziale Arbeit zwingend, die machtökonomischen Aspekte der eigenen Praxis zu reflektieren: Zeitmanagement, Ressourcen, Hierarchien, Begründungszwänge, Rechenschaftspflichten, Zieldefinitionen und vieles anderes (u.a. der eigenen „Lernlehrerfahrung“ in Schule und

Darunter versteht er die (institutionalisierte) Vorstellung, dass nur dort gelernt würde, wo auch gelehrt wurde. Lehre also die Voraussetzung für Lernen sei.

III. Förderung von Bildung und Bildung als Widerstand

Bildung ist ein Prozess, der von den Subjekten nur eigenaktiv vollzogen werden kann: der Mensch kann sich bilden, aber man kann nicht passiv gebildet werden. Soweit, so klar. Das heißt aber auch, dass Bildungsprozesse prinzipiell an jeder Stelle und zu jeder Zeit ihren Ausgang nehmen können. In gewisser Weise ist das entspannend, könnte man sich doch zurücklehnen und alles dem Zufall überlassen. Nur ist das für professionelle Akteur*innen der Sozialen Arbeit keine Option, insbesondere dann nicht, wenn sie einen kritischen, emanzipatorischen Anspruch mit ihrer Arbeit verbinden wollen. Dann ist es ihre Aufgabe, für Bildungsprozesse förderliche Angebote zu schaffen. Sie können (dürfen!) nicht die Bildung „machen“, wohl aber können (sollten!) sie Angebote entwickeln, die Bildung nicht nur verhindert oder erschwert, sondern, am besten als gemeinsamen Prozess, ermöglicht. Dabei ist zu beachten, dass bei kritischer Bildung Förderung und Widerstand in einem korrespondierenden Verhältnis stehen.³ Es macht also auf den ersten Blick schon einen gewissen Unterschied, ob sich Subjekte in förderlichen Kontexten bilden können, d.h. konkret Unterstützung und Begleitung erfahren, oder sich im Widerstand gegen hinderliche Umstände und Bestrebungen bilden. Für unsere pädagogischen Zwecke könnten wir von verschiedenen Modi sprechen. Zum einen vom „leichten“ Modus der (versuchten) Ermöglichung von Bildungsprozessen, zum anderen vom „schweren“ Modus der (versuchten) Ausschließung/Behinderung. Beide Modi dienen eher der Veranschaulichung, denn einer trennscharfen und eindeutigen Unterscheidung. Und schon gar nicht sagen sie etwas über Qualitäten der Prozesse in den beiden Modi aus. In der Praxis haben wir es immer mit Mischungen zu tun. Das hat zum einen damit zu tun, dass selbst die der kritischen Bildung förderlichen Angebote in gesellschaftli-

Hochschule) begünstigen auch hier einen Lehrlernkurzschluss. Auch die Soziale Arbeit hat ihren „geheimen Lehrplan.“

- 3 Bei Bildung und Widerspruch denkt man natürlich sofort (hoffentlich) an Heydorn, dessen Schrift „Über den Widerspruch von Bildung und Herrschaft“ zu den grundlegenden Texten kritischer Bildungstheorie gehört. Dabei ist aber in unserem Zusammenhang zu beachten, dass der von Heydorn thematisierte Widerspruch sehr viel tiefergehend ist, als das, was wir pragmatisch in diesem Text diskutieren. Bei Heydorn geht es nicht darum, dass Bildung der idealisierte Widerspruch zur Herrschaft ist, sondern darum, dass sich die Widersprüche der kapitalistischen Produktionsverhältnisse, etwa zwischen gesellschaftlicher Produktion und privater Aneignung des Mehrwerts, auch als Widersprüche in der Bildung finden. Die bürgerliche Gesellschaft ist, um den Betrieb am Laufen zu halten (und weitere Akkumulationsmöglichkeiten zu erschließen), auf Bildung angewiesen, der aber gleichzeitig die Potenz innewohnt, Herrschaft in Frage zu stellen. Auch Soziale Arbeit ist in diesen gesellschaftlichen Verhältnissen verortet, aber es würde die Fragestellung dieses Textes überschreiten, wenn wir das differenzierter erörtern wollten. Hier geht es also schlicht um Widerspruch/Widerstand auf einer praktischen Ebene pädagogischer Konzeptionierung.

chen Verhältnissen verortet sind, die ihnen, zumindest punktuell entgegenstehen. In der bürgerlichen Klassengesellschaft ist kritische Bildung immer widerständig. Zum anderen ist Bildung als Prozess persönlicher Entwicklung immer mit biographischen Erfahrungen verbunden, die mal starke, fast unüberwindliche, mal weniger starke Widerstände gegen Veränderung mobilisieren. Der „leichte“ Modus ist daher vor allem ein Anspruch pädagogischer Konzeptionierung und sollte als menschenfreundliche Praxis wertgeschätzt werden. Was damit auch deutlich gesagt sei: die manchmal in Diskussionen auftauchende Vorstellung, dass man den Menschen das Lernen nicht „zu leicht“ machen dürfe, sonst bliebe „nichts hängen“, ist im Kontext kritischer Bildungsarbeit unprofessionell und moralisch pervers.

Zurück zur konkreten Fragestellung: für Sozialarbeiter*innen und Pädagog*innen ist es wichtig zu wissen, was in ihrer Praxis zur förderlichen Unterstützung und Rahmung von Bildungsprozessen beitragen kann. Dies gilt insbesondere dann, wenn die antizipierte Bildung eine kritische sein soll. Diese regulative Idee verlangt eine eigene kritische Reflexion und Positionierung, nur als bewusste politische Subjekte in den sozialen Auseinandersetzungen können pädagogische Akteur*innen dialogische Angebote entwickeln, die die Lernenden begleiten, Perspektiven gesellschaftlicher Emanzipation zu entwickeln.

IV. Fragen zum Erkunden bildungsförderlicher Angebote der Sozialen Arbeit

Die notierten Fragen sind nicht abschließend und ihre Reihenfolge keineswegs systematisch. Ohnehin hängen die Punkte eng zusammen und können nur analytisch geschieden werden (wie sollte beispielsweise *Handlungserweiterung* von *Kollektiven* anders als *sinnlich* sein – um mal drei Aspekte zu verknüpfen). Die verschiedenen Angebote können aufgrund ihrer Bedingungen oder Schwerpunktsetzung bestimmte Punkte stark betonen, andere Punkte sind eher beiläufig. Schwierig wird es, wenn einzelne Punkte gezielt ausgeschlossen werden oder ihnen gar entgegengearbeitet wird. Das muss nicht zwingend kritisch-politische Bildung verhindern, lässt aber darüber nachdenken, wie sich „leichter“ und „schwerer“ Modus vermischen: was in der Praxis eigentlich immer passiert.

B *wie Beziehungswesen: Fördert das Angebot die Möglichkeit, dass sich die Subjekte als Beziehungswesen wahrnehmen und definieren können?*

Damit wird die marxische Vorstellung (Feuerbachthese 6) aufgegriffen, dass sich das „menschliche Wesen“ nicht im Individuum findet, sondern im „ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse auszumachen ist“.⁴ Es gibt keinen, wie auch

4 Die Diskussion der „Thesen über Feuerbach“ hat im Seminar einen großen Raum eingenommen, lassen sich an dem Text doch sehr grundsätzliche Fragen der Weltauffassung und des Umgangs damit erörtern. Insbesondere für die kritische Entwicklung einer pädagogischen Haltung, die über Anwendungswissen hinausgehen sollte, bieten sie reichlich Stoff.

immer „gut“ oder „schlecht“ gearteten menschlichen Kern, der sich in Bildungsprozessen entfalten könne. Vielmehr sind die sozialen Beziehungen und die Beziehungen zur Natur, da der Mensch ein Teil von ihr ist, so zu gestalten, dass sich die Subjekte individuell wie kollektiv vielseitig und offen entwickeln können.

G *wie Geschichtlichkeit: Können Ereignisse und Verhältnisse als Ergebnisse von historischen Prozessen erkennbar werden, die auch anders hätten verlaufen können, beziehungsweise in Gegenwart und Zukunft veränderbar sind?*

Dabei geht es sowohl um eine Historisierung gesellschaftlicher Verhältnisse, so dass diese nicht als naturgegeben erscheinen, sondern als Ergebnis menschlichen Handelns – was nicht heißt, dass die Ergebnisse geschichtlicher Prozesse auch zwangsläufig den Intentionen der Akteur*innen entsprechen. Zumal dann nicht, wenn sich die verschiedenen Interessen und Kräfte in Klassengesellschaften begegnen. Hier scheint auf, dass die Welt noch nicht mit der bewussten Gestaltung durch alle freien und gleichen assoziierten Produzent*innen des Lebens geregelt wird. Zugleich sollte es ermöglicht werden, auch die eigene Persönlichkeit als Moment vieler Prozesse zu erkennen und zu entwickeln.

K *wie Kollektivität: Sind die Lernmöglichkeiten so organisiert, dass sie gemeinschaftlichen, kommunikativen Austausch fördern, insbesondere sind die Beziehungen zwischen Lernenden und Begleiter*innen dialogisch?*

Die von Marx in der 3. Feuerbachthese skizzierte „revolutionäre Praxis“, d.h. das „Zusammenfallen des Ändern[s] der Umstände und der menschlichen Tätigkeit oder Selbstveränderung“ muss schon in den Angeboten zumindest ansatzweise ermöglicht werden – Hindernisse sind zu problematisieren, nicht zu akzeptieren. Insbesondere das Verhältnis zwischen Lehrenden und Teilnehmenden sollte einen Austausch ohne Bevormundung bieten.⁵ Der Verständigung, und dem Willen dazu, kommt eine große Bedeutung zu.⁶ Zu beachten ist auch, wie Kritik immer wieder neoliberal eingebunden werden kann.

5 Freire, dessen Pädagogik der Befreiung professionsgeschichtlich nicht überschätzt werden kann, problematisierte die Lehrenden und Lernenden als Schüler-Lehrer und Lehrer-Schüler, um die wechselseitigen Lern- und Lehrprozesse im Dialog deutlich zu machen. In meinen „Notizen“ habe ich das Kunstwort *Lehrnende* geprägt. Damit will ich betonen, dass der Bildungsprozess tatsächlich, auch in der Bestimmung der Ziele, nicht nur der Methoden, Wege, Räume und Zeiten, zumindest zu gleichen Teilen in der Hand der Lernenden liegt, wenn nicht sogar in deutlich größerem Umfang. Die Arbeit der Lehrenden ist eben gerade nicht zu lehren, sondern die Lernprozesse unterstützend zu begleiten. Gleichwohl gibt es außer den mæeutischen Situationen eben auch die Augenblicke, wo tatsächlich ein Lehren nachgefragt wird. Weniger im Sinne des „besser Wissens“, als vielmehr in der Kompetenz, Distanz zu erzeugen. Um etwas zu zeigen, braucht man Abstand. Und mit der Perspektivveränderung ergeben sich Lernmöglichkeiten. Im Kunstwort von den *Lehrnenden* steckt beides.

6 Hier taucht, fast schon wörtlich, auf, was von Hentig als einen möglichen „Maßstab“ von Bildung benennt: „Die Fähigkeit und der Wille, sich zu verständigen“. Der Diskussion dieser Überlegungen haben wir im Seminar viel zu verdanken, auch wenn von Hentig einen anderen Ansatz und ein anderes Ziel verfolgt. Wo wir nach Hinweisen suchen, was denn förderliche Angebote der Sozialen Arbeit kennzeichnen könnte, geht es ihm darum, Kriterien zu entwickeln, an denen der Bildungsprozess selbst bemessen werden kann. Davon kann man viel lernen, man muss nur aufpassen, dass die Maßstäbe nicht unter der Hand zu curricularen Festlegungen werden, da man damit wieder dem *Lehrlernkurzschluss* anheimfiele.

H *wie Handlungserweiterung: Eröffnen die organisatorischen Rahmungen Möglichkeiten der kollektiven Handlungserweiterung?*

Hier greifen wir das Konzept der Kritischen Psychologie (Holzkamp) auf, die zwischen „expansiv“ und „defensiv begründeten“ Lernprozessen unterscheidet. Letztere dienen der Abwehr einer Bedrohung und damit der Einrichtung im Bestehenden; „expansiv“ meint Handlungsmöglichkeiten zu erreichen, die über das bestehende Eigen und gesellschaftliche hinausweisen können. Dafür müssen sie zwingend kollektiv angelegt sein. Hier sollte auch Raum sein, zu bedenken, dass kollektive Handlungsfähigkeit in den gegenwärtigen Verhältnissen oftmals Konflikt und Widerstand bedeutet.

Z *wie Zusammenhänge: Erleichtern die Angebote das Erkennen und Schaffen von inhaltlich/thematischen und sozialen Zusammenhängen?*

Oskar Negt hat das in seinen curricularen Überlegungen als Hauptaufgabe bezeichnet; mit Gramsci kann man sagen, dass es darum geht, den fragmentarischen Alltagsverstand zu bearbeiten.⁷ Egal worauf man sich bezieht, wichtig ist es in Erinnerung zu behalten, dass es sowohl um die Zusammenhänge zwischen Sachbereichen geht, wie z.B. Sozialpolitik und Demokratie zusammenhängen, als auch um soziale Zusammenhänge, also um die Ermöglichung über den eigenen Tellerrand hinauszuschauen und Lebensweisen anderer nicht nur kennenzulernen, sondern darauf hin zu befragen, wie die Gemeinsamkeiten, Ergänzung und Verstärkungen kollektiver Handlungsmacht aussehen könnten. Denn bei aller Bedeutung der Zusammenhänge: sie entstehen im Widerstand und im Kampf mit den Interessen, die eine Selbstbestimmung der Menschen verhindern.

A *wie Analyse: Wird die Kritik aus einer gesellschaftlichen Analyse der Gegenstände der Bildungsprozesse heraus entwickelt, die die Subjekte als Momente der Analyse einschließt?*

Die Ermöglichung kritischer Bildungsprozesse kreist auch um die Begründung von Kritik.⁸ Sie muss sich so entwickeln können, dass sie nicht fremdbestimmten Vorgaben folgt, sondern sich aus der Auseinandersetzung mit der (gesellschaftlichen) Sache heraus entfaltet – immer wieder neu, wobei es selbstverständlich nicht falsch ist, gemachte Erfahrungen und gewonnene Erkenntnisse mit einzubeziehen. Wichtig dabei ist, dass sich die Lernenden als Akteur*innen der Verhältnisse begreifen und in die Analyse einbeziehen können.

7 Was eben zu von Hentig gesagt wurde, gilt auch für Oskar Negt. Obwohl er den Begriff der Selbstregulation ins Zentrum seiner Überlegungen stellt, sind diese nicht vorrangig subjektwissenschaftlich, sondern, was ja auch ok ist, soziologisch geprägt. Er fragt also aus einer kritisch-gesellschaftlichen Perspektive heraus: „Was sollen unsere Kinder und Jugendlichen lernen?“. So Akteur*innen Sozialer Arbeit sich diese curricularen Ziele zu eigen machen, so kann man auch vermuten, dass sich dies in der Gestaltung der Angebote niederschlägt. Zu den Stärken Negts gehört, dass es Ziele und Methoden unauflöslich zusammendenkt. Zu Gramsci später etwas mehr.

8 Was hier nur angedeutet werden kann, habe ich in meinen „Anmerkungen“ ausgearbeitet: eine metatheoretische Bestimmung von Kritik, die die normativen Fallstricke, die zwangsläufig einem subjekttheoretischen Bildungskonzept entgegenstehen, vermeidet.

U wie *Utopie*: *Fördern die Angebote prospektive Diskurse in Richtung einer „menschlichen Gesellschaft“?*

Lassen es die Angebote zu, dass aus Analyse und Kritik neue Handlungsmöglichkeiten antizipiert werden und in Zusammenhänge mit anderen Lebensbereichen gebracht werden können? Mit anderen Worten: Angebote der kritischen Bildung sollten Raum für Utopien bilden. Dabei ist ein breites Verständnis zugrunde zu legen: es kann durchaus um konkrete Pläne gehen, es kann sich aber auch um Visionen einer menschlichen Welt überhaupt handeln. So wichtig die Förderung utopischen Denkens ist: immer wieder ist darauf zu achten, dass die Utopien nicht der Maßstab der Kritik sind (das wäre dann schnell normativ), sondern Kritik die Utopie begründet.

P wie *Parteilichkeit*: *Können in den Angeboten Positionen bezogen und Partei ergriffen werden?*

Oder stehen Neutralität und Ausgewogenheit im Vordergrund? Dabei soll es keineswegs um eine vorschnelle oder unreflektierte Parteilichkeit gehen, wohl aber darum, dass es im Selbstverständnis der Angebote überhaupt akzeptabel ist, Entscheidungen zu treffen, die sich für bestimmte (oder auch: gegen) bestimmte andere Standpunkte aussprechen. Dazu gehört dann auch, dass Parteilichkeit nicht als Gegensatz von (beispielsweise) Vielfalt und Offenheit, sondern als deren Voraussetzung verstanden wird.

W wie *Widersprüche*: *Geht es in den Angeboten darum, Widersprüche sichtbar werden zu lassen und einen produktiven Umgang damit zu ermöglichen?*

Das mag erstmal banal klingen, gewinnt aber an Bedeutung, wenn man sich klar macht, wie oft Widersprüche ausgeblendet oder zugekleistert werden. Um Bildung zu ermöglichen, sollte auch die Vielzahl der Widersprüche bedacht werden können. Das meint nicht nur die Spannweite von gesellschaftlichen bis individuellen Widersprüchen, sondern auch ihre unterschiedlichen Qualitäten: von ausschließend bis bereichernd, von belanglos bis existentiell. Was dann auch heißt, Widersprüche nicht nur als eine analytische Dimension zu akzeptieren, sondern auch die Möglichkeiten und Notwendigkeiten praktischen Widerspruchs prüfen zu können.

V wie *Vielfalt*: *Sind Möglichkeiten gegeben, gesellschaftliche und subjektive Vielfalt zu erfahren, zu unterstützen und weiter zu entwickeln?*

Statt eigener Worte mal wieder Marx zitiert: „In fact aber, wenn die bornierte bürgerliche Form abgestreift wird, was ist der Reichtum anders, als die im universellen Austausch erzeugte Universalität der Bedürfnisse, Fähigkeiten, Genüsse, Produktivkräfte etc. der Individuen?“⁹ Angebote, die kritisch-politischer Bildung förderlich sein können, müssen Raum für die Entfaltung dieser Universalität bieten. Universalität der Bedürfnisse und Fähigkeiten heißt im Übrigen nicht Spitzenleistungen, auch nicht Normalität, sondern meint die volle Breite menschlicher Existenz, zu der auch sogenannte Behinderungen, (frühes/hohes)

9 Karl Marx, Grundrisse der kritik der politischen Ökonomie [1857/58], Berlin (DDR) 1983, S. 396.

Alter und Krankheit zählen. Angebote für kritische Bildungsprozesse müssen inklusiv sein, sonst verfehlen sie ihr Ziel schon im Ansatz.

- O** *wie Offenheit: Ist Offenheit ein Merkmal der Angebote, sowohl in Hinsicht auf die gegenwärtigen Bildungsprozesse der Subjekte, wie auch auf die historische Begrenztheit von Erkenntnis und Praxis?*

Angebote, die für kritisch-politische Bildungsprozesse förderlich sein wollen, sollten auch die Möglichkeit (und Sicherheiten) bieten, sich selbst in Frage zu stellen. Es kann nicht nur um die Kritik der Verhältnisse oder bestimmter Themen gehen, sondern es muss immer auch das eigene Verhältnis dazu, was auch heißt, das eigene Verhalten, kritisch reflektiert werden. Nicht wegen einer vermeintlichen Ausgewogenheit, sondern weil das eigene Agieren (mit) entscheidet über die Stabilität der Verhältnisse. Auch ist es hilfreich, neuen Gewissheiten und dogmatischen Verhärtungen zu begegnen. Zu erinnern ist auch an von Hentig: Wachheit für letzte Fragen.

- S** *wie Sinnlichkeit: Eröffnen die Angebote Möglichkeiten sinnlicher Auseinandersetzung?*

Der Mensch als Teil der Natur verfügt über vielfältige Zugänge zu anderen Menschen, der Welt und sich selbst. Das setting von Bildungsangeboten sollte dies berücksichtigen und die Zugangsmöglichkeiten nicht verengen; jede Begrenzung ist herrschaftsförmig und -förderlich. Insbesondere sollte erfahrbar sein, dass Sinnlichkeit nicht allein rezeptiv, sondern vor allem produktiv/aktiv/praktisch ist (Feuerbachthese 1). Dies ist auch als Voraussetzung von Glück (noch einmal: von Hentig) zu verstehen.

V. Versuch einer theoretischen Skizze:

kritisch-politische Bildung als Struktur des alltäglichen Handelns

Um diese zwölf Stichworte, die zudem nicht abschließend sind, nun nicht einfach als einen kunterbunten Haufen stehen zu lassen, wenigstens noch der ansatzweise Versuch, zu einer vorläufigen Theoretisierung zu kommen. Dabei beziehe ich mich auf das hegemonietheoretische Konzept des Alltagsverstandes, wie es von Gramsci skizziert wurde.¹⁰ Vorab der Hinweis, dass der (deutsche) Begriff des Alltagsverstandes irreführend ist, verweist er doch vordergründig auf Geistiges, Gedankliches. Tatsächlich meint Gramsci mit dem „senso commune“ die alltägliche Praxis vielfältiger, d.h. auch widersprüchlicher Vergesellschaftungen. Mit seinen Abteilungen und Fragmenten erlaubt er den Menschen in verschiedenen Zusammenhängen handlungsfähig zu sein – um den Preis innerhalb der Verhältnisse agieren zu können, nicht aber darüber hinaus, diese zu überwinden. Dazu bedarf es einer selbstkritischen Inventur der eigenen Handlungsfelder und Vorstellungen dazu. Dieses „Erkenne dich selbst!“, auf das sich Gramsci auch immer

¹⁰ Hier ist leider nicht der Raum, Gramscis Konzept im Detail nachzuzeichnen. Wen das interessiert, muss ich auf meine „Notizen“ und „Anmerkungen“ verweisen.

wieder bezieht, ist die Grundlage, den eigenen fragmentarischen, widersprüchlichen Alltagsverstand kohärent zu bearbeiten. Die Menschen haben weder ein „falsches Bewusstsein“, noch sind sie „bewusstlos“, wie es der Determinismus nahelegt, tatsächlich haben sie durchaus das „richtige“ Bewusstsein (meint: die nützliche Praxis), um in den gegebenen Verhältnissen zu überleben. Es bedarf keiner externen „Gabe“ von Wahrheit oder Wissen, sondern es geht darum, das Vorhandene kritisch zu machen. Nicht Belehrung (und schlimmstenfalls: brutale Korrektur) ist angesagt, sondern die (Selbst-)Kritik zur Überwindung des Fragmentarischen, Partikularen und Widersprüchlichen: die Arbeit an der Kohärenz des Alltagsverstandes. Darunter verstehe ich eine *organisch prozessierende Reflexion bei zunehmend allgemein-kollektiver Gestaltung der Widersprüche in Perspektive einer „menschlichen Gesellschaft“/„gesellschaftlichen Menschheit“*. Ein anderer Begriff dafür ist Bildung.

Um es etwas ausführlicher zu erläutern: der fragmentarische und widersprüchliche Charakter des Alltagsverstandes (d.h. der verschiedenen alltäglichen Praxen) ist nicht aufhebbar, aber bearbeitbar. Die abgeschotteten „Abteilungen“ können in Wechselbeziehungen treten und einen Zusammenhang bilden (ohne Unterschiede zwingend eliminieren zu müssen), vor allem gilt dies im Hinblick auf die Perspektive einer freien und egalitären Gesellschaft. Damit hat man aber weder die Widersprüche der aktuellen kapitalistischen Gesellschaft hinter sich gelassen, noch ist anzunehmen, dass die zukünftige Gesellschaft keine Widersprüche mehr hätte. Selbst nach einer (allein schon verteuftelt schwierigen und konfliktreichen) Aufhebung des Widerspruchs zwischen Kapital und Arbeit verschwinden andere Widersprüche ja nicht automatisch. Mehr noch: Es ist durchaus anzunehmen, dass die Widersprüche neue eigene Kräfte und Dynamiken entfalten, wenn sie nicht mehr in der Totalität des Kapitalverhältnisses befangen sind. Für die Kohärenzarbeit des Alltagsverstandes bedeutet das, dass es kein *ganz anderes* gibt (das irgendwann erreicht ist), sondern „nur“ Bewegungen in diese Richtung. Die Kohärenz des Alltagsverstandes ist also *prozessierend* zu denken. *Organisch* prozessierend soll dabei betonen, dass es nicht darum gehen kann, eine dogmatisch-künstliche Ausrichtung der disparaten Elemente zu erzwingen, sondern darum, die verschiedenen Gedanken- und Lebensaspekte, für die es mal mehr, mal weniger gute Gründe gibt, in einen wechselseitigen Austausch zu bringen, der Weiterentwicklung im Zusammenhang ermöglicht. Dass dann die eine oder andere gewohnte Praxis und Vorstellung vielleicht obsolet wird, ist durchaus anzunehmen, so wie ja auch neue Vorstellungen und Praxen möglich werden sollen, aber sie werden dialektisch aufgehoben und nicht abgeschnitten. Dieser organische Reflexionsprozess geht einher mit der zunehmenden Gestaltung der eigenen Lebensumstände. Aber es ist keine individuell-egoistische Einrichtung in der Nische, sondern die Entwicklung kollektiver Handlungsfähigkeit, genauer gesagt: einer Gestaltungsmacht, die nicht partikular ist, auf Kosten anderer geht, sondern eine, *worin die freie Entwicklung eines jeden die Bedingung für die freie Entwicklung aller ist*. Deshalb also lautet die Formulierung „allgemein-kollektive“ Gestaltung der Widersprüche.

Wenn wir die kritische Kohärenzarbeit des Alltagsverstandes, also den Bildungsprozess, so als eine Strukturentwicklung verstehen, ergeben sich daraus auch Bezüge zu unseren Stichworten. Diese lassen sich in drei große Gruppen clustern, die jeweils mit Phasen der Kohärenzarbeit, des Bildungsprozesses, verbunden sind.

Die Cluster möchte ich mit den Begriffen *Diskrepanz*, *Widerspruch* und *Zusammenhang* überschreiben.

„Diskrepanz“ steht für die Ebene des Alltags, des Umgangs mit den disparaten Herausforderungen eines Lebens in der bürgerlichen Gesellschaft, was als erste oder initiiierende Phase des Bildungsprozesses bezeichnet werden kann. Es geht um ein punktuell anderes, was darauf verweist, dass das Gewohnte und Routinierte vielleicht doch nicht so selbstverständlich ist, wie angenommen. Es gibt viele Möglichkeiten, Diskrepanzerfahrungen zu machen ... Die versammelten Stichworte bezeichnen in ihrer je spezifischen Ausrichtung immer auch eine Stärkung der Diskrepanzwahrnehmung, als Voraussetzung weitergehender Erkenntnis.

Unter der Überschrift „Widerspruch“ versammeln sich dann die Stichworte, die diese Phase der Bearbeitung markieren, wie beispielsweise *Analyse* und *Geschichtlichkeit*. *Widerspruch* steht nicht nur für die kognitive Durchdringung, sondern auch für das tätige Widersprechen, kurz für die Begründung einer Kultur des Widerstands. Wo diese eigene Kraft gewinnt und lebendig wird, entstehen Zusammenhänge. Zusammenhänge meint also nicht nur thematische Verbindungen, sondern vor allem die Praxen eines solidarischen Gemeinwesens (Antizipation, horizontale Vergesellschaftung im Kulturellen). Somit steht „Zusammenhang“ modellhaft für eine dritte Phase, die des Handelns. Ich spreche von *modellhaft*, weil ich keine zeitliche Abfolge von Theorie und Praxis konstruieren will. Vielmehr geht es ja gerade darum, den Bildungsprozess selbst als eine Praxis, als Moment aktiver Gestaltung, zu begreifen und zu gestalten. Und eine „nachgeordnete“ Praxis wäre genauso unbefriedigend, wäre sie doch keine lernende Praxis mehr. Man kann die Phasen, wenn man denn bei dem Begriff bleiben will (was ich hier tue), als sich gegenseitig durchdringend verstehen, mal stärker das eine, mal das andere Moment betonend.¹¹

11 Um einer Vereinfachung vorzubeugen: die Stichworte sollen nicht in ein Korsett gezwungen werden. Es geht um eine grobe und mögliche Sortierung. So kann ein Stichwort durchaus im individuell-konkreten Fall auch in einem anderen Cluster bedeutsam sein. Nehmen wir beispielsweise das Stichwort der „Analyse“: in meiner groben Einordnung steht es geradezu emblematisch für die zweite Phase, der Bearbeitung von Diskrepanzerfahrung – aber eine Analyse kann auch genau diese Erfahrung auslösen („Interessant, so habe ich das noch nicht gesehen, muss ich mich mal mit beschäftigen!“) oder in der dritten Phase bestimmend sein, wenn jemand diese Tätigkeit als eine Lebensaufgabe betreibt. Mit anderen Worten: die drei Cluster können einen theoretischen Bezug herstellen, aber die Stichworte erzwingen ihn nicht in dieser Form.

Literatur

- Freire, Paulo, Pädagogik der Unterdrückten. Bildung als Praxis der Freiheit, Reinbek bei Hamburg 1973.
- Heydorn, Heinz-Joachim, Über den Widerspruch von Bildung und Herrschaft. Bildungstheoretische Schriften, Band 2, Frankfurt/Main 1979.
- Hirschfeld, Uwe, Notizen zu Alltagsverstand, politischer Bildung und Utopie, Hamburg 2015.
- Hirschfeld, Uwe, Anmerkungen zur Auseinandersetzung mit Geschichte und Kritik, Hamburg 2024.
- Holzcamp, Klaus, Lehrlernen. Entöffnung des Subjektstandpunkts der Lernenden als strategisches Implikat der Schuldisziplin. In: Lernen. Subjektwissenschaftliche Grundlegung, Frankfurt/Main / New York 1995, S. 385–423.
- Marx, Karl, Thesen über Feuerbach [1845]. In: Marx-Engels-Werke, Band 3, Berlin (DDR) 1969, S. 5–7.
- Marx, Karl, Grundrisse der kritik der politischen Ökonomie [1857/58]. In: Marx-Engels-Werke, Band 42, Berlin (DDR) 1983, S. 47–767.
- Negt, Oskar, Was sollen unsere Kinder und Jugendlichen lernen? In: Kindheit und Schule in einer Welt der Umbrüche, Göttingen 1997, S. 191–238.
- von Hentig, Hartmut, Mögliche Maßstäbe, In: Bildung. Ein Essay, Weinheim / Basel 1999, S. 69–98.

Sibylle Fischer

Menschenrechtsbildung braucht Supervision – Plädoyer für eine Allianz!

Abstract

Studien zeigen, dass rassistische und autoritäre Einstellungsmuster tief in der Mitte unserer Gesellschaft verankert sind und rechtspopulistische Strömungen begünstigen. Die wachsende Akzeptanz von menschenfeindlicher Sprache und Einstellungen wirkt sich nicht nur auf den öffentlichen Diskurs aus, sondern auch auf zentrale gesellschaftliche Institutionen wie das Bildungs- und Gesundheitswesen, den Arbeitsmarkt und das Rechtssystem. Trotz einer allgemein positiven Bewertung der Menschenrechte zeigen sich Schwächen in deren Umsetzung, insbesondere in institutionellen Strukturen. Der Beitrag plädiert für eine engere Verzahnung von Menschenrechtsbildung und Supervision, um die Umsetzung menschenrechtsbasierter Dienstleistungen zu fördern und institutionelle Diskriminierung nachhaltig zu bekämpfen. Eine solche Allianz kann langfristig dazu beitragen, rassistische Strukturen zu verändern und eine gerechtere Gesellschaft zu gestalten.

Studies show that racist and authoritarian attitudes are deeply embedded in our societies and fuel right-wing populist movements. The growing acceptance of misanthropic language and attitudes not only affects public discourse but also impacts key social institutions such as education, healthcare, the labour market and the legal system. Despite a generally positive assessment of human rights, there are weaknesses in their implementation, particularly in institutional structures. The article argues for a stronger connection between human rights education and monitoring to promote the implementation of human rights-based services and to combat institutional discrimination in the long term. Such an alliance can help to change racist structures and foster a more just society.

I. Einleitung

Internationale Migrationsbewegungen sowie verschiedene Prozesse der globalen wirtschaftlichen und kulturellen Vernetzung bewirken eine kontinuierliche Veränderung der Bevölkerungszusammensetzung in der heutigen Bundesrepublik Deutschland (Gogolin et al., 2018). Diese dynamische gesellschaftliche Realität ist kein Phänomen der Neuzeit, sondern ein grundlegender Bestandteil der Mensch-

heitsgeschichte. Dennoch bekannte sich Deutschland politisch erst Ende der 1990er-Jahre zur Migrationsgesellschaft (Leiprecht / Steinbach, 2015). Seit dieser Zeit bestätigen Studien in Deutschland, unter anderem zur Rechtsextremismusforschung, dass rassistische Einstellungen und Diskurse nicht nur an den gesellschaftlichen Rändern vorkommen, sondern auch in der Mitte der Gesellschaft verankert sind (Decker et al., 2018; El-Mafaalani, 2021). Feindselige Einstellungsmuster in der Sprache, die an öffentliche Kampfrhetorik erinnern, verbreiten sich rasant und fließen in Umgangs- und Handlungsformen von Politiker*innen und Zivilgesellschaft ein.

In welchem Ausmaß zwiespältige Überzeugungen verbreitet sind, spiegelt sich eindrücklich in der Leipziger Autoritarismus-Studie von Oliver Decker und Kolleg*innen (2018). Ein signifikanter Teil der Bevölkerung zeigt autoritäre Neigungen, wie die Befürwortung eines starken Führers oder die Ablehnung von Pluralismus. Feindselige Einstellungen gegenüber Minderheiten, insbesondere gegenüber geflüchteten, muslimischen und sozial benachteiligten Gruppen, sind weit verbreitet und schon 2018 konnte die Studie belegen, dass mit dem Erstarken der Partei Alternative für Deutschland rechtspopulistische und autoritäre Meinungen zunehmend gesellschaftsfähig werden.

Ein signifikanter Teil der Befragten verbindet Migration explizit mit negativen Aspekten wie Kriminalität und wirtschaftlicher Unsicherheit (Decker et al., 2018). Der Fortbestand dieser negativen und defizitären Konstruktionen von Zugewanderten wird heute in besonderer Weise in der Zustimmung sichtbar, welche die Partei Alternative für Deutschland aktuellen Vorwahlumfragen zur 21. Bundestagswahl in Deutschland zufolge erfährt (Institut für Demoskopie Allensbach, 2025).

Die tief in der Gesellschaft verwurzelte Menschenfeindlichkeit wird hörbar in der Verschiebung des Sagbaren und schallt als rassistische Ausfälle aus den digitalen „Online-Echokammern“, als Ausdruck von Meinungsfreiheit gelabelt („Das wird man doch wohl noch sagen dürfen!“). Diskriminierungsmuster und Ausgrenzungsmechanismen, als Facetten gruppenbezogener Menschenfeindlichkeit, verbreiten sich und fließen ein in unseren Arbeitsalltag (Trepzdorf, 2017).

Die durch menschenfeindliche Sprache angefachte öffentliche Meinung prägt den Diskurs, sie prägt Wahrnehmung und Handlung, wie der Lagebericht zu Diskriminierung der Bundesregierung (Dusel et al., 2024) zeigt: Das Antidiskriminierungsrecht schützt Menschen in vielen Fällen nicht vor Rassismus. Ratsuchende, die sich bei der Antidiskriminierungsstelle besonders häufig melden, berichten vor allem von rassistischen und antisemitischen Diskriminierungen im Gesundheitswesen, durch die Polizei, in der Sozialen Arbeit und in Bildungseinrichtungen (ebd.). Genannt werden hier Institutionen, welche die Menschenrechte und die Menschenrechtsbildung explizit in ihr Portfolio eingeschrieben haben, die Orte der Menschenrechte sind. Jost Stellmacher und Gert Sommer (2024) konnten mit ihrer Studie aufzeigen, dass die deutsche Bevölkerung die Menschenrechte insgesamt sehr positiv bewertet. Die Verfasser vermuten, dass dies „... auf den Nimbus des Konzeptes Menschenrechte – ähnlich wie „Frie-

den“ – zurückzuführen [ist] ...“¹. Bei genauerer Betrachtung der Studie relativiert sich das Ergebnis jedoch erheblich. Die Zustimmung bzw. positive Einstellung zu Menschenrechten führen die Verfasser mit Bezug auf Sam McFarland (2017) auf die Überzeugung zurück, „dass Menschenrechte eine gute Idee seien, sie bedeutet aber (noch) nicht ein ernsthaftes Engagement für Menschenrechte.“²

Dieses Spannungsverhältnis von positiver Bewertung der Menschenrechte allgemein und rassistischen Vorfällen über alle gesellschaftlichen und institutionellen Bereiche hinweg findet seinen Widerhall in jenen Institutionen (Bildung, Gesundheit, Recht, Arbeitsmarkt), in denen Menschenrechtsbildung und Supervision wirken. Dies sind eindeutige Belege dafür, wie wichtig fundierte Menschenrechtsbildung und rassismuskritische Supervision in staatlichen Institutionen sind. Einerseits tragen sie Verantwortung für den Schutz der Menschenrechte, andererseits jedoch sind sie anfällig dafür, Menschenrechte zu verletzen, wie unter anderem oben aufgeführte Studien belegen. Diese Schiefelage gilt es sowohl in der Menschenrechtsbildung als auch in der Supervision zu berücksichtigen.

Supervision ist nicht neutral gegenüber sich widersprechenden Wertesystemen – insbesondere, wenn es um die Wahrung der Menschenrechte und der Menschenwürde geht. Supervision nimmt, wie die Menschenrechtsbildung, eine demokratische Haltung ein, die sowohl den Menschen als auch das Grundgesetz und die Menschenrechte in den Fokus rückt. Davon, mit Fokus auf Rassismus, handelt das folgende Plädoyer für eine Allianz von Menschenrechtsbildung und Supervision im Kontext von Institutionen, die sich auf Menschenrechte beziehen.

II. Menschenrechte und Rassismus als Diskriminierungsform

Menschenrechte fußen auf dem Artikel 1 der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte (AEMR), zufolge auf der Idee der gleichen Rechte aller. Denn die Würde des Menschen ist grundsätzlich nicht hintergebar! Gleichheit (Gleichwertigkeit) stellt deshalb ein fundamentales Prinzip der Menschenrechte dar. Alle Grund- und Menschenrechte sind dementsprechend vom Diskriminierungsverbot durchzogen, welches neben anderen ein Menschenrecht darstellt. Für Beate Rudolf (2018) bedeutet dies:

„Jedes einzelne in den menschenrechtlichen Verträgen garantierte Recht, von der Meinungsfreiheit bis zum Recht auf Wohnen, muss diskriminierungsfrei für alle gewährleistet werden – auch wenn dies nicht explizit an jeder Stelle erwähnt wird. Wer das Diskriminierungsverbot in Frage stellt, der stellt also die Menschenrechte selbst in Frage.“³

Diskriminierung dient der Herstellung, Aufrechterhaltung und Rechtfertigung von Ungleichheiten, Machtasymmetrien und Statushierarchien (Scherr, 2020).

1 J. Stellmacher / G. Sommer, *Psychologie der Menschenrechte*, O.o. 2024, S. 9.

2 Ebd.

3 B. Rudolf, *Bildungseinrichtungen sind ein Ort der Menschenrechte*, Berlin 2019, S.18.

Es handelt sich um ein komplexes soziales Phänomen, das über individuelle Vorurteile hinausgeht und sich auf verschiedenen gesellschaftlichen Ebenen manifestiert, wie beispielsweise in Organisationen und Institutionen, welche hier im Fokus stehen sollen.

Institutionelle Diskriminierung kann sich direkt in zielgerichteten und beabsichtigten Handlungen zeigen, die durch Gesetze und Vorschriften legitimiert sein können. Ein Beispiel hierfür ist die Aussetzung der Schulpflicht in manchen Bundesländern für Kinder mit ungeklärtem Aufenthaltsstatus. Auch in informellen Routinen (ungeschriebene Gesetze) einer Institution oder Organisation werden diskriminierende Ansätze sichtbar, wie beispielsweise „das Wegsteuern minorisierter Gruppen ... im öffentlichen Schulsystem in bestimmte ... Einrichtungen“.⁴

Indirekt zeigt sich institutionelle Diskriminierung im Spektrum institutioneller Vorschriften, Regeln und Praktiken, die zwar ohne negative Absicht implementiert und umgesetzt werden, jedoch bestimmte Gruppen überproportional benachteiligen. Regelungen und Maßnahmen können hier neutral formuliert sein und keine offensichtliche Benachteiligung spezifischer Gruppen enthalten, in ihrer konkreten Anwendung wirken sie sich jedoch regelmäßig auf diese Gruppen benachteiligend aus (Gomolla/Radtke, 2009; Zick, 2017). Nach Hormel und Scherr (2004) lässt sich institutionelle Diskriminierung als Teil von struktureller Diskriminierung bestimmen. Sie sprechen von struktureller Diskriminierung, wenn Diskriminierung sich in gesellschaftlichen, politischen und ökonomischen Strukturen verfestigt und so alle Lebensbereiche durchzieht. Ihnen zufolge rekurriert strukturelle Diskriminierung nicht auf benachteiligende Absichten von Individuen, sondern sie entsteht vielmehr aus dem „Normalvollzug etablierter gesellschaftlicher, insbesondere politischer und ökonomischer Strukturen“⁵. Beispiele für Phänomene struktureller Diskriminierung sind etwa die höhere Erwerbslosigkeit von Migrant*innen, schlechtere Zugänge zum Wohnungsmarkt, zum Bildungs- und Gesundheitssystem, Wohnsituationen marginalisierter Gruppen an lauten Straßen oder die repressive Flüchtlings- und Einwanderungspolitik (Hormel/Scherr, 2004; Zick/Küpper, 2015; Gomolla, 2018). Die Benachteiligung einzelner Gruppen liegt in der Organisation der Gesellschaft begründet, welche über Jahrzehnte und Jahrhunderte gewachsen ist. Die Art des Zusammenlebens (Arbeitsteilung, Verteilung der Entscheidungsbefugnisse etc.) geht in der Regel mit gewachsenen und begründeten Konventionen und Traditionen einher, welche die Privilegierung einzelner Gruppen und im Umkehrschluss die Schlechterstellung anderer Gruppen als „normal“ und vorgegeben erscheinen lassen (Gomolla, 2018). Die Verantwortung für Diskriminierung nun aber allein den Organisationen aufzubürden und dabei womöglich nur auf einzelne Sektoren zu fokussieren, würde ebenfalls zu kurz greifen und lediglich die Gesellschaft von der Verantwortung für politische und institutionelle Missstände entbinden. Eine derart verkürzte Sichtweise würde

4 M. Gomolla, Direkte und indirekte, institutionelle und strukturelle Diskriminierung, Wiesbaden 2017, S. 14.

5 U. Hormel / A. Scherr, Bildung für die Einwanderungsgesellschaft, Wiesbaden 2004, S.28.

die Mechanismen und Ursachen institutioneller Diskriminierung verschleiern und für die Konzeptionalisierung von Präventions- und Interventionsansätzen gegen institutionelle Diskriminierung zu falschen Schlüssen führen (Mecheril, 2010; Gommola, 2018; Scherr, 2020).

Rassismus ist als eine Diskriminierungsform ein System von Diskursen und Praktiken, das bestehende Machtverhältnisse legitimiert und aufrechterhält (Rommelspacher, 2009). Er beruht auf der Vorstellung biologischer Rassen und naturalisierter sozialer sowie kultureller Unterschiede, um Hierarchien zu rechtfertigen (Rommelspacher, 2002). Rassismus ist also nicht einheitlich, sondern historisch und kulturell spezifisch (Hall, 2000). Biologistische und kulturalistische Zuschreibungen überschneiden sich dabei häufig, etwa im Antisemitismus und Antiziganismus, wo kulturelle Merkmale mit negativen Eigenschaften verknüpft werden (Czollek et al., 2019; Naguib et al., 2017). Dabei werden Menschen in homogene Gruppen eingeteilt (Homogenisierung), als gegensätzlich wahrgenommen (Polarisierung) und hierarchisch eingeordnet (Hierarchisierung). Eine Studie des Deutschen Zentrums für Integrations- und Migrationsforschung (DeZIM) (2023) zeigt, wie ungleich das Bewusstsein für Rassismus verteilt ist: Antisemitismus und Anti-Schwarzer Rassismus werden eher als antisiasiatischer oder antimuslimischer Rassismus erkannt. Antisemitismus und Antiziganismus unterscheiden sich zudem von anderen Rassismen, da sie nicht direkt aus dem Kolonialismus hervorgehen. Die differenzierte Betrachtung verschiedener Rassismen ist wesentlich, um sie als strukturelles Problem zu ergreifen, anstatt sie als individuelle Vorurteile abzutun (Nguyen, 2023; Karakayali, 2022).

Oft wird Rassismus nur mit historischen Ereignissen wie Sklaverei, NS-Rassenwahn oder Apartheid in Verbindung gebracht, wodurch er als vergangenes oder extremistisches Randphänomen erscheint (Messerschmidt, 2018; El-Mafaalani, 2020, 2021). Rassismus kann nicht ausschließlich als ablehnende Einstellung konzipiert werden, die aufgrund von Stereotypen, Vorurteilen oder Konkurrenzgefühlen gegenüber „Fremden“ entwickelt wird. Der Mensch ist eingebunden in rassistische Ideologien, die sich in alltäglichen Interaktionen sowie institutionellen und strukturellen Gegebenheiten manifestieren, welche häufig unhinterfragt und als „normal“ geltend hingenommen und reproduziert werden (Naguib/Pärli/Bircher/Licci/Schärer, 2017). Öffentliche Debatten, wie etwa die #metoo-Diskussion oder die eingangs beschriebene empirische Datenlage zeigen die Tragweite, wie tief Rassismen weiterhin in der Gesellschaft verankert sind und sich in den Strukturen unserer Gesellschaft und Institutionen eingeschrieben haben. Diese strukturelle Verankerung rassistischer Praktiken und Routinen innerhalb von Institutionen, die systematische Ungleichbehandlung reproduzieren, wird als institutioneller Rassismus bezeichnet. Institutioneller Rassismus basiert zwar auf der unhinterfragten Existenz von Stereotypen, Vorurteilen und historisch gewachsenen Rassifizierungen und dem daraus resultierenden negativ geprägten Pseudo-Wissen über bestimmte Bevölkerungsgruppen, die sich in der Funktionsweise und im Wirken von Menschen äußern (Hormel, 2007). Allerdings ist das Versagen nicht auf die rassistische Haltung einzelner Fachkräfte zurückzuführen, sondern ist als

kollektives Versagen einer durch institutionellen Rassismus gekennzeichneten Organisation zu betrachten (ebd.).

Eine kritische Auseinandersetzung mit Rassismus forderte schon 1999 der MacPherson-Report und ist dementsprechend auf allen Ebenen dringend geboten. Diese wird jedoch oft durch Abwehrmechanismen wie Skandalisierung, Kulturalisierung sowie durch die Gleichsetzung mit Rechtsextremismus oder dem historischen Nationalsozialismus verhindert (Messerschmidt, 2010; El-Mafaalani, 2021). Diesen Abwehrmechanismen und den entsprechenden Rassismen gilt es in der Menschenrechtsbildung und der Supervision gleichermaßen, qua ihres Auftrages auf der Grundlage der Menschenrechte, zu begegnen. Diese Auseinandersetzung findet auf zwei Ebenen statt: Einmal in der Ermöglichung, sich sachrichtiges Wissen über Menschenrechte und damit verbunden Wissen um Rassismen anzueignen. Gleichermaßen bedeutsam ist das Aufgreifen mehr oder weniger wahrnehmbarer Rassismen in Kontexten der Menschenrechtspädagogik und der Supervision. Rassistische Ideologien und ungleiche Machtverhältnisse, also die Verletzung der Menschenrechte, setzen sich in Veranstaltungen der Menschenrechtsbildung und der Supervision fort, weil sie in die beteiligten Subjekte eingeschrieben sind.

III. Menschenrechtsbildung

„Alle Menschen sind frei und gleich an Würde und Rechten geboren.“

Die Menschenrechte entstanden aus der Erfahrung von Unterdrückung und Benachteiligung und dienen als Schutzinstrument gegen staatliche und nicht-staatliche Menschenrechtsverletzungen. Sie sind untrennbar mit Demokratie und Rechtsstaatlichkeit verbunden, da sie die Macht der Mehrheit begrenzen und ethische Leitlinien für das gesellschaftliche Zusammenleben bieten (Rudolf, 2019).

Menschenrechte sind universell, unteilbar und unverhandelbar und gelten unabhängig von Geschlecht, Herkunft, Religion oder sozialem Status. Seit der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte von 1948 sind sie völkerrechtlich verankert, und nahezu alle Staaten haben sich durch Konventionen zur Umsetzung verpflichtet (Stellmacher/Sommer, 2024).

Menschenrechtsbildung und -training umfasst gemäß der UN-Deklaration über Menschenrechtsbildung und -training „alle Aktivitäten in den Bereichen Bildung, Ausbildung, Information, Sensibilisierung, Bewusstseinsbildung und Lernen, die auf die Förderung der universellen Achtung und Einhaltung aller Menschenrechte und Grundfreiheiten gerichtet sind und so unter anderem einen Beitrag dazu leisten, Menschenrechtsverletzungen und Übergriffen vorzubeugen, indem Menschen Kenntnisse, Fähigkeiten und Verständnis erwerben sowie Einstellungen und Verhaltensweisen entwickeln, mit denen sie zum Aufbau und zur Förderung einer universellen Kultur der Menschenrechte beitragen können (Empowerment).“⁶

6 P. Brander et al., Kompass, Luzern 2020, S. 18.

Angesichts seiner historischen Verantwortung trägt Deutschland eine besondere Verpflichtung zum weltweiten Schutz der Menschenrechte. Um diese durchzusetzen und um Menschenrechtsverletzungen zu verhindern, ist es bedeutsam, dass Menschen über ihre Rechte informiert sind und geschützte Räume bereitstehen, um über Menschenrechtsverletzungen zu sprechen. Menschenrechtsbildung ist damit unmittelbar an die Menschenrechte geknüpft (Rudolf, 2024). Für die Umsetzung der Menschenrechtsbildung, betonen Stellmacher und Sommer (2024) mit Bezug auf Benedek (2017) drei Komponenten:

- „Vermittlung von Wissen über Menschenrechte: Damit ist nicht nur das Wissen über bestehende Menschenrechtsdokumente und deren Inhalt gemeint, sondern u.a. auch die Vermittlung von Hintergründen über die Geschichte und die Entstehung von Menschenrechten, damit deutlich wird, warum Menschenrechte wichtig sind.
- Entwicklung einer positiven Einstellung zu Menschenrechten: Dazu gehört auch, dass Menschenrechte als Maßstab zu Beurteilung von politischem Denken und Handeln herangezogen werden.
- Förderung der Handlungsbereitschaft zur Verwirklichung von Menschenrechten: Damit ist nicht nur das Wissen über konkrete Handlungsmöglichkeiten gemeint, sondern auch die Entwicklung von Kompetenzen, die zur Verwirklichung der Menschenrechtsidee wichtig sind (z.B. Empathiefähigkeit, Kooperations- und Problemlösefähigkeit, soziale Kompetenzen).“⁷

Diese drei Kernpunkte sind anschlussfähig an die Supervision, da Menschenrechte im professionellen Kontext der Supervision gewahrt werden.

IV. Supervision als menschenrechtsorientierte Profession

Supervision ist eine disziplinenübergreifende Beratungsform zur Reflexion beruflicher Zusammenhänge, die zur Verbesserung von Arbeitsergebnissen, Arbeitsqualität und -beziehungen sowie zur Analyse organisatorischer Strukturen dient (Belardi, 2020; Michalak/Lüschen-Heimer, 2021; Schreyögg, 2010; Siller, 2022). Sie ermöglicht Supervisor*innen eine wertfreie Auseinandersetzung mit beruflichen Herausforderungen, Stress und ethischen Fragen. Fachverbände wie EASC – Supervision und Coaching in Europe (2023) und DGSv – Deutsche Gesellschaft für Supervision und Coaching e.V. (2021) setzen Standards für die Praxis, wobei ethische Prinzipien wie die Achtung der Menschenwürde zentrale Orientierungspunkte sind (ebd.; Belardi, 2020). Nach Vorgaben dieser Verbände sollen Supervisor*innen Persönlichkeitsentwicklung fördern – sowohl in der Ausbildung als auch in der beruflichen Praxis. Dabei geht es darum, arbeitsbezogene Kontexte im Sinne demokratischer Werte, der Menschenwürde und der Gleichberechtigung in einem geschützten Raum für Klient*innen zu gestalten. Supervision ist somit weit mehr als eine Methode zur Klärung berufsbezogener

⁷ J. Stellmacher / G.Sommer, Psychologie der Menschenrechte, O.o. 2024, S. 5.

Fragestellungen und zur Qualitätssicherung – sie ist eine ethische Praxis, die den Schutz und die Förderung von Menschenrechten in professionellen Kontexten unterstützt (Schlee, 2019). Sie schafft den Rahmen, in dem Fachkräfte Diskriminierung, Machtverhältnisse und strukturelle Ungleichheiten kritisch hinterfragen und menschenrechtsorientierte Handlungsmöglichkeiten entwickeln können (Buer, 2011; Belardi, 2020). Für Henning (2023) stellt Supervision ein Schlüsselinstrument demokratischer Kultur zur Förderung kritischen Denkens, Reflexion und Dialog dar. Sie stärkt Partizipation und Selbstbestimmung, fördert individuelle und kollektive Entwicklungsprozesse und trägt so zur Bildung mündiger Bürger*innen bei.

Damit wird deutlich, dass in der Supervision die drei Aspekte der Menschenrechtsbildung (s.o.) eine zentrale Rolle spielen, insbesondere im Kontext einer menschenrechtsbasierten und ethischen Berufspraxis. Ihre Bedeutung kann wie folgt beschrieben werden:

- **Vermittlung von Wissen über Menschenrechte:** Die klassische Wissensvermittlung bleibt sicherlich der Menschenrechtsbildung vorbehalten. Ethik und Grundlagenwissen der Menschenrechte sind jedoch auch integrale Bestandteile der Supervisor*innen-Ausbildung (z.B. Curriculum Master Supervision und Coaching an der Evangelischen Hochschule Freiburg), um Supervisand*innen auf den Grundlagen der Menschenrechte begleiten zu können. Darüber hinaus sollten die Entstehungsgeschichte und die Wissensvermittlung über spezifische Formen von Diskriminierung, insbesondere von Rassismus und dessen Ausdrucksformen in institutionellen Kontexten der jeweiligen Handlungsfelder jedoch einen prominenten Platz einnehmen.
- **Entwicklung einer positiven Einstellung zu Menschenrechten:** Supervision unterstützt Fachkräfte dabei, Menschenrechte als normative Grundlage für professionelles Handeln zu verstehen. Dies bedeutet, dass ethische Fragestellungen in Bezug auf Gerechtigkeit, Teilhabe und Rassismuskritik systematisch reflektiert werden (Schreyögg, 2010; Belardi, 2020). Besonders im Umgang mit marginalisierten Gruppen hilft Supervision, eine menschenrechtsorientierte Haltung zu stärken und politische sowie institutionelle Rahmenbedingungen kritisch zu hinterfragen (Buer, 2011; Perko, 2018).
- **Förderung der Handlungsbereitschaft zur Verwirklichung von Menschenrechten:** Neben Wissen und Haltung fördert Supervision auch konkrete Handlungskompetenzen zur Umsetzung menschenrechtlicher Prinzipien. Dazu gehören beispielsweise Empathie, Konfliktlösung und interkulturelle Sensibilität (Michalak/Lüschen-Heimer, 2021). In diesem Sinne unterstützt Supervision Fachkräfte nicht nur dabei, Ungerechtigkeiten zu erkennen, sondern auch aktiv für menschenrechtskonforme Strukturen einzutreten, sei es in Organisationen oder in der Gesellschaft (Stellmacher/Sommer, 2024).

Durch die Verknüpfung von Wissen, Haltung und Handlung trägt Supervision somit maßgeblich dazu bei, Menschenrechte in beruflichen Kontexten nicht nur als abstrakte Prinzipien zu verstehen, sondern aktiv umzusetzen.

V. Fazit

Wir leben in einer Zeit, in der rassistische und antisemitische sowie offen rechts-extreme Positionen zunehmend gesellschaftliche Akzeptanz erfahren. Trotz der bekannten historischen Folgen bieten diese Ideologien in Zeiten der Krisen und Unsicherheiten scheinbar kurzfristige Stabilität. Sie fördern jedoch vor allem Abwertung, Hass, Rassismus und Gewalt. Dadurch bedrohen sie nicht nur Vielfalt als Wesensgrundlage für eine lebendige Demokratie, sondern untergraben auch ein soziales Miteinander, das die Vulnerabilität jedes Menschen, insbesondere die von Schutzbedürftigen, anerkennt und die Menschenwürde aller schützt.

Es gehört zum Auftrag von Supervisor*innen, Rassismus als institutionelles Prinzip zu erfassen und sichtbar zu machen, weil Rassismen die berufsbezogenen Themen und Fälle von Supervisand*innen offensichtlich durchziehen. Zudem stützen sich Supervisor*innen grundsätzlich auf ihre fachliche Expertise und verpflichten sich globalen, europäischen und deutschen Rechtsgrundlagen sowie Ethikrichtlinien. Da Menschenrechte nicht hintergebar sind, müssen sie im professionellen Kontext der Supervision gewahrt werden. Auf diesem Fundament und über eine grundlegend wertschätzende und anerkennende Beziehungsgestaltung (Joining) werden Supervisor*innen dem Vertrauen gerecht, welches ihnen Klient*innen entgegenbringen, und darauf aufbauend ist es möglich, die notwendigen sicheren Möglichkeitsräume zu gestalten, um geschützt über Rassismus zu sprechen. Inwieweit Rassismus thematisiert wird, entscheiden Supervisand*innen autonom. Rassismus ist aber dann zum Gegenstand zu machen, wenn er ex- oder implizit in der Supervision thematisiert und direkt betroffene (Supervisand*innen) oder indirekt betroffene (Klient*innen) Personen oder Gruppen rassifiziert werden. Die Positionierung von Supervisand*innen ist hier unabdingbar und darf nicht aufgrund einer missverständlichen Auslegung der Allparteilichkeit unterbleiben. Diskurse über Rassismus in der systemischen Supervision tragen das Potenzial in sich, zur Veränderung von institutionalisiertem Rassismus beizutragen. Das ist deshalb möglich, weil individuelles Handeln einer angestellten Person (individuelle Ebene) im Verantwortungsbereich der Organisation (institutionelle Ebene) Strukturen und Handlungsgrundlagen irritiert und dadurch Veränderung angestoßen werden kann. Dabei ist zu berücksichtigen, dass individuelles Handeln durch gesellschaftlich weitverbreitete Normalitätsvorstellungen (z.B. Weiß-Sein = normal) geleitet wird und institutionelle Praktiken, wie beispielsweise rassistische Markierungen von Menschen mit Migrationshintergrund, Kulturalisierung von Verhalten der Klient*innen (der Supervisand*innen) oder normative Grundlagen der Organisation, wiederum zur Erhaltung und Reproduktion dieser gesellschaftlichen Bilder beitragen. Diese Bilder, internalisierte Skripten und Schemata sowie die unhinterfragte Annahme normativer Grundlagen, spiegeln sich in den Supervisionsthemen explizit oder implizit wider.

An dieser Stelle soll noch einmal auf den MacPherson-Report (1999) verwiesen werden, der vor fünfundzwanzig Jahren schon darlegte, warum sich institutioneller Rassismus so vehement hält. Ihm zufolge bleibt institutioneller Rassismus

bestehen, weil Organisationen seine Existenz und seine Ursachen nicht offen und in angemessener Weise zur Kenntnis nehmen und durch Programme angehen. Dem in diesem Bericht konstatierten Mangel an Kompetenz in Organisationen, menschenrechtsbasierte Dienstleistungen für die jeweiligen Zielgruppen anzubieten, könnte durch Menschenrechtsbildung im Verbund mit Supervision auf ethisch fundierte, professionelle Weise begegnet werden.

Menschenrechtsbildung und Supervision könnten gerade heute eine zentrale Vermittlungsfunktion einnehmen. Beider Ziel ist es unter anderem, die Unversehrtheit der Menschen zu wahren und gesellschaftliche Teilhabe zu ermöglichen. Menschenrechtsbildung und Supervision sollten eine Allianz für Menschenrechte eingehen: Gelerntes und Angeeignetes durch Bildungs-, Fortbildungsarbeit und durch Information muss sich einerseits in der Handlungspraxis, beispielsweise in Institutionen übersetzen lassen und integraler Bestandteil des Alltags werden. Supervision kann hier durch eine prozesshafte Begleitung Fachkräfte auf dem Weg zu einer rassismuskritischen und menschenrechtsfundierten Arbeit supervisorisch begleiten.

Literatur

- Belardi, Nando, Supervision und Coaching für Soziale Arbeit, für Pflege, für Schule, Freiburg 2020.
- Bhavnani, Reena, Rethinking interventions in racism, Stoke on Trent 2001.
- Brander, Patricia / De Witte, Laure / Ghanea, Nazila / Gomes, Rui/Keen, Ellie / Nikitina, Anastasia / Pinkeviciute, Justina / Günnewig, Kathrin / Niendorf, Mareike / Reitz, Sandra, Kompass. Handbuch zur Menschenrechtsbildung für die schulische und außerschulische Bildungsarbeit, 2. Aufl., Berlin/Bonn/Strasbourg/Luzern 2020.
- Buer, Ferdinand, Funktionslogiken und Handlungsmuster des Organisierens und ihre ethischen Implikationen. Eine dramatologische Perspektive. In: Schmidt-Lellek, Christoph / Schreyögg, Astrid (Hg.), Philosophie, Ethik und Ideologie in Coaching und Supervision. OSC Sonderheft 4/2011, Wiesbaden 2011, S. 87–106.
- Czollek, Leah Carola / Perko, Gudrun / Kaszner, Corinna / Czollek, Max (Hg.). Praxishandbuch Social Justice und Diversity, Weinheim/Basel 2019.
- Decker, Oliver / Kiess, Johannes / Schuler, Julia / Handke, Barbara / Brähler, Elmar, Die Leipziger Autoritarismus-Studie 2018: Methode, Ergebnisse und Langzeitverlauf. In: Decker, Oliver/Brähler, Elmar (Hg.). Flucht ins Autoritäre. Rechtsextreme Dynamiken in der Mitte der Gesellschaft. Die Leipziger Autoritarismus-Studie 2018, Gießen. https://www.boell.de/sites/default/files/leipziger_autoritarismus-studie_2018_-_flucht_ins_autoritaere_.pdf
- Deutsches Zentrum für Integrations- und Migrationsforschung, DeZIM-Jahresbericht 2022, Berlin 2023. <https://www.dezim-institut.de/publikationen/publikation-detail/dezim-jahresbericht-2022/>
- Dusel, Jürgen / Daimagüler, Mehmet / Klein, Felix / Ataman, Ferda / Lehmann, Sven / Alabali-Radovan, Reem, Lagebericht „Diskriminierung in Deutschland“, Berlin 2024. https://www.boell.de/sites/default/files/leipziger_autoritarismus-studie_2018_-_flucht_ins_autoritaere_.pdf

- ps://www.antidiskriminierungsstelle.de/SharedDocs/aktuelles/DE/2024/20240910_5_Bericht_BT.html
- Gogolin, Ingrid / Georgi, Viola B. / Krüger-Potratz, Mariann / Lengyel, Dorit / Sandfuchs, Uwe, Handbuch Interkultureller Pädagogik, Bad Heilbrunn 2018, S. 11–14.
- Gomolla, Mechtild / Kollender, Ellen / Menk, Marlene (Hg.), Rechtsextremismus und Rassismus in Deutschland. Figurationen und Interventionen in Gesellschaft und staatlichen Institutionen, 2. Aufl., Weinheim/Basel 2018.
- Gomolla, Mechtild, Direkte und indirekte, institutionelle und strukturelle Diskriminierung. In: Scherr, Albert / El-Mafaalani, Aladin / Yüksel, Gökçen (Hg.), Handbuch Migration, Wiesbaden 2017, S. 133–156.
- Gomolla, Mechtild / Radtke, Frank Olaf, Institutionelle Diskriminierung. Die Herstellung ethnischer Differenz in der Schule, 3. Aufl., Wiesbaden 2009.
- Hennig, Carsten, Supervision im Kontext von Demokratiearbeit. ProjekteWerkstatt für Qualitätsprozesse (PWQ) im Rahmen des Bundesprogramms „Demokratie leben!“, Berlin, 2023.
- Hormel, Ulrike, Diskriminierung in der Einwanderungsgesellschaft. Begründungsprobleme pädagogischer Strategien und Konzepte, Wiesbaden 2007.
- Hormel, Ulrike / Scherr, Albert, Bildung für die Einwanderungsgesellschaft. Perspektiven der Auseinandersetzung mit struktureller, institutioneller und interaktioneller Diskriminierung, Wiesbaden 2004.
- El-Mafaalani, Aladin, Das Integrations-Paradox. Warum gelungene Integration zu mehr Konflikten führt, Köln 2020.
- El-Mafaalani, Aladin, Wozu Rassismus? Von der Erfindung der Menschenrassen bis zum rassistuskritischen Widerstand, Köln 2021.
- Hall, Stuart, Rassismus als ideologischer Diskurs. In: Rätzzel, Nora (Hg.), Theorien über Rassismus, Hamburg 2000, S. 7–16.
- Henning, Carsten, Supervision im Kontext von Demokratiearbeit. ProjekteWerkstatt für Qualitätsprozesse (PWQ) im Rahmen des Bundesprogramms „Demokratie leben!“, Berlin 2023.
- Karakayalı, Juliane, Kritische Rassismusforschung: Theorien, Konzepte, zentrale Befunde. In: Hunold, Daniela / Singelstein, Tobias (Hg.), Rassismus in der Polizei. Eine wissenschaftliche Bestandsaufnahme, Wiesbaden 2022, S. 15–32.
- Leiprecht, Rudolf / Steinbach, Anja. Schule in der Migrationsgesellschaft, Schwalbach/Ts. 2025.
- Macpherson of Cluny, William / Macpherson, Cluny, The Stephen Lawrence Inquiry: Report of an Inquiry, Band 1, Norwich 1999.
- McFarland, Sam, International Differences in Support for Human Rights. *Societies Without Borders*, 12 (1), Kentucky 2017. <https://scholarlycommons.law.case.edu/swb/vol12/iss1/12>
- Mecheril, Paul / Castro Varela, Maria do Mar / Dirim, Inci / Kalpaka, Annita / Melter, Claus (2010). *Migrationspädagogik*, Weinheim/Basel 2010.
- Messerschmidt, Astrid, Vier Praktiken im Umgang mit Rassismus. In: Broden, Anne / Mecheril, Paul (Hg.). *Rassismus bildet. Bildungspolitische Beiträge zu Normalisierung und Subjektivierung in der Migrationsgesellschaft*, Bielefeld, 2010, S. 41–57.

- Messerschmidt, Astrid, Alltagsrassismus und Rechtspopulismus. In: Gomolla, Mechthild / Kollender, Ellen / Menk, Marlene (Hg.), *Rechtsextremismus und Rassismus in Deutschland. Figurationen und Interventionen in Gesellschaft und staatlichen Institutionen*, 2. Aufl., Weinheim/Basel 2018, S. 61–79.
- Michalak, Uwe / Lüschen-Heimer, Christiane, *Supervision reflektieren*, Heidelberg 2021.
- Naguib, Tarek / Pärli, Kurt / Bircher, Nadine / Licci, Sara / Schärer, Salome, *Anti-Schwarzere-Rassismus Juristische Untersuchung zu Problem und Handlungsbedarf*, Basel/Winterthur 2017.
- Nguyen, Hami, *Warum wir über anti-asiatischen Rassismus sprechen müssen. Das Ende der Unsichtbarkeit*, Berlin 2023.
- Perko, Gudrun, *Ethik in der Beratung mit Blick auf eine diskriminierungskritische Beratung*. In: Schulz, Heidrun / Hüblich, Davina / Mayer, Marion (Hg.), *Macht – Diversität – Ethik in der Beratung: wie Beratung Gesellschaft macht*, Opladen/Berlin/Toronto 2018, S. 111–125.
- Rommelspacher, B., Was ist eigentlich Rassismus? In: Melter, Claus / Mecheril, Paul (Hg.), *Rassismuskritik, Band 1*, Schwalbach Ts. 2009, S. 25–38.
- Rudolf, Beate, *Bildungseinrichtungen sind ein Ort der Menschenrechte*. In: Deutsches Institut für Menschenrechte, *Maßstab Menschenrechte. Bildungspraxis zu den Themen Flucht, Asyl und rassistische Diskriminierung*, Berlin 2019, S. 17–20.
- Scherr, Albert / El-Mafaalani, Aladin / Yüksel, Gökçen (Hg.), *Handbuch Migration*, Wiesbaden 2017.
- Scherr, Albert, *Diskriminierung und Diskriminierungskritik: eine problemsoziologische Analyse*. *SozProb* 31, 2020, S. 83–102. <https://doi.org/10.1007/s41059-020-00076-9>
- Schlee, Jörg, *Kollegiale Beratung und Supervision für pädagogische Berufe – Hilfe zur Selbsthilfe. Ein Arbeitsbuch*, Stuttgart 2019.
- Schreyögg, Astrid, *Supervision. Ein integratives Modell*, 5. Aufl., Wiesbaden 2010.
- Siller, Gertrud, *Supervision. Eine grundlegende Einführung*, Stuttgart 2022.
- Stellmacher, Jost / Sommer, Gert, *Psychologie der Menschenrechte*. In: Cohrs, Christopher / Knab, Nadine / Sommer, Gert (Hg.), *Handbuch Friedenspsychologie*, O.o. 2024, S. 3–31 DOI: <https://doi.org/10.17192/es2022.0041>
- Trepdorf, Daniel, *Demokratieförderung in Zeiten abnehmender Vernunft. Was kann supervidierende Beratung für Rechtsextremismusprävention und Menschenrechtsbildung tun? Ausgewählte Aspekte aus einem speziellen Praxisfeld*. In: *Journal Supervision* 2/2017, S. 18–21. https://www.gesbit.de/fileadmin/user_upload/demokratie/SUP/Journal_Supervision_22017_Ausschnitt.pdf
- Zick, Andreas / Küppers, Beate, *Alltagsdiskriminierung als Form der Gruppenbezogenen Menschenfeindlichkeit*. In: Marschke, Britta / Brinkmann, Heinz-Ulrich (Hg.), *„Ich habe nichts gegen Ausländer, aber ...“: Alltagsrassismus in Deutschland*, Münster 2015, S. 68–93.

Harald Matern

Kirchen als Bildungsgemeinschaften. Bildungstheoretische und religionsdidaktische Aspekte kirchlicher Praxis

Abstract

Der Beitrag beschreibt Kirchen als Bildungsgemeinschaften aus bildungstheoretischer und religionsdidaktischer Perspektive. Angesichts ihres Bedeutungsverlusts im deutschsprachigen Raum plädiere ich für eine Reflexion ihrer gesellschaftlichen Rolle. Kirchen sind nicht nur Vermittler religiösen Wissens, sondern Katalysatoren für Bildungsprozesse mit kognitiven, affektiven und sozialen Dimensionen. Religiöse Bildung umfasst Identitätsbildung, gemeinschaftliches Lernen und die Verknüpfung individueller und kollektiver Deutungsprozesse. Kirchen müssen sich als befähigende Bildungsgemeinschaften begreifen, die autoritative, partizipative und interaktive Bildungsformate integrieren, um gesellschaftlich relevant zu bleiben.

This article delineates churches as educational communities from the perspective of educational theory and religious didactics. In view of their loss of significance in German-speaking countries, it is argued that a reflection on their social role is necessary. Churches are not only mediators of religious knowledge, but also catalysts for educational processes with cognitive, affective and social dimensions. Religious education encompasses identity formation, communal learning and the linking of individual and collective interpretation processes. To this end, it is imperative that churches recognise themselves as empowering educational communities, integrating authoritative, participatory and interactive educational formats, if they are to maintain their social relevance.

I. Hinführung: Evangelisches Christentum als Bildungsreligion

Das protestantische Christentum ist eine Bildungsreligion – so jedenfalls das Selbstverständnis zahlreicher evangelischer Theologinnen und Theologen in der Moderne.¹ Tatsächlich aber lässt sich fragen, wie es um genau diesen Kern protestantischer Selbstverständigungsdebatten im 21. Jahrhundert bestellt ist. Insbeson-

¹ Vgl. Dietrich Korsch, Bildung und Glaube. Ist das Christentum eine Bildungsreligion? In: NZStH 36 (1994), 190–214, der auf die enge Verwandtschaft von Religions- und Bildungsbegriff aufmerksam macht.

dere dann, wenn man den zunehmenden Mitglieder- und Bedeutungsverlust der Großkirchen im deutschsprachigen Raum in Betracht zieht. Ihre Relevanz für den öffentlichen Raum müssen Kirchen wie kirchenbezogene Bildungseinrichtungen zunehmend beweisen.

Die universitären theologischen Fakultäten kämpfen mit sinkenden Studierendenzahlen. Die akademische Theologie hat sich mancherorts von ihrem kirchlichen Bezug gelöst. Der konfessionelle Religionsunterricht an öffentlichen Schulen steht – wo er noch existiert – vielerorts unter enormem Druck und muss zeigen können, dass er einen eigenständigen und nicht zu vernachlässigenden Beitrag zu den schulischen Bildungszielen leistet. Die kirchliche Erwachsenenbildung scheint für jüngere Generationen an Attraktivität eingebüßt zu haben. Und die Kirchen selbst sehen sich in ihren Gemeinden zunehmend mit der Tatsache konfrontiert, dass nicht nur die Konfirmationsjahrgänge kleiner werden, sondern viele Menschen die zentralen Handlungen und Rituale der kirchlichen Praxis kaum noch verstehen.

Tatsächlich scheint es nicht nur wachsende Zahlen „gebildeter Verächter“ der (protestantischen) Religion zu geben, sondern eine immer größere Zahl von Menschen, die den Kirchen bzw. den kirchlichen Kerninhalten mit Gleichgültigkeit gegenüberstehen. Bleibend plausibel scheint die Existenz des Christentums im weiteren Sinne einzig dort, wo im Rahmen von Debatten um die Begründung zentraler ‚Werte‘² (etwa um die Menschenwürde³), im Hinblick auf praktische Hilfstätigkeiten oder auch im Kontext interreligiöser Verständigungsbemühungen⁴ gezeigt werden kann, dass es ohne die (christliche) Religion, jedenfalls in diesem Kulturraum, dann doch (noch?) nicht geht. Dieser Relevanzerweis wird nicht selten mit dem Argument unterstützt, dass „zumindest in der westlichen Welt [...] das Christentum weit über die Kirche hinaus prägend auf Kultur, Recht Philosophie und eben auch auf die Pädagogik gewirkt“⁵ habe, und daher zentrale Werte westlich-moderner Gesellschaften ohnedies auf einem christlich-kulturellen Sediment aufruhten.

Kirchen wie kirchenbezogene Institutionen müssen aber heute nicht allein ihren Beitrag zur gesellschaftlichen Öffentlichkeit vermehrt ausweisen, sondern

2 Vgl. Thomas Schlag, Religiöse Bildung im Raum der Öffentlichkeit – eine bildungstheoretische Skizze in theologischer Perspektive, in: ZPT 4 (2015), 318–328, 327f: „Die Bedeutung religiöser Bildung am allgemein bildenden Ort der Schule wird langfristig nur plausibel bleiben, wenn die dadurch initiierten öffentlichen Kommunikations- und Deutungsakte nicht in Formen allgemeiner Ethik oder einer nur noch am Rande religiös intonierten Wertebildung aufgehen, sondern die substantielle Grundlegung und Begründung dieses Faches mit theologischer Tiefenschärfe erfolgt – und so als spezifischer Beitrag zu einer Kultur des öffentlichen, freien Zusammenlebens in der offenen Gesellschaft erkennbar wird.“

3 Vgl. Wilhelm Schwendemann / Silke Trillhaas / York Breidt / Andre Paul Stöbener / Sadik Hassan / Jürgen Marose, Was geht mich Menschenwürde an? Ethik für das Leben unterrichten, Stuttgart 2023.

4 Vgl. Wilhelm Schwendemann, Religiöser Fundamentalismus – eine Bedrohung für interreligiöse Kommunikation und Begegnung, in: ZfBeg 1 (2023), S. 42–49.

5 Friedrich Schweitzer, Bildung und Gottesebenenbildlichkeit – gibt es eine christliche Bildungstheorie?, in: Das Baugerüst 3 (1999), 34–38, S. 35.

sind auch, mehr und mehr, gezwungen zu erklären, wer sie sind und warum sie tun, was sie tun. Damit aber erhalten letztlich alle Aspekte kirchlichen oder kirchenbezogenen Handelns eine bildungstheoretische und religionsdidaktische Färbung – und zwar nicht allein deshalb, weil protestantisches Christentum eben eine „Bildungsreligion“ ist, sondern weil ohne religiöse Bildung die Tradierung religiösen Wissens, aber auch die kirchliche Praxis insgesamt, sich wachsendem Unverständnis ausgesetzt sehen.

II. Kirche als Bildungskatalysator

Kirchen können als „Bildungsgemeinschaften“⁶ verstanden werden. Damit ist nicht in erster Linie gemeint, dass es sich um Orte oder Institutionen handelt, die neben vielem anderen auch „Bildung“ produzieren, indem sie Aktivitäten beheimaten oder fördern, die Informationen transportieren und durch deren angemessene Vermittlung religiöses Wissen generieren. Während diese Perspektive sicherlich ein Faktum beschreibt, mangelt ihr doch ein grundlegender Zug.

Soll der Begriff der Bildungsgemeinschaft in einem weiteren Verständnis fruchtbar werden, muss der Bildungsgedanke von der vornehmlich kognitiv orientierten Produktion religiösen Wissens als „Wissen über“ auf eine breitere anthropologische Grundlage gestellt werden. Damit ist die Frage verbunden, wie religiöses Lernen überhaupt vor sich geht.

Religiöses Lernen hat eine kognitive Dimension. Seit Schleiermachers Zuordnung von „Anschauung“ und „Gefühl“, denen gleichsam von selbst eine Form der Reflexion folgt, ist in deutschsprachigen protestantischen Theologien aber der Bildungsgedanke nie vollständig von dieser ganzheitlichen Perspektive abgelöst worden.⁷ Religiöses Lernen betrifft den ganzen Menschen – das bedeutet zunächst aber vor allem: dessen „geistige“ oder auch „seelische“ „Vermögen“ Denken, Wollen und Fühlen. Damit ist eine gedankliche Spur gebahnt worden, die Lernprozesse im Wesentlichen als „innere“ Vorgänge begreift, die sich dann in verschiedener Form „äußern“ – in kultischen Handlungen oder moralischer Praxis. Diese Perspektive beherrscht noch heute die deutschsprachige Systematische Theologie, wenn „Religion“ im Wesentlichen durch den Dual „Erleben und Deuten“⁸ oder aber auch die Trias „Erleben, Deuten und Symbolisieren“⁹ kategorial gefasst wird. Dabei ist dann auch klar, dass es Aspekte solcher Religion geben

6 Vgl. u.a. Peter Bubmann, Die Zeit der Gemeinde. Kirchliche Bildungsorte zwischen Kirche auf Dauer und Kirche bei Gelegenheit, in: Ders. u.a. (Hg.), Gemeindepädagogik, Berlin u.a. 2019, S. 95–117.

7 Vgl. Bernhard Dressler, Religionsunterricht. Bildungstheoretische Grundlegungen, Leipzig 2018, S. 68–94.

8 Vgl. Ulrich Barth, Symbole des Christentums. Berliner Dogmatikvorlesung, hg. von Friedemann Steck. Zweite, durchgesehene Auflage, Tübingen 2023, S. 30–76.

9 Vgl. Folkart Wittekind, Theologie religiöser Rede. Ein systematischer Grundriss, Tübingen 2018, 39–74; ähnlich Christian Danz Systematische Theologie, Tübingen 2016, S. 121–136.

muss, die weder beobachtbar, noch erlernbar sind. Das Erleben nämlich, oder das Gefühl oder Empfinden, ist etwas, was sich unverfügbar einstellen soll und muss, und dessen individuelle Qualität der Beobachterin dunkel bleiben muss. Immer wird, manchmal hinter vorgehaltener Hand, die Vorstellung mitgeführt, dass es eben jene ganz individuelle, unverfügbare, oder opake Dimension des Individuums ist, in der dann auch so etwas wie „Gott“ oder „Geist“ stattfinden oder auch sich „ereignen“¹⁰ soll – paradoxerweise gerade dort, wo es der Einzelnen um *Erfahrungen sozialer Natur* (Bezogensein auf andere[s]) gehen muss, wo man also mit der Religion nicht alleine bleiben könnte oder müsste.

Ganz ähnlich bleibt die Innen-Außen-Unterscheidung in ihrem spezifischen Gefälle in praktischen Theologien dort bestehen, wo informationelle Gehalte, erfahrungsbezogene Aspekte und praktische Dimension (Kopf, Herz und Hand), oder auch die Unterscheidung kognitiver, affektiver, sozial-kommunikativer, instrumenteller und psychomotorischer Hinsichten, die Didaktik wie auch die konkrete Strukturierung der jeweiligen Bildungsveranstaltung strukturieren: religiöses *Erleben* stellt sich ein in *Begegnungen* und *Interaktionen*, in denen Austausch von *Informationen*, *Deutungen* und *Symbolisierungen* stattfindet, und wird dann individuell, als *Erfahrung*, angeeignet. So gesehen verbleibt die Unterscheidung von Bildungsformaten mit und ohne Erfahrungsbezug in gewisser Hinsicht an der Oberfläche. Ein schlichtes Reden „über“ Religion scheint jedenfalls dann nicht möglich, wenn über eine Akkumulation von Fakten auch ein Verstehen von Religion¹¹ erfolgen soll, das dann auch praktisches Orientierungswissen (und damit letztlich doch individuelle *evaluative* Kriterien¹²) freisetzt. Aber auch explizit erfahrungsorientierte Bildungsansätze sind von dem beschriebenen Gefälle nicht ausgenommen – das, was, etwa im meditativen Erleben, empfunden oder gefühlt wird oder als Empfindung oder Gefühl widerfährt, wird einer Deutungspraxis zugeführt, die es zur Erfahrung werden lässt, die dann ihrerseits als Residual *religiösen Wissens* in neue Deutungen von Selbst und Welt eingebracht werden kann.¹³

10 So etwa Hartmut von Sass: *Gott als Ereignis des Seins. Versuch einer hermeneutischen Onto-Theologie*, Tübingen 2013. Eine solche vollzugsorientierte ‘Ephänomenologie’ Gottes reicht zurück in die Anfänge der Theologie Dorothee Sölles und hat sich in den institutionellen Großkirchen als ‘gläubiger Atheismus’ im theologischen Mainstream etablieren können.

11 Vgl. nur Bernhard Dressler, *Die Kirche, eine Bildungsinstitution? Zum Verhältnis von allgemeiner Bildung, religiöser Bildung und religionsprofessioneller Ausbildung*, in: Ders., *Religion Verstehen. Beiträge zur Religionshermeneutik und zu religiöser Bildung*, Stuttgart, 2020, S. 95–107.

12 Die Diskussion um evaluative Kriterien und die Möglichkeit einer „Religionsethik“ (Dagmar Fenner, *Religionsethik. Ein Grundriss*, Stuttgart 2016) konnte sich im deutschsprachigen akademischen Raum kaum entfalten. Ungeachtet des Unbehagens gegenüber evaluativen Kriterien im Bereich religionstheologischer Erkundungsgänge bleibt doch das Faktum bestehen, dass Individuen kaum urteilsfrei auf religiöse Äußerungsformen reagieren.

13 Vgl. Thomas Schlag, *Religionspädagogik als Lebenswissenschaft. Bildungstheoretische Vermessungen in weisheitlich-lebensdienlicher Perspektive*, in: *ZThK* 116 (2019), S. 228–250, 229, der diesen Aspekt religiöser Praxis nolens volens zugleich für die Theologie, nament-

Religiöse Bildung erscheint so als Prozess der Selbstwerdung, der eine ganz bestimmte Dimension des Menschseins miteinbezieht, die wahlweise als „Sinn“, „Spiritualität“, oder, ganz klassisch, als „Frömmigkeit“ bezeichnet werden kann, und die dann, im Leben eines Menschen, letztlich alle Akte der Deutung von Selbst und Welt so begleitet, dass sie Orientierungswissen zur Verfügung stellt, das Entscheidungen in komplexen Situationen erleichtert. Die ästhetische und die ethische Dimension der Religion gehören auch im Skopus der Bildungsthematik zusammen. Die Behauptung hingegen, dass „Bildung immer schon eine religiöse Dimension enthalte“¹⁴, mag aus theologischer Perspektive einleuchten, lässt sich aber wohl kaum allgemein plausibilisieren.

Kirchen oder kirchenbezogene Orte und Institutionen können als Katalysatoren von Bildungsprozessen angesprochen werden, in denen Menschen nicht vor allem den „Ausgang aus der selbstverschuldeten Unmündigkeit“ in Sachen Religion erlernen, indem sie Wissen über Religion(en) aggregieren, sondern in denen zugleich Vorgänge der Identitätsbildung ablaufen, die Autonomie bzw. Freiheit generieren und damit im Gegensatz zu Vorgängen der Entfremdung (Nipkow) zu sehen wären, die unfrei machen, oder ganz grundsätzlich als manipulativ zu betrachten wären.

Was ändert sich, wenn von Kirchen nicht als Katalysatoren von Bildung, sondern als *Bildungsgemeinschaften* gesprochen wird?

III. Kirche als Bildungsgemeinschaft

Zwei zentrale Hinsichten sind zu nennen, aber auch zu unterscheiden. Zum ersten: Sobald von Kirchen als „Gemeinschaften“ gesprochen wird, liegt der Fokus nicht mehr auf der Institution, sondern auf einem Kollektiv von Menschen. Damit ist keine Wertung ausgesprochen, sondern ein Perspektivwechsel vorgeschlagen. Gemeinschaften bzw. Gemeinden sind die Kollektivsubjekte ‚des‘ Christentums und damit auch die Subjekte religiöser Bildungsprozesse. Religiöse bzw. kirchliche Bildungsprozesse haben ihren Ausgangspunkt in kollektiven Praxisformen – darin ähneln kirchliche Gemeinden sozialen Bewegungen.¹⁵ Sie unterscheiden sich davon aber zugleich durch fester ausgeprägte institutionelle Strukturen. Kaum aber werden kollektive Bildungsprozesse in kirchlichen Gemeinschaften akademisch untersucht. Gemeinschaftliches Lernen unterscheidet sich insofern

lich die Religionspädagogik in Anspruch nimmt: „Religionspädagogische Reflexion ist in ihrem bildungstheoretischen Kern deskriptive und normative Deutungspraxis des wahrgenommenen, erhofften und verantwortlich mitgestalteten guten Lebens.“

14 Bernhard Dressler, Religionsunterricht, S. 75.

15 Ingrid Miethe / Silke Roth, Bildung und soziale Bewegungen – eine konzeptionelle Einführung, in: *Forschungsjournal Soziale Bewegungen* 29 (2016), S. 20–29; Anna Deutschmann, Institutionalisierung und Transformation: Bildungs- und Lernprozesse in und von (Protest-) Bewegungen, in: *ZEP: Zeitschrift für internationale Bildungsforschung und Entwicklungspädagogik* 44 (2021), S. 4–9.

vom „Lernen in dialogisch angelegten Beziehungen“¹⁶ als es ungleich diffuser vor sich geht. Zwar sind auch kollektive Beziehungsnetze nominell dialogisch. Hier finden Begegnungen auf Augenhöhe zwischen Einzelnen statt. De facto aber handelt es sich bei gemeinschaftlichen Bildungsprozessen um teils chaotische, kaum modellierbare Prozesse, die dennoch in kollektiven Bewusstseins- und Willensbildungen resultieren, gerade weil es ein verbindendes Element gibt: die Selbstidentifikation aller Mitglieder als ‚christlich‘ bzw. ‚zu dieser Gemeinde gehörig‘. Nur unter dieser Voraussetzung kann überhaupt von kollektiven Lern- bzw. Bildungsprozessen gesprochen werden.

Religiöses Lernen aus christlicher Perspektive kann kaum anders denn in solchen Prozessen verlaufen. Denn zur christlichen Bildung gehört christliches Leben unabdingbar hinzu. Lernen ‚über‘ das Christentum kann zwar als religiöser Bildungsprozess aus der Perspektive akademischer Theologie angesprochen werden, ist aber nicht deckungsgleich mit Lernprozessen in christlichen Gemeinschaften.¹⁷ Zwar wird es auch in Zukunft das kognitiv orientierte „Lernen über das Christentum“ geben (müssen), wenn anders Kirchen als Bildungsgemeinschaften auch nach außen wirken können wollen. Dieses aber ist bereits auf einer anderen Ebene angesiedelt als Diskussionen ‚über‘ Themen des Glaubens innerhalb kirchlicher Bildungsgemeinschaften. Innerhalb kirchlicher Gemeinschaften sind Erkenntnisprozesse kollektiver Natur. „Gotteserkenntnis“ oder Lernen über und von Gott erfolgt als gemeinschaftlicher Prozess, in den Verkündigung, Diskussion und Erfahrungsaustausch einbezogen sind. Letzterer Punkt ist wichtig, denn nur hier kommt die ansonsten häufig opake individuelle Dimension der Religion bzw. des Glaubens zur Darstellung und kann fruchtbar für kollektive Erkenntnisprozesse werden. Wo individuelle Erfahrung (gedeutetes Erleben) nicht in religiöse Lernprozesse einbezogen wird, kann von Diversität bzw. Pluralität nur im abstrakten Sinn gesprochen werden. Einheit in Vielfalt ist nur dort mehr als ein lose verbundenes Konglomerat von Meinungen, wo diese intime biographische Dimension hinzutritt. Daher sind formelle wie informelle kirchliche „Gruppen“ privilegierte Orte religiösen Lernens.

Kirchen als Bildungsgemeinschaften sind kollektive Subjekte christlich-religiöser Bildung, in denen das christliche Leben unabdingbar zu nämlichen Prozessen hinzugehört. Christliches Leben bzw. christliche Praxis wird traditionell nach seiner ästhetischen wie ethischen Dimension, nach Kultus und Moral, unterschieden. Bei dieser Unterscheidung werden aber größere Teile der kirchlichen „Gemeinschaftsarbeit“ ausgespart – der Arbeit also, die Freiwillige und diakonische Angestellte „nach innen“ wie „außen“ leisten. Christliches Leben stellt sich in kirchlichen „Gruppen“ notwendig plural dar. So, wie nur die ‚gemeinschaftliche Gotteserkenntnis‘ die religiös-theologische Pluralität innerhalb eines

16 Vgl. aber Wilhelm Schwendemann, Jesus, der Lehrer? Eine pädagogische Sicht auf gemeinschaftliches Lernen im Neuen Testament, in: ZfBeg 3 (2017), S. 170–181.

17 Die Unterscheidung verschiedener Ebenen des teaching – „about“, „in“, etc. oder auch des Lernens („about“ und „from“) scheint mir hier, wie bereits oben, nur forciert zur Anwendung kommen zu können.

Kollektivs durch den Bezug auf individuelle Erfahrungen gewährleisten kann, so kann auch nur die individuell gelebte religiöse Praxis eine zusammengehörige Pluralität von christlichen Praxisformen zur Anschauung bringen. Leben, bzw. Mitleben in christlichen Gemeinschaften ist, völlig abgesehen von kommunitären Lebensformen, ein notwendiger Aspekt christlich-religiösen Lernens. Ethik und Ästhetik, bzw. normativ orientierte Lebenspraxis und Liturgie erhalten nur vor diesem Hintergrund ihren „Sitz im Leben“.

Kirche als Bildungsgemeinschaft erscheint in beiden Hinsichten – als Ort kollektiver Erkenntnis wie kollektiver Praxis – als privilegierter Träger solcher Lernprozesse, die der faktischen wie notwendigen Pluralität „gelebter Religion“ nicht nur Rechnung tragen, sondern diese allererst als erfahrungsgesättigtes Bildungsziel erscheinen lassen.

IV. Lebensdeutung lernen zwischen normativen Glaubenssprachen, biographischer Erzählung und individuellem Selbstaussdruck

Im letzten Abschnitt ist deutlich geworden, dass Bildung im Blick auf kirchliche Gemeinschaften in einem weiteren Sinn als ‚diskursive Praxis‘ angesprochen werden müsste. Damit ist in diesem Zusammenhang nicht in erster Linie die kritisch-dekonstruktive Perspektive angesprochen, die es erlaubte, kollektive Bildungsprozesse auf unkritisch angeeignete Aspekte personaler Identität hin zu befragen, sondern analytisch der Rahmen bezeichnet, innerhalb dessen die Individualität personaler (religiöser) Biographien dergestalt fruchtbar werden kann, dass eine biographisch ‚gesättigte‘ Pluralität auch tatsächlich als Bildungsziel formuliert werden kann.

Dieser Aspekt ist fundamental, wenn heute auch normativ von Kirchen als Bildungsgemeinschaften gesprochen werden können soll. Denn es sollte deutlich geworden sein, dass in beiden vorher genannten Hinsichten – im Blick auf Erkenntnis wie Praxis in ihren beiden Unterformen – ein Zielkonflikt besteht zwischen Zugehörigkeit und Identität auf der einen und individueller Aneignung auf der anderen Seite. Erfahrung, als gedeutetes individuelles Erleben, wird in vornehmlich sprachlichen Praktiken konstituiert, die an religiöse Milieus gebunden sind. Ob jemand „sein Leben Jesus gibt“ oder „ihre Spiritualität entdeckt“ hat viel damit zu tun, in welchem Kontext solche Deutungsvorgänge vollzogen werden. Individuelle Selbstdeutungen sind auf Anschlusskommunikation in Anerkennungszusammenhängen angewiesen – wo diese unterbleibt, mögen in Fällen religiöser Genies stabile privatsprachliche Identitätskonstruktionen entstehen; die Regel ist dies aber sicher nicht. Gerade ‚prozessuale‘ Anthropologien sind, wo sie im Hintergrund von religiösen Bildungstheorien stehen, hochgradig sprachlich normiert. Wo „Menschsein“ oder „Christinsein“ erlernt werden soll, werden Lernschritte notwendig durch spezifische, sprachlich normierte Deutungsvorgänge bezeichnet. Gerade dann aber scheint es unerlässlich, in zu fördernde Lernprozesse solche methodischen Sollbruchstellen einzuzeichnen, die der Entwicklung individuellen bzw. individuell gefärbten Sprechens Raum geben.

Solche Sollbruchstellen können in unterschiedlichen kirchlichen Handlungsfeldern Beheimatung finden. Elemente der Stille in liturgischen Gebeten, aber auch in Gruppen und Unterrichtssituationen, bieten Raum für stille Wortfindung. Momente aufmerksamen, kommentar- und wertfreien Zuhörens öffnen Zeiten der Deutungsfindung in (biographischer) Selbsterzählung. Offene Gebete können in hochgradig normiertes formelhaftes Sprechen abgleiten; sie können aber auch, mit entsprechender Ermutigung, Räume für poetischen Selbstaussdruck im Angesicht Gottes öffnen. Stille, Zuhören und Theopoesie sind Techniken der Sprachbefähigung im Kontext religiöser Rede. Sie bilden aber auch Grundlagen für die Entstehung von Laintheologien, die, wo sie in Gruppensituationen ermutigt werden, wichtige Elemente kollektiver Bildungsprozesse im kirchlichen Raum darstellen.

V. Kirchen als befähigende Bildungsgemeinschaften – autoritativ, partizipativ und interaktiv

Wenn vom Protestantismus als Bildungsreligion auch heute gesprochen werden soll, dürfen Aspekte der Intellektualisierung der Religion zwar weiterhin gepflegt werden – es müssen aber neue Formen dafür gefunden werden. Kirchen als Bildungsgemeinschaften müssen sich als Orte der Befähigung verstehen, deren Handlungsfelder durch didaktische Momente in unterschiedlicher Weise geprägt sind.

Im Bereich der Verkündigung und Liturgie müssen erklärende Elemente die Tradierungsprozesse religiösen Wissens sicherstellen. Die Erklärung liturgischer Elemente, in welcher Form auch immer diese konkret durchgeführt werden, hat zwangsläufig autoritativen Charakter. Ebenso die Verkündigung im engeren Sinn, die eine theologische Deutung ergebnisoffen zuallererst für die Diskussion und den Austausch erschließen muss. Autoritativ befähigende Verkündigung ermöglicht zuallererst Laintheologie.

Religiöse Bildung im engeren Sinn muss am Lernort Kirche für alle Altersstufen erfahrungsbezogen und befähigend sein – befähigend dazu, solche Formen religiöser Selbst- und Weltdeutung zu entwickeln, die zwar im Kontext religiösen Redens noch verständlich sind, die aber gleichzeitig inhaltlich Raum für den individuellen ‚Sitz im Leben‘ öffnen und die mit der Möglichkeit theopoetischen Selbstaussdrucks (im Gegensatz zu religiösen Privatsprachen) rechnen. Dabei bildet die religiöse Bildungsarbeit im engeren Sinn die Brücke zum Handlungsfeld der Diakonie. Diakonie als kirchliche Gemeinschaftsarbeit muss Orte für solche Begegnungen schaffen, in denen erfahrungsbezogener Austausch und gemeinschaftliche Tätigkeit sich miteinander verbinden. Sie darf laintheologisches Wissen genauso fördern wie die biographische Erzählung, soll aber auch soziale Kompetenzen fördern und stärken, die das ‚christliche Leben‘ anschaulich werden lassen. Solche Gemeinschaftsarbeit ist zwangsläufig partizipativ und bildet die Grundlage des caritativen Handelns nach innen wie außen. Hier wie dort darf und soll in durchaus individueller, angeeigneter Ausprägung sicht- und hörbar, besonders

aber verständlich werden, aus welcher Motivation solche helfende ‚Liebestätigkeit‘ erfolgt.

Damit sind zentrale bildungstheoretische und religionsdidaktische Hinsichten angesprochen, in denen die Gemeindeentwicklung und -leitung im engeren Sinne ihre Aufgaben als befähigende Bildungsaufgaben wird verstehen müssen. Nur unter dieser Voraussetzung kann – selbst bei ‚flachen‘ Hierarchien – auch von partizipativen Elementen in Entwicklung und Leitung, sowohl im Kreis der Angestellten als auch besonders im Zusammenwirken mit Freiwilligen, gesprochen werden. Was Religion ‚ist‘ und wie sie verstanden werden kann, wird sich in Zukunft sehr viel stärker in Kontexten gelebter Religion zeigen¹⁸ müssen. Die Verständlichkeit des (protestantischen) Christentums, wie seine gesellschaftlich-öffentliche Plausibilität, erfordern eine Schärfung seines religiösen Profils, besonders aber auch seine bildungspraktische und religionsdidaktische Aufarbeitung. Beides wird in erster Linie Aufgabe der Kirchen als Institutionen, vor allem aber als Bildungsgemeinschaften sein.

Literaturverzeichnis

- Barth, Ulrich, *Symbole des Christentums*. Berliner Dogmatikvorlesung, hg. von Friedemann Steck. Zweite, durchgesehene Auflage, Tübingen 2023.
- Bubmann, Peter, *Die Zeit der Gemeinde. Kirchliche Bildungsorte zwischen Kirche auf Dauer und Kirche bei Gelegenheit*, in: Ders. u.a. (Hg.), *Gemeindepädagogik*, Berlin u.a. 2019, S. 95–117.
- Danz, Christian, *Systematische Theologie*, Tübingen 2016.
- Deutschmann, Anna, *Institutionalisierung und Transformation: Bildungs- und Lernprozesse in und von (Protest-) Bewegungen*, in: ZEP: Zeitschrift für internationale Bildungsforschung und Entwicklungspädagogik 44 (2021), S. 4–9.
- Dressler, Bernhard / Meyer-Blanck, Michael, *Religion zeigen. Religionspädagogik und Semiotik*, Münster 1998.
- Dressler, Bernhard, *Religionsunterricht. Bildungstheoretische Grundlegungen*, Leipzig 2018.
- Dressler, Bernhard, *Die Kirche, eine Bildungsinstitution? Zum Verhältnis von allgemeiner Bildung, religiöser Bildung und religionsprofessioneller Ausbildung*, in: Ders., *Religion Verstehen. Beiträge zur Religionshermeneutik und zu religiöser Bildung*, Stuttgart 2020, S. 95–107.
- Fenner, Dagmar, *Religionsethik. Ein Grundriss*, Stuttgart 2016.
- Korsch, Dietrich, *Bildung und Glaube. Ist das Christentum eine Bildungsreligion?* In: NZ-StH 36 (1994), S. 190–214.
- Miethe, Ingrid / Roth, Silke, *Bildung und soziale Bewegungen—eine konzeptionelle Einführung*, in: *Forschungsjournal Soziale Bewegungen* 29 (2016), S. 20–29.

¹⁸ Vgl. Bernhard Dressler; Michael Meyer-Blanck, *Religion zeigen. Religionspädagogik und Semiotik*, Münster 1998.

- Schlag, Thomas, Religiöse Bildung im Raum der Öffentlichkeit – eine bildungstheoretische Skizze in theologischer Perspektive, in: ZPT 4 (2015), S. 318–328.
- Schlag, Thomas, Religionspädagogik als Lebenswissenschaft. Bildungstheoretische Vermessungen in weisheitlich-lebensdienlicher Perspektive, in: ZThK 116 (2019), S. 228–250.
- Schweitzer, Friedrich, Bildung und Gottesebenbildlichkeit – gibt es eine christliche Bildungstheorie? in: Das Baugerüst 3 (1999), S. 34–38.
- Schwendemann, Wilhelm, Jesus, der Lehrer? Eine pädagogische Sicht auf gemeinschaftliches Lernen im Neuen Testament, in: ZfBeg 3 (2017), S. 170–181.
- Schwendemann, Wilhelm / Trillhaas, Silke / Breidt, York / Stöbener, Andre Paul / Hassan, Sadik / Marose, Jürgen, Was geht mich Menschenwürde an? Ethik für das Leben unterrichten, Stuttgart 2023.
- Schwendemann, Wilhelm, Religiöser Fundamentalismus – eine Bedrohung für interreligiöse Kommunikation und Begegnung, in: ZfBeg 1 (2023), S. 42–49.
- von Sass, Hartmut: Gott als Ereignis des Seins. Versuch einer hermeneutischen Ontologie, Tübingen 2013.
- Wittekind, Folkart, Theologie religiöser Rede. Ein systematischer Grundriss, Tübingen 2018.

Dirk Oesselmann

Globales Lernen – Auseinandersetzung mit grundlegenden Zugängen zur Welt

Abstracts

Globales Lernen heißt, (Mit-)Verantwortung für die Zukunft von „Welt“ zu übernehmen. Der Artikel bleibt bei einer solchen Zielsetzung nicht nur bei Verteilungsgerechtigkeit, Klimaschutz und bewusstem Konsum, sondern vollzieht gedankliche Tiefenbohrungen. Diese bewegen sich auf Ebenen zu, bei denen Haltungen, Formen und Visionen von Miteinander in den Blick genommen werden. Lernen heißt dabei, sich grundlegend mit sich selber, mit dem Zusammenleben mit Anderen, mit der Welt als Ganzes, mit der Beziehung Mensch-Natur sowie mit Zukunft und Überforderung auseinanderzusetzen. Nicht Eindeutigkeit von Antworten, sondern Kommunikation und Verständigung machen diesen Entwurf von globalem Lernen aus.

Global learning/ education means taking (joint) responsibility for the future of the 'world'. With such an aim, the article does not only focus on distributive justice, climate protection and conscious consumption, but also goes deeper. It moves to levels where attitudes, forms and visions of togetherness are taken into account. Learning means fundamentally examining oneself, living together with others, the world as a whole, the relationship between man and nature, the future and excessive demands. This concept of global learning is not characterised by clear answers, but by communication and understanding.

I. Einleitung

In der Dekade der 1990er Jahre, kurz vor dem Beginn des neuen Millenniums, wurde im Rahmen der UNESCO¹, der Organisation der Vereinten Nationen für Bildung, Wissenschaft und Kultur, angesichts weltweiter Herausforderungen Bildung grundlegend überdacht. Der damalige Generalsekretär Frederico Mayor beauftragte 1991 eine international besetzte Gruppe um den französischen Erziehungswissenschaftler Jacques Delors², ein Bildungskonzept für das 21. Jahrhundert zu entwerfen. Der Bericht wurde im Jahr 1996 unter dem Titel „Learning: The

1 United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization.

2 International Commission on Education for the 21st Century.

Treasure within³ veröffentlicht. Bereits in der Einleitung wird deutlich, dass der Ansatz, der vorrangig eine Wissensvermittlung in den Mittelpunkt stellt, geweiht werden muss. So heißt es bereits auf der zweiten Seite: „It is the view of the Commission that, while education is an ongoing process of improving knowledge and skills, it is also – perhaps primarily – an exceptional means of bringing about personal development and building relationships among individuals, groups and nations.“

Die Kompetenzen zur Gestaltung von Welt (Wissen und Methoden) werden in eine Rahmung von Verantwortung für die persönliche Entwicklung des Menschen sowie für das Zusammenleben gesetzt. Ein wichtiger Ausgangspunkt dafür, dass Bildung ethisch im konkreten Kontext von Lebenserhaltung verortet werden muss.

Globales Lernen hat vielfältige Referenzen. Eine ist sicherlich in dieser Perspektive der UNESCO-Kommission verortet. Fakt ist, dass der Begriff bereits in den 1980er Jahren geprägt wurde, beispielsweise durch die „Global Citizenship Education“⁴. Gesellschaftlicher Hintergrund sind vor allem neue Kommunikations- und Transporttechnologien, die eine Dynamik der Weltentwicklung schaffen, die unter dem Begriff „Globalisierung“ gefasst wird. Globales Lernen bringt dabei zum Ausdruck, dass globale – weltumfassende – Fragestellungen zentral werden und grundlegend auch den Bildungsbereich betreffen.⁵

Andere Wurzeln, die ebenso Fragestellungen der zu gestaltenden Weltgesellschaft zugrunde liegen, sind in Ansätzen wie dem interkulturellen, interreligiösen oder ökumenischen Lernen sowie auch in der Bildung für nachhaltige Entwicklung zu finden. Während es ersteren vor allem um das Lernen angesichts kultureller und religiöser Vielfalt geht, orientieren sich letztere eher an ganzheitlichen Perspektiven von Ökumene⁶ oder Nachhaltigkeit. Globales Lernen kann dabei als Überbegriff für all diese Lernansätze angesehen werden, nicht als Vereinnahmung, sondern als Erkenntnis, dass alle in derselben Besorgnis einer verantwortenden Weltgestaltung münden.

Der vorliegende Artikel will die Vieldimensionalität des Globalen Lernens in den Blick nehmen und dabei vor allem die Ebenen beleuchten, die über die Wissens Ebene hinausgehen, nämlich die persönliche mentale Disposition sowie den damit zusammenhängenden Beziehungsaufbau – ich fasse diese als „Zugang“ zur Welt. Es geht dabei darum, wie Menschen „Um-Welt“ wahrnehmen und interpretieren, sowie um Bedeutungszuweisungen und Orientierungen. Diese werden

3 Learning: the treasure within; report to UNESCO of the International Commission on Education for the Twenty-first Century – UNESCO Digital Library.

4 Global Citizenship Education – Deutsche UNESCO-Kommission.

5 Siehe dazu: Alfred Tremel: Globales Lernen oder: Die Überforderung der Pädagogik durch die Weltgesellschaft. In: ZEP 1998, 21. Jg., Heft, S. 8–12.

6 Ökumene hier verstanden als „Haushalt der bewohnten Erde“ – also als Aufforderung zur weltweiten Verantwortung, bei der die christlichen Kirchen zusammenstehen müssen. Siehe dazu: Dirk Oesselmann, Gerd Rüpell, Peter Schreiner: Impulse zur konzeptionellen Weiterentwicklung ökumenischen Lernens. Comenius Institut Münster 2008.

kognitiv-verstehend verarbeitet, aber auch emotional durch und als Sinnhaftigkeit, Zufriedenheit und Wünschenswertes empfunden.

II. Zurück zum UNESCO-Bericht

Es bietet sich an, nochmals einen tieferen Blick in den oben angesprochenen UNESCO-Bericht zu wagen. Es ist ein grundlegendes Dokument einer einzigartigen Initiative, bei der sich 15 Erziehungswissenschaftler aus verschiedenen Ländern und Kontinenten über 3 Jahre (1993-1996) zusammengesetzt haben und ein Bildungskonzept für das anbrechende Jahrtausend ausgearbeitet haben. Es ging ihnen dabei nicht um die wirtschaftlichen und politischen Chancen eines Landes, sondern um die Zukunftsfähigkeit der Welt, insbesondere des friedlichen Zusammenlebens, das allen Menschen ein Leben ermöglicht, welches ihren Fähigkeiten und Bedürfnissen entspricht.

Für das erarbeitete Verständnis von Bildung sind vier Säulen zentral, die bereits in der Einleitung ein- und in Kapitel 4 ausgeführt werden:⁷

- Learning to know stellt fest, dass in einer sich schnell wandelnden Welt das lebenslange, andauernde Lernen von großer Bedeutung ist. Nichts ist festgeschrieben, alles verändert sich. Darauf müssen die Menschen imstande sein, nicht nur eine Antwort zu geben bzw. sich anzupassen, sondern auch kritisch das Neue zu überdenken.
- Learning to do fordert nicht nur ausgewiesene Kompetenzen für bestimmte Bereiche, sondern eine Handlungsfähigkeit, die auch mit unvorhersehbaren Situationen so umgehen kann, dass Menschen diese positiv gestalten.
- Learning to be fokussiert die Entwicklung der Persönlichkeit jedes*r Einzelnen. Dem zugrunde liegt die Überzeugung, dass jeder Mensch besondere Fähigkeiten besitzt, die von den Autor*innen als „Schätze“ bezeichnet werden. Dieser Fokus verweist nicht nur auf das individuelle Selbstwertgefühl, sondern unterstreicht auch die Bedeutung vielfältiger Fähigkeiten für die Gemeinschaft.
- Learning to live together ist nicht eine weitere oder letzte Säule des Bildungsverständnisses, sondern umrahmt die drei anderen. Sie bringt das übergeordnete Ziel sowie den „Geist“ (spirit) von Bildung zum Ausdruck:

„Learning to live together, by developing an understanding of others and their history, traditions and spiritual values and, on this basis, creating a new spirit which, guided by recognition of our growing interdependence and a common analysis of the risks and challenges of the future, would induce people to implement common projects or to manage the inevitable conflicts in an intelligent and peaceful way. Utopia, some might think, but it is a necessary Utopia, indeed a vital one...“⁸

⁷ A.a.O., S. 22–23.

⁸ A.a.O., S. 23.

Gerade dieses Zitat zeigt, dass es bei einer so verstandenen Bildung um verantwortungsvolle Gestaltung von Lebensmöglichkeiten für alle Menschen geht, der die Entwicklung der individuellen Persönlichkeit in den Rahmen eines gemeinsamen friedlichen Umgangs miteinander stellt. Wissen und Handlungsfähigkeiten sind dabei Grundanforderungen, um dies in einer komplexen, sich schnell wandelnden Welt umsetzen zu können. Eine Utopie? Ja, eine notwendige und lebenswichtige!

Für die Konzeption Globalen Lernens sind diese Überlegungen von Bedeutung. Sie zeigen zum einen, dass Bildung kontextuell ausgerichtet sein muss, bei der die verantwortende Handlungsfähigkeit die Grundorientierung ist. Zum anderen werden unterschiedliche Ebenen beschrieben: neben der Wissens- und Handlungsebene auch die eigene Persönlichkeit und der Geist von Gemeinschaft. Vor allem letztere sollen im Folgenden weiter ausgeführt und vertieft werden. Warum? Weil sie oft unbeachtet bleiben – und doch von zentraler Bedeutung sind.

Es soll im Folgenden gezeigt werden, dass es sich bei einer Lebensausrichtung, die die globale Perspektive verantwortlich in den Blick nimmt, um innere Einstellungen, Sinnhorizonte, Wahrnehmungen und Orientierungen handelt – letztlich um grundlegende Fragen wie: Was wünsche ich mir in meinem Leben? Was gibt mir einen Sinn? Was will ich in meinem Leben erreichen? Wann fühle ich mich erfüllt? Aber auch weitergehend: Was heißt es, Verantwortung für andere zu übernehmen? Was verlangt das von mir? Und insgesamt: Was bedeutet Leben?

III. Ein religiös-weltanschaulicher Zugang zu Globalem Lernen

Viele dieser Fragen weisen über die kontextuell-situative Alltagsbewältigung hinaus auf Grundlegendes im Leben. Eine Auseinandersetzung mit solchen Fragen findet auf einer Ebene statt, die an dieser Stelle mit „religiös-weltanschaulich“ bezeichnet wird, ohne dabei schon bestimmte Formen von Glaubenslehre oder Riten vorauszusetzen.

Als religiös werden Erleben und die daraus entstehenden Suchprozesse mit ihren Fragen und Deutungsversuchen verstanden, wenn ihnen eine perspektivische Weite und Tiefe innewohnt. Fühlen, Anliegen, Horizont und Gegenstand, die damit in Verbindung stehen, sind durch ihren Bezug zum Grund der Existenz als religiös qualifiziert. Der Theologe Henning Luther sagt dazu: „Nicht-religiöse Fragen beziehen sich auf etwas in der Welt. ... Religiöse Fragen beziehen sich nicht auf etwas in der Welt, sondern auf die Welt selbst. ... Sie artikulieren Differenz zur Welt, um einen (neuen) Bezug zur Welt zu gewinnen.“⁹

Religion sowie Weltanschauung werden damit als Überbegriffe bzw. Foren für Formen der Auseinandersetzung mit dem gesetzt, was Menschen Sinn und Orientierung verleiht, und wie daraus Interpretationen, Prioritäten und Handlungen entstehen. Es ist eine Suche nach einer grundlegenden Landkarte des Lebens –

9 Henning Luther, *Religion und Alltag*, Stuttgart 1992, S. 24ff.

was zu einer relevanten Perspektive für globales Lernen werden kann, ohne dabei die Zielgruppen für eine bestimmte Überzeugung zu vereinnahmen. Es geht also bei der näheren Betrachtung dieser Ebene einerseits um die Begründung ethischer Prinzipien und deren Umsetzung in oftmals komplexen, nicht eindeutigen Zusammenhängen, andererseits aber auch um eine stark emotional geprägte Dimension, was den Menschen sinnhaft erfüllt, motiviert und vorantreibt.

Was genau die Auseinandersetzung auf dieser Ebene bedeutet, soll im Folgenden unter zentralen Herausforderungen des Globalen Lernens behandelt werden.

IV. Globales Lernen: eine Überforderung?!

Wie kann „Globales“ erlernt werden, wenn es doch bereits im Lokalen sehr komplex werden kann? Die Aufforderung, das „Ganze“ der Welt oder des Ökosystems in Betracht zu ziehen, kann nur überfordern. Es ist weder kognitiv leistbar, alle betreffenden Zusammenhänge zu kennen und die damit verbundenen Interessen auszugleichen, noch emotional möglich, die vielfältigen Perspektiven, Ansprüche und Wünsche in ein Gesamtbild zu bringen.

Angesichts dieser Unmöglichkeit wird damit nicht die Lernperspektive ad absurdum geführt? Was soll dann letztendlich gelernt werden, wenn es keine klaren Wissensbestände und Einsichten gibt bzw. diese nicht in einem Gesamtbild zur Verfügung stehen?

Eine Spur bietet die Perspektive aus dem All: „Bereits vor meinem Flug wusste ich, dass unser Planet klein und verwundbar ist. Doch erst als ich ihn in seiner unsagbaren Schönheit und Zartheit aus dem Weltraum sah, wurde mir klar, dass der Menschheit wichtigste Aufgabe ist, ihn für zukünftige Generationen zu hüten und zu bewahren. (Sigmund Jähn, Astronaut)¹⁰

Astronauten, die eine Perspektive aus dem All auf den Planeten Erde haben, sind überwältigt von der Schönheit und der Zerbrechlichkeit. Vielfältige Details zerfließen in ein Bild von Zusammengehörigkeit allen Lebens. „Dies zu sehen, muss einen Menschen verändern, es muss einen Menschen dazu bringen, die Schöpfung Gottes und die Liebe Gottes zu schätzen“, sagte dazu der US-Amerikaner James Irwin 1971.

Nur wenige Menschen haben eine solche Außensicht auf die Erde. Die Erdenbewohner stehen mitten in einem für sie unübersehbaren Zusammenhang. Ihre Perspektiven sind eingebunden in einen spezifischen Kontext und erlauben nur einen begrenzten Zugang zur Welt über die eigenen Sinneswahrnehmungen, und zwar aus dem Blickwinkel einer individuellen biographischen Entwicklung, von einem kulturell, gesellschaftlich und geschichtlich geprägten Standpunkt aus.

Trotz dieser Unmöglichkeit, alles im Blick zu haben, gibt es die „Eine Welt“-Perspektive. Sie hat nicht den Anspruch, die vielfältigen Wissensbestände rein rational zu durchdringen, sondern als Gesamtzusammenhang in seiner „unsagbaren

¹⁰ <http://home.arcor.de/w.zucker/sprueche/weltraum/mir.htm>

Schönheit und Zartheit“ zu empfinden. Aus einer solchen Perspektive erschließt sich Sinn – die Einbindung des Einzelnen und Vereinzelteten in seine Lebensgrundlage. Die „Eine Welt“ von ihrem Lebensgrund her zu verstehen, heißt, ihre Komplexität, Widersprüchlichkeit und Vielfalt bewusst wahrzunehmen und diese in ihren verbindend-verbindlichen Zusammenhang einzuordnen.¹¹

Ein solches spirituell-religiöses Herangehen an die Welt ist eine Möglichkeit, die überfordernde Komplexität der Lebenszusammenhänge in ihrem Kern zu erahnen und zu begreifen, sich gleichzeitig dem Ganzen verbunden zu fühlen und die eigene bewahrende und gestaltende Teilhabe zu übernehmen.

V. Globales Lernen: Perspektive auf das Wesentliche

Es wird deutlich, dass Lernen eine Auseinandersetzung darüber ist, wie wir unser Leben und die Eingebundenheit in das Lebenssystem verstehen. Daraus resultieren grundlegende Interpretationen, die unser Denken und Handeln letztendlich lenken, und mehr noch, unser Lebensgefühl, was für uns stimmig und sinnvoll ist, wann wir uns wohlfühlen und was wir uns wünschen.

Bernd Ulrich und sein Sohn Fritz Engel schreiben in Bezug auf die dringlichen Fragen angesichts der Klimakrise in der ZEIT: „Ja, es handelt sich bei der ökologischen Wende um eine der größten Transformationen in der Geschichte der Menschheit. Auf der anderen Seite war diese Menschheit aber auch noch nie so wissend, so mächtig, so vernetzt wie heute. Die Voraussetzungen sind da, das Problem ist weder wissenschaftlicher noch technischer Natur, sondern rein mental.“¹²

Die Autoren schildern die innere Kränkung des Menschen, der durch die ökologische Krise in seinem Verständnis von Freiheit als Tun und Lassen, was ihm gefällt, in seinem Selbstbild verletzt wird.

Jean-Pierre Wils macht dies an den Schlüsselworten Verzicht und Freiheit deutlich. Im Verständnis einer Konsumgesellschaft ist der Verzicht ein Unwort, eine nicht zu duldenende Einschränkung der Freiheit.¹³ Verzicht hinterfragt eine tiefe innere Ausrichtung und belegt jeglichen scheinbaren Genuss mit Scham. So kommt es einerseits zur Verdammung von mahnenden Worten, Verantwortung zu übernehmen, andererseits zu vielfältigen Formen von Ausreden und Leugnungen. Er spricht von einem notwendigen „Abschied von Überflüssigem“, um „die Attraktivität des Weniger entdecken (zu) lernen.“¹⁴

11 Den Gedanken der letzten drei Absätze habe ich leicht abgewandelt aus meinem Artikel *Spuren der „Einen-Welt“* in dem EKD-Themenheft 2016 *„Reformation und die eine Welt“* entnommen.

12 Ulrich, Bernd / Engel, Fritz, *Der verletzte Mensch*. ZEIT ONLINE. <https://epaper.zeit.de/article/c8dc17f6817a9c781ccf7ab10ccf86696ba1b4051dc452d7be5be311088ce69>. [01.03.2025].

13 Dazu auch Jean-Pierre Wils: *Verzicht und Freiheit. Überlebensräume der Zukunft*, Stuttgart 2024.

14 Wils, a.a.O., S. 17.

Hartmut Rosa verweist daneben auf eine Beschleunigungsspirale, der Menschen in der modernen Gesellschaft ausgesetzt sind. Der Druck von Leistung und Karriere überträgt sich auf den Sinnhorizont der Menschen, welcher das „gute Leben“ vor allem als Ausschöpfen von materiellen Möglichkeiten skizziert.¹⁵

Wils wie auch Hartmut Rosa und viele andere zeigen die Kurzsichtigkeit dieses Verständnisses auf, indem einerseits deutlich wird, dass Konsum, Leistung und Fortschritt auch Zwang und Abhängigkeit der eigenen Person bedeuten, andererseits diese Haltung auch zur Zerstörung der Menschheit und des Ökosystems führt.

Ganz ähnlich denkt John von Düffel¹⁶:

„Was wesentlich ist
Stellt sich nicht heraus
Indem man alles Mögliche ausprobiert
Sondern indem man alles weglässt
Was nicht nötig ist
Die Freude
Etwas Wesentliches erkannt zu haben
Ist elementar“¹⁷

Bei ihm klingt an, dass es sich hier um etwas „Elementares“ handelt, was den Menschen zum Menschen macht bzw. ihn in Einklang mit dem Lebenssystem bringt.¹⁸ Lernen ist dementsprechend eine gemeinsame Suche nach dem, was uns Menschen ausmacht, was wirklich wichtig ist, was uns miteinander verbindet, was wie sein soll, und letztlich auch, was bleibt. Das kann als kritischer Gedankenaustausch, als Inspiration durch Lektüre, als Besinnung auf Wesentliches oder als Ausprobieren von alternativen Lebensformen geschehen. So können „mentale Landkarten“ entstehen, „die Welt und uns selbst neu und anders zu verstehen als bisher.“¹⁹

VI. Ich und andere: Verantwortung und Selbstverwirklichung?!

Globales Lernen zielt immer auch auf Handlungsfähigkeit – ist also keine rein theoretische Auseinandersetzung. Da diese Handlungsfähigkeit angesichts der Komplexität der Welt nicht ausschließlich auf einem vorgefertigten Methoden-

15 Hartmut Rosa, Beschleunigung und Entfremdung. Entwurf einer Kritischen Theorie spätmoderner Zeitlichkeit. Bonn 2013: bpb Schriftenreihe Band 1409, besonders S. 39ff.

16 John von Düffel, Das Wenige und das Wesentliche. Ein Stundenbuch, Köln 2022, S. 12.

17 Die Schreibweise wurde aus dem Original übernommen.

18 Ebenso wie hier aus der Philosophie verweisen auch religiöse Schriften auf ähnliche grundlegende Gedanken. Die Grenzen zwischen Philosophie und Religion verschwimmen hier, da sie aufgrund der gleichen Fragen Gedanken formulieren und versuchen, Antworten zu geben.

19 Wils, a.a.O., S. 19.

koffer bzw. erlernten Fähigkeiten beruhen kann, kommt ein Schlüsselwort in den Blick, welches Befähigungen mit aus den mentalen Landkarten entstehenden ethischen Grundprinzipien verbindet: Verantwortung.

Verantwortung zu übernehmen, heißt mit den Worten der Kulturwissenschaftlerin und Philosophin Ina Schmidt Folgendes: „Zur Verantwortung gehört, für uns und unsere Welt sorgen zu können, mit all den menschlichen Unvollkommenheiten und gescheiterten Versuchen, das Richtige zu tun, und beharrlich zu bleiben in dem Versuch, uns ihr voller Zuneigung zuzuwenden – selbst dann, und vielleicht sogar gerade dann, wenn wir nicht wissen können, ob diese Welt noch zu retten ist, wir die Hoffnung darauf aber nicht aufgeben wollen.“²⁰

In komplexen Konstellationen, wie sie zumeist beim Globalen Lernen vorliegen, gibt es keine Eindeutigkeiten. D.h. Handeln kann nur immer ein Versuch sein, es möglichst gut zu machen. Es bedeutet ebenso, dass ein Scheitern immer wieder vorkommen kann: im Sinne von unbeabsichtigten schädlichen Wirkungen des eigenen Handelns bei anderen; im Sinne von Überforderungen, nicht zu wissen, welche die Langzeitwirkungen sein können; im Sinne von Dilemmata, die keine eindeutig gute Lösung haben.

Scheitern im Einsatz für grundlegend wichtige Anliegen wirkt sich immer auch auf das persönliche Befinden aus. Und auch hier wird eine Tiefe der Auseinandersetzung bedeutsam, wie sie auf einer religiösen Ebene aufgenommen wird: die Einsicht in die eigene Fehlbarkeit, der Trost, die Vergebung und der mögliche Neubeginn.

Verantwortung basiert auf einer Zuneigung und Sorge für die Welt als Ganze. Dies ist möglich, selbst dann, wenn die Zusammenhänge nicht vollkommen durchdrungen werden können, nicht mehr als ein Versuchen und Hoffen.

Schmidt führt weiter aus: „Verantwortliches Handeln beschreibt also eine relationale Funktion in einem begründbaren sozialen Miteinander, das auf einer gemeinschaftlichen und sinnlich erlebbaren Reaktion oder Haltung beruht, die uns mit der Welt, den Menschen und Dingen darin in Verbindung treten lässt – ganz persönlich, aber auch als Kollektiv, als Gemeinschaft, als Gesellschaft. ... Wir fühlen uns verantwortlich, wenn uns etwas im wahrsten Sinne des Wortes existentiell angeht, es uns berührt und betrifft — und eben dann handeln wir entsprechend.“²¹

Verantwortung hat einen Grund, der bis in die existenzielle Auffassung von Lebenswertem zurückgeht. Daraus generieren sich Haltungen, Beziehungen und ein Handeln, das immer wieder die Sorge um das Wertvolle in den Mittelpunkt stellt. Weltverantwortung erahnt diesen Grund in dem gesamten Lebenssystem der „Welt“. Sie versucht, aus der Sorge um sie zu handeln.²²

20 Ina Schmidt, *Die Kraft der Verantwortung: über eine Haltung mit Zukunft*, Hamburg 2021, S. 70.

21 Ebd., S. 94.

22 Diese Gedanken wurden aus der von mir verfassten Einleitung zu Thomas Böhme / Ralf Fischer / Hildrun Keßler / Christian Mulia / Dirk Oesselmann (Hg.) *Weltverantwortung – Entwicklungen im globalen Horizont als gemeindepädagogische Herausforderungen* entnommen.

VII. Andere und ich: Gemeinsames und Trennendes?!

Welt als Ganzes wahrzunehmen – eine Herausforderung einerseits und eine spirituelle Annäherung an Schönheit und Fragilität des Gesamtzusammenhangs andererseits – ist im Lebensvollzug ein Beziehungsgeschehen. Andreas Weber zeigt dies auf der Grundlage indigener Konzepte von Weltwahrnehmung und Beziehungsgestaltung.²³

Grundlegend dafür ist das Verhältnis, das der Mensch zu der ihn umgebenden Lebenswelt errichtet. Die Trennung des kulturellen Schaffens des Menschen von der Natur als reinen Ressourcengeber hat nicht nur den Menschen aus einer existentiellen Verbundenheit mit der Lebenswelt herausgerissen, sondern auch durch die dadurch resultierende rücksichtslose Ausbeutung der natürlichen Ressourcen die aktuelle Bedrohung des Überlebens der gesamten Menschheit ausgelöst.

Der Historiker und Politikwissenschaftler Achille Mbembe aus Kamerun unterstreicht, dass die Gegenüberstellung des Menschen als Subjekt mit der Natur als auszubeutendes Objekt den Menschen selbst von seiner Basis entfremdet:

„Der Abstand zwischen der Welt der Menschen und der Welt der nichtmenschlichen Wesen ist kein äußerlicher mehr. Indem sich die Menschheit den nichtmenschlichen Wesen gegenüberstellt, wendet sie sich gegen sich selbst. Denn letztlich manifestiert sich in der Beziehung, die wir mit der Gesamtheit des Lebendigen unterhalten, die Wahrheit darüber, wer wir sind.“²⁴

Auch der französische Anthropologe Philippe Descola sieht die Wahrnehmung des Verhältnisses Mensch-Natur als so zentral an, dass sie die gesamte Menschheitsgeschichte geprägt hat.²⁵ Insofern ist angesichts der aktuellen ökologischen Herausforderungen eine Rückbesinnung auf indigene Formen notwendig, um die Beziehung zur allem Leben neu zu fassen. Ein solches Gefühl des „Gemeinsammit-der-Welt-lebendig-Seins“²⁶ findet sich in Konzepten wie „Ubuntu“ oder „Bien Vivir“ wieder, die über ihre indigene Verortung hinaus dazu inspirieren können, die Trennung von Mensch und Natur kritisch zu hinterfragen und nach integrativen Formen von Leben zu suchen.

Auch hier zeigt sich, dass es sich bei dem Globalen Lernen um tiefgehende Einsichten in die Grundlagen von Beziehungen und Selbstverständnis handelt – Themen, mit denen sich Religionen auseinandersetzen.²⁷ Sehr deutlich wird die Beziehung Mensch-Natur von Entstehung, Ermöglichung, Angewiesenheit

23 Weber, Andreas, Indigenialität, Berlin 2024.

24 Mbembe, Achille, Critique de la raison nègre, Paris 2013, S. 262 (übersetzt von Andreas Weber).

25 Descola, Philippe, L'écologie des autres. L'anthropologie et la question de la nature, Versailles 2011, S. 77.

26 Weber 2024, S. 12.

27 An dieser Stelle kann nicht auf die Auseinandersetzung um die richtige Interpretation des Herrschafts- oder Verwaltungsauftrags in der Schöpfungsgeschichte im Alten Testament eingegangen werden. Es zeigt sich hier allerdings die Bedeutung des Verhältnisses Mensch-Schöpfung.

und Zugehörigkeit beispielsweise in der Quechua- und Aymara-Bezeichnung der Schöpfungskraft als „Pachamama“ (Mutter Erde, Mutter Welt, Mutter Kosmos).

VIII. Gegenwart und Zukunft: jetzt und wohin?!

Beim Globalen Lernen geht es immer auch um Zukunft – um die Lebensbedingungen der nachfolgenden Generationen. Neben Projektionen von gegenwärtigen Entwicklungen und den damit entstehenden möglichen Szenarien müssen Lebensformen in einer Langzeitperspektive bedacht werden. Dazu gehören nicht nur die Verhinderung von „Dystopien“ – Worst-Case-Szenarien – sondern auch Überlegungen, wie ein nachhaltiges Miteinander als integrativer Teil des Ökosystems aussehen kann.

Immer wieder im Mittelpunkt der Aufmerksamkeit steht die Herausforderung, dass die Zeit drängt – so sehr, dass radikale Veränderungen jetzt notwendig sind, allerdings nicht in Aushandlungsprozessen einer demokratischen Ordnung umsetzbar sind. Der Handlungsdruck erzeugt sichtbar eine Konfrontation zwischen einerseits denen, die auf grundlegende Veränderungen drängen, und andererseits denen, die sich dadurch in ihren derzeitigen Lebensbedingungen bedroht sehen.

Die Situation ist von beiden Seiten emotional aufgeladen, da sie aus beiden Perspektiven als bedrohlich wahrgenommen wird. Es geht dabei um viel – nämlich um die Sicherung der Lebensgrundlage. Die eine Perspektive ist eher langfristige, die andere eher kurzfristig ausgerichtet. Und wenn das Langfristige kurzfristige die Aufgabe von materiellen und mentalen Sicherheiten erfordert, dann ist die Frage nicht, wer Recht hat und wer nicht, sondern wie gemeinsam eine Lebensgrundlage für beide Seiten geschaffen bzw. erhalten werden kann. Das eigentliche Hindernis – und damit eine Bedrohung des Miteinanders – ist vor allem die gegenwärtige Spaltung in feindliche Lager, da dadurch die gemeinsame notwendige Zielperspektive zugunsten einer Bekämpfung des jeweils anderen Lagers in den Hintergrund tritt.

Globales Lernen hat auch hier die Aufgabe, Räume der gemeinsamen Auseinandersetzung mit übergreifenden Zielen zu eröffnen, die aus den unterschiedlichen Perspektiven heraus notwendige Erfordernisse identifiziert, aber auch bestehende Ressourcen dazu erkennt. Statt feindlicher Gegenüberstellung kommen verändernde Bewegungen durch abgestimmtes gemeinsames Vorgehen in den Blick. Lernen heißt vor diesem Hintergrund nicht, eindeutige Antworten zu kennen, sondern mögliche Perspektiven zu entwickeln.

Auch hier spielen tiefgreifende – wenn nicht sogar weltanschaulich-religiös geprägte – Überlegungen eine Rolle. Grundlegend geht es – wie oben beschrieben – um „gutes Leben“ im Einklang mit sich und dem Lebenssystem, welches lebenswert für die einzelnen Menschen ist und gleichzeitig verantwortlich mit der Lebenserhaltung auf lange Sicht umgeht. Es sind Überlegungen über Beziehungen von sich selbst zu anderen Menschen sowie zur Natur. Es sind Überlegungen zu Stimmigkeit und Kohärenz – Überlegungen zum Sinn des Lebens.

IX. Visionen/Utopien: „Geist“ und „Neues“

Zukunftsfähige Lebensformen benötigen Bilder, die die Gegenwart durchbrechen und Zukunft umschreiben. Es gibt viele Worte für eine gedankliche Transzendierung der Wirklichkeit: Traum, Phantasie, Utopie oder Vision. Sie betonen entweder den emotionalen oder den bildlichen Charakter oder auch die Distanz zur Gegenwart. Irgendwo zwischen Wunsch, Sehnsucht und Hoffnung stellen sie in jedem Fall eine Auseinandersetzung mit der Veränderung von Wirklichkeit dar.

Es ist entscheidend, dass neben berechtigten kritischen und warnenden Tönen oder „Dystopien“ bzgl. Klimawandel und Ungerechtigkeit in der Welt auch positive „Utopien“ in den Blick genommen werden, die reale Veränderungsperspektiven erkennen lassen und Hoffnung auf Umsetzung spenden können. Dazu nochmals Paulo Freire: „Wir sind wie Erzieher-Propheten: wir schauen aufs Chaos und entdecken die Utopie.“²⁸

Visionen zu wecken, Neues inmitten von Chaos erkennbar zu machen, das ist ein Akt von Prophetie, der das Bestehende von einer wünschenswerten und möglichen Zukunftsperspektive her in Bewegung setzt – auch das ist eine zentrale Aufgabe von Globalem Lernen. Es geschieht in der Auseinandersetzung und In-Beziehung-Setzung mit Lebenswirklichkeit, in der Entdeckung von Zukunft bzw. Utopie und in der Entwicklung gemeinsamer Bilder. Solches Lernen geschieht als Prozess – und wenn ein Prozess keine das Hier und Jetzt transzendierende Hoffnungsvision hat, stagniert er.

Verändernde Hoffnungsbilder sind nicht nur im „Chaos“ von Armut und Gewalt zentral, sondern ebenso angesichts einer Verantwortungsübernahme für eine gerechte und nachhaltige Zukunft. Wie oben beschrieben, stehen Menschen in privilegierten Ländern genauso vor der Herausforderung, die Welt zu verändern – und damit ihre Lebensweisen und -perspektiven in einer existentiellen Verbundenheit mit dem, was Leben für alle und alles ermöglicht und auf Zukunft hin sichert.

Zusammengefasst muss es darum gehen, erstens um das Ausbrechen aus dem „Alles-so-hinnehmen“, zweitens um die Kanalisierung eigener negativer Erfahrung von Wirklichkeit in konkreten Bildern des Wünschenswerten, drittens um Kommunikation von Veränderung mit Anderen, um viertens zu einem gemeinsamen Prozess zur Transformation zu kommen.

Paulo Freire, ein weltweit bekannter brasilianischer Pädagoge, der – und das macht ihn außergewöhnlich unter Pädagog*innen – seine Überlegungen aus eigenen Erfahrungen von Armut und gesellschaftlichem Ausschluss im Nordosten Brasiliens heraus entwickelt hat, drückt die Bedeutung von transzendierenden Bildern so aus:

²⁸ Dieses Zitat stammt von Paulo Freire auf dem 1. Kongress der Alphabetisierenden von São Paulo 1990. In: Maria S. Santos Graciani (o.J.): Momentos que não dá para esquecer. Textos sobre a vida de Paulo Freire, S. 34-35, in: http://www.paulofreire.org/Paulo_Freire/Vida_e_Obra/vida_pf-htm [20.6.2007].

„Der Traum von der Menschlichkeit, dessen Umsetzung immer ein Prozess ist und immer in die Zukunft weist, ereignet sich durch den Bruch mit den realen und konkreten Ketten der wirtschaftlichen, politischen, sozialen und ideologischen Ordnung, die uns zur Unmenschlichkeit verurteilt. Der Traum ist somit eine notwendige Forderung oder Bedingung, die sich ständig in der Geschichte – die wir gestalten und die uns gestaltet und verändert – stellt.“²⁹

Das Problem sozialer Ausgrenzung ist für Freire nicht nur materiell, d.h. die Menschen verfügen nicht über lebensnotwendige Güter. Ausgrenzung prägt sich in das Unterbewusstsein der Menschen ein, so dass diese sich letztlich selbst als minderwertig betrachten – und in der Folge in ihrer Situation als eine gegebene verharren.

Eine große Herausforderung ist es daher für Freire, die innere Erstarrtheit angesichts scheinbar aussichtsloser Situationen aufzubrechen. Bildung in diesem Sinn heißt, Bewegung in verkrustete Verhältnisse zu bringen, den Menschen Raum und Rückhalt zu geben, sich durch Andere anzunehmen und sich als schöpferisches, veränderndes Wesen zu erfahren. Er beschreibt dies als Befreiung: Der*die Einzelne löst sich aus einem internalisierten Vorurteil eigener Unfähigkeit; verbreitete Resignation wird aufgebrochen und Hoffnung auf gerechtere Beziehungen nimmt Form an.

Die Kraft von utopischen Bildern wird gleichzeitig auch politisch und religiös ideologisch besetzt. Beispielsweise wird Menschen die Möglichkeit des individuellen Aufstiegs und Wohlstands suggeriert („Vom Tellerwäscher zum Millionär“), die vor allem die meisten sozial ausgeschlossenen Menschen faktisch nicht haben. Andere Bilder wie ewige Jugend durch Sport und Schönheit-OPs, Freiheit durch schnelle Autos, Glück durch Reichtum, Erlösung durch bestimmte Rituale u.v.m. sind Versprechungen, die gemeinsam haben, dass sie einerseits die volle Verantwortung auf das Individuum abwälzen, andererseits einfache Lösungen für komplexe Zusammenhänge anbieten.

Lernen heißt in diesem Sinne auch, angebotene Verheißungen kritisch zu durchleuchten und sich ggfs. davon zu befreien: Worauf beruht das dahinterstehende Versprechen? Ist es das, was ich für mich will? Können die Versprechen das halten, was sie verheißen? Was soll verändert werden, wer hat die Verantwortung dafür?

Visionen geben den Menschen ein Motiv, sich zu bewegen – körperlich, gedanklich und emotional. Der baptistische Theologieprofessor Harvey Cox – ein nordamerikanischer Befreiungstheologe – sieht in der Phantasie ein theologisches Grundmotiv, um mit dem Gegebenen zu brechen, in verbotene Orte vorzudringen und neue Formen zu erfahren.³⁰ Die Grenzen der Gegenwart werden überschritten hin zu einer anderen Welt, die in Bildern bereits jetzt möglich wird. „Hin zu Gott“ – so führt der praktische Theologe Henning Luther knapp 20

29 Freire, Paulo, *Pedagogia da Esperanca*, Rio de Janeiro 1992, S. 99 – eigene Übersetzung.

30 Harvey Cox, *The Feast of Fools, A Theological Essay on Festivity and Fantasy*, Harvard University Press, 1969, S. 66.

Jahre später aus – ist eine Bewegung, die über den notwendigen Abschied aus der Selbstgenügsamkeit hin zum Anderen führt und zu Vielfalt und Gemeinschaft befähigt: „hin zu Gott – à Dieu“.³¹ Der Abschied wird geleitet von Erfahrungen der Verstörung und Umarmung sowie von gemeinschaftlichen Bildern.

X. Fazit

Zum Schluss soll nochmals klargestellt werden: Es wird kein Plädoyer für eine bestimmte religiöse Orientierung vertreten. Es geht darum, Globales Lernen als Auseinandersetzung mit grundlegenden Fragestellungen an das eigene Leben sowie allgemein an das Miteinander in den Blick zu nehmen. Und damit – so die Auffassung des Autors – zeigt Globales Lernen Anknüpfungspunkte an das, was in den Religionen über Jahrtausende versucht wurde zu ergründen: Was heißt es, miteinander und verantwortungsvoll zu leben?

Literatur

- Böhme, Thomas / Fischer, Ralf / Keßler, Hiltrun / Mulia, Christian / Oesselmann, Dirk (Hg.): Weltverantwortung – Entwicklungen im globalen Horizont als gemeindepädagogische Herausforderungen, Münster 2022.
- Cox, Harvey, *The Feast of Fools: A Theological Essay on Festivity and Fantasy*, Harvard University Press 1969.
- Descola, Philippe, *L'écologie des autres. L'anthropologie et la question de la nature*, Versailles 2011.
- Freire, Paulo, *Pedagogia da Esperança*, Rio de Janeiro 1992.
- Graciani, Maria S. Santos (o.J.), *Momentos que não dá para esquecer. Textos sobre a vida de Paulo Freire*, S. 34–35, in: http://www.paulofreire.org/Paulo_Freire/Vida_e_Obra/vida_pf-htm [20.6.2007].
- Luther, Henning, *Religion und Alltag*, Stuttgart 1992.
- Mbembe, Achille, *Critique de la raison nègre*, Paris 2013.
- Oesselmann, Dirk / Rüpell, Gerd / Schreiner, Peter, *Impulse zur konzeptionellen Weiterentwicklung ökumenischen Lernens*, Comenius Institut Münster 2008.
- Oesselmann, Dirk, *Spuren der „Einen-Welt“*. In: *Reformation und die Eine Welt*. EKD-Themenheft 2016, S. 78–79.
- Rosa, Hartmut, *Beschleunigung und Entfremdung. Entwurf einer Kritischen Theorie spätmoderner Zeitlichkeit*, Bonn 2013: bpb Schriftenreihe Band 1409.
- Schmidt, Ina, *Die Kraft der Verantwortung: über eine Haltung mit Zukunft*, Hamburg 2021
- Tremel, Alfred, *Globales Lernen oder: Die Überforderung der Pädagogik durch die Weltgesellschaft*. In: *ZEP* 1998, 21. Jg., Heft 1, S. 8–12
- Ulrich, B. / Engel, F., *Der verletzte Mensch*. ZEIT ONLINE.

³¹ Luther, Henning, *Religion und Alltag*, Stuttgart 1992, S. 78.

<https://epaper.zeit.de/article/c8dc17f6817a9c781ccfc7ab10ccf86696ba1b4051dc452d7be-5be311088ce69>

United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization, Learning: the treasure within; report to UNESCO of the International Commission on Education for the Twenty-first Century – UNESCO Digital Library.

von Düffel, John, Das Wenige und das Wesentliche. Ein Stundenbuch, Köln 2022.

Weber, Andreas, Indigenialität, Berlin 2024.

Wils, Jean-Pierre, Verzicht und Freiheit. Überlebensräume der Zukunft, Stuttgart 2024.

Jürgen Rausch

In Verbo Wilhelm Schwendemann

Walter Eucken zählt zu den bedeutendsten Ökonomen des 20. Jahrhunderts. Diese bedeutungsvolle Zuschreibung gründet u.a. auf seiner Rolle als Mitbegründer der Freiburger Schule, seinem Engagement im Widerstand gegen die NS-Diktatur und seinem Konzept einer funktionsfähigen und menschenwürdigen Wirtschafts- und Sozialordnung, das stark durch Alfred Müller-Armack, der der Sozialpolitik einen nochmal höheren Stellenwert einräumte, beeinflusst wurde. Eucken gilt als der geistige Vater der sozialen Marktwirtschaft in Deutschland und Rahmengerber einer katholischen Soziallehre, obwohl er aus einem protestantisch-humanistischen Elternhaus stammte. Sein Vater, Rudolph Eucken (1846-1926), Mitbegründer der Luther-Gesellschaft in Wittenberg, beeinflusste seinen Sohn wesentlich mit seiner Idee eines ethischen Geisteslebens.

Jürgen Rausch führt mit Wilhelm Schwendemann, seinem Mentor, akademischen Lehrer und seelsorglichen Begleiter, ein Gespräch zu Walter Euckens Ethikansatz. Nachdem beide in vielen unterschiedlichen Bezügen in der Lehre und in gemeinsamen Publikationen immer wieder ethische und menschenrechtliche Fragen diskutiert haben, gehen sie der Frage nach der Aktualität von Euckens Ordoliberalismus in einer Zeit des Umbruchs, des Infragestellens und des Zweifels an einer guten Zukunft nach.

Rausch

Landauf und landab wird darüber diskutiert, wie wir einerseits unsere Wirtschaft wieder ins Laufen bringen und andererseits die sozialstaatlichen Grundpfeiler unserer freiheitlich-liberalen Demokratie nicht in Frage stellen. Unsere Politik hat es jedenfalls nicht geschafft, darauf eine tragfähige Antwort zu geben. Für viele Bürgerinnen und Bürger schürt das ein Gefühl der Verunsicherung. Mit dem Modell des Ordoliberalismus zielten Eucken zusammen mit Franz Böhm, Alfred Müller-Armack und Hans Grossmann-Doerth auf eine Forschungsgemeinschaft von Juristen und Ökonomen und begründeten damit den Ordoliberalismus. Eine zentrale Botschaft dieses Modells ist, die Wirtschaft müsse sich am Menschen ausrichten.

Im Ordoliberalismus soll der Frage nach den sozialen Beziehungsstrukturen und den normativ richtigen institutionellen Organisationsstrukturen nachgegangen werden, um zum Wohle der Menschen einen Staat und seine Gesellschaft hinsichtlich ihrer sozialen Gerechtigkeit auszuformulieren.

Die Wirtschaft muss ausgerichtet sein am Menschen, die Wirtschaft für sich ist kein Selbstzweck, sondern es geht darum, den Menschen die Möglichkeit zu ge-

ben, ein gutes Leben zu führen, so lässt sich Euckens Ordoliberalismus verstehen. Die gesellschaftlichen Entwicklungen der letzten 15 Jahre lassen darauf schließen, dass die Politik das nicht zur Kenntnis nimmt. Sowohl die Globalisierung als auch die Finanzkrise legen Zeugnis davon ab, dass die Bedürfnisse der Menschen wenig oder gar nicht berücksichtigt worden sind.

Fehlt den Politikerinnen und Politikern aber auch den Wirtschaftsbossen ein ethisches Bewusstsein, wie eine menschenwürdige Wirtschafts- und Sozialordnung umgesetzt werden kann?

Schwendemann

Ich bin kein Ökonom, sondern antworte als Theologe: Ich vermute, dass sein Konzept des Ordoliberalismus vor allem auch mit seiner Gegnerschaft zur NS-Wirtschaftspolitik und mit seiner Gegnerschaft zur NS-Ideologie zusammenhing. Der Ordoliberalismus kombiniert ja eine freie Marktwirtschaft mit einer staatlichen Rahmenordnung, d.h. mit klaren staatlichen Regeln für das Wirtschaften, ohne direkt in das Marktgeschehen einzugreifen. Wenn wir zum Beispiel an das entfesselte neoliberale Wirtschaften unter dem amerikanischen Präsidenten Donald Trump denken, wird vielleicht deutlicher, worin das Verdienst Walter Euckens liegt. Im Moment gibt es die Entfesselung von Großkonzernen wie Amazon, Google und Musks Firmenimperium, eine Oligarchie mit Marktbeherrschung, die ihre Monopole nicht nur wirtschaftlich, sondern gesellschaftspolitisch missbraucht, was nicht zuletzt an Musks Einmischung in den deutschen Bundestagswahlkampf zugunsten einer rechtsextremistischen Partei, der AfD, deutlich wird. Das Prinzip des Ordoliberalismus nach Walter Eucken war ja gerade, dass es ein faires Wirtschaften ohne Monopol- und Kartellbildung gibt und dass der Markt sozialverträglich gestaltet werden muss, um ein Auseinanderdriften der Gesellschaft zu verhindern, was aber gerade in den USA und auch in Ansätzen in der bundesrepublikanischen Gesellschaft beobachtbar ist. Ganz konkret sind das die finanziellen Belastungen vieler Bürger*innen angesichts der zu hohen Energie-, Wohnungs- und Lebenserhaltungspreise. Die Investitionen in eine Kriegsertüchtigungsindustrie, in Europa ist es der anhaltende Krieg Russlands gegen die Ukraine, verschlingen auf der einen Seite Unsummen von Geld, was dann auf der anderen Seite als Investition in Infrastruktur und sozialen Zusammenhalt fehlt. Ich denke, dass Walter Eucken dieses nicht mehr ausbalancierte Ungleichgewicht als Stabilitätsverunsicherung kritisieren würde. In den USA, aber auch in Großbritannien, ist z.B. eine flächendeckende Gesundheitsversorgung der Bevölkerung nicht mehr gewährleistet, was uns im Übrigen auch drohen könnte, dass bestimmte Leistungen nicht mehr finanzierbar sind. In unserer Gesellschaft droht mit der Zurruesetzung der sog. „Baby-Boomer-Generation“ die Nichtmehrfinanzierbarkeit unseres Rentensystems. Nach dem Zweiten Weltkrieg wurde das Denken Walter Euckens zu der sogenannten sozialen Marktwirtschaft weiterentwickelt, die Deutschland über Jahrzehnte hinweg Frieden und Wohlstand bescherte. Hier sind die Artikel 9–12 des Grundgesetzes entscheidend. Nicht zu bestreiten ist aber auch, dass unsere Wirtschaftsordnung durchaus in eine Krise gekommen

ist und dass es auch Konflikte mit dem Art. 4 (Gründungsvertrag Europäische Gemeinschaft) gibt. Trotzdem sind die Leistungen und Grundpfeiler der sozialen Marktwirtschaft wie Wettbewerbsschutz, Rechts- und Eigentumsschutz, Geld- und Währungsstabilität wichtige Güter, die nicht aufgegeben werden sollten. Die menschenrechtlich wichtigen Faktoren bestehen m. E. im Modell des sozialen Ausgleichs, d.h. in der Bereitstellung sozialer Grundsicherungen (wie Renten-, Kranken-, Arbeitslosenversicherung) oder auch des sog. Mindestlohns oder auch des Schutzes vor sozialer Ausbeutung. Die sozialen Grundsicherungen umfassen aber auch den Zugang zu Bildung in Form von Bildungsgerechtigkeit, was Walter Eucken wichtig war.

Rausch

Aus deinen Ausführungen lässt sich schlussfolgern, dass Eucken auch als Vordenker für die internationale Menschenrechtsbewegung gesehen werden könnte. Welche Meilensteine lassen sich bei Eucken dazu ausmachen?

Schwendemann

Walter Eucken ist geprägt von einer lutherisch-protestantisch-humanistischen Erziehung. Das bedeutet, dass hier vor allem Martin Luthers Sicht auf den gerechtfertigten Sünder entscheidend ist. Die Spannung zwischen Luthers Gedanken von Rechtfertigung, Heiligung und Erlösung dürfte hier eine basale Motivation sein. Diese anthropologische Perspektive lässt sich auch sozialetisch verstehen. Das bedeutet nicht nur, dass Gott als der Beziehungsreiche und Beziehungsstiftende sich solidarisch zu Armen und Ausgebeuteten stellt (in der biblischen Tradition wäre das die Erinnerung an das Exodushandeln Gottes), sondern auch, dass die Wirtschaftsordnung so beschaffen sein muss, dass Armut, Ausgrenzung, Entrechtung aktiv verhindert werden müssen, was Eucken, so verstehe ich, als Aufgabe des Staates sieht. Der Staat ist für ihn nicht nur Regulierer, sondern auch Akteur, der für die Würde des Menschen eintreten muss. Ein gutes Beispiel wäre wahrscheinlich in unserer Zeit das Kartellgesetz, das eine Marktbeherrschung durch Monopolbildung verhindern soll. Monopole stehen in der Gefahr, dass sie keine Rücksicht mehr nehmen, die Marktmacht skrupellos um der Gewinnmaximierung willen ausnutzen, die Preise willkürlich steuern können und Innovationspotenzial vermindern. Deswegen gibt es bei uns in Deutschland ja das Bundeskartellamt, das der Monopolentwicklung entgegenwirkt und auch potenzielle Firmenfusionen prüft, gegebenenfalls auch verbietet oder unter bestimmten Bedingungen auch einschränken kann. Ein Beispiel ist auch, dass der Konzern Meta Facebook (Meta) verpflichtet wurde, was auch in dem neuen Digital Act der Europäischen Union festgelegt wurde, eine Datenverbindung bzw. Datenverknüpfung zwischen WhatsApp, Instagram oder Facebook nur mit Zustimmung der Nutzer*innen durchzuführen, was insgesamt dem Schutze der Nutzer*innen bzw. der Verbraucher*innen dient. Insgesamt war Walter Eucken sehr von spezifischer protestantischer Ethik beeinflusst, die Eigenverantwortung, aber auch Leistungsbereitschaft, Gemeinwohlorientierung und gerechte Lebenspraxis betont

hat. Wirtschaftliche Prozesse müssen ethisch bedacht werden und sie müssen auch in dieser Ethiktradition vertretbar sein. Menschen sind nach Eucken mit individueller Freiheit und Verantwortungsfähigkeit ausgestattet, müssen aber auch Verantwortung für ihr Handeln übernehmen können.

Rausch

Zentrale Themen Walter Euckens waren der Zusammenhang von Macht, Unfreiheit und Armut. Er war ein Gegner des Nationalsozialismus. Und Walter Eucken bekannte sich ausdrücklich zum christlichen Glauben und sah in ihm eine wichtige, Orientierung gebende Rolle für Entscheider aus Politik und Wirtschaft. Könnte der Ordoliberalismus heute eine Antwort auf den Vertrauensverlust gegenüber der Politik und mehr Zuversicht innerhalb einer bevorstehenden industriellen Transformation in Deutschland sein?

Schwendemann

Neben der Orientierung am sogenannten christlichen Menschenbild gibt es bei Eucken auch, so verstehe ich ihn, eine Orientierung an der Philosophie Immanuel Kants. Wirtschaftliche Handlungen und ihre Folgen müssen infolge einer Gesinnungs- und Verantwortungsethik auch vertretbar sein und in der Wirtschaft muss es wohl auch universale Prinzipien (z.B. die Orientierung an der Selbstzwecklichkeit des Menschen oder auch am Prinzip der Menschenwürde) geben. Eine Formulierung des kategorischen Imperativs lautet: „Handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, dass sie ein allgemeines Gesetz werde.“ Wenn man diese Formulierung wirtschaftsethisch anwendet, fordert Eucken in seiner Sicht, dass sich Menschen nicht nur am eigenen Vorteil orientieren (das wäre in unserer Zeit zum Beispiel Donald Trump mit seiner Make-America-Great-Again-Ideologie, die die Schere zwischen Arm und Reich enorm vergrößert), sondern dass sich wirtschaftliches Handeln an allgemein gültigen Prinzipien orientieren muss. Wirtschaftsunternehmen dürfen dann nicht so handeln, dass sie den Markt durch Monopole oder Korruption zerstören. Die Aufgabe des Staates als Akteur wäre dann das Herstellen einer für alle fairen und transparenten Wirtschaftsordnung, die für alle gilt. Wirtschaftliches Handeln darf nicht nur von einem Nutzenkalkül ausgehen, sondern von einem basalen Pflichtbewusstsein, das auf eine Gesellschaft abzielt, die für alle Wohlstand und Gerechtigkeit bereithält.

Rausch

Von Walter Eucken stammt der Satz „Ich aber könnte weder existieren noch arbeiten, wenn ich nicht wüßte [sic], daß [sic] Gott existiert.“

Lass uns nochmal auf Euckens Glaubensverständnis blicken. Könnte in der Auseinandersetzung mit Eucken der Kirche ein Weg gezeichnet werden, der ihr im Prozess einer großen gesellschaftlichen Transformation wieder mehr Deutungshoheit innerhalb der gesellschaftspolitischen Akteure zuschreiben würde? Mein Eindruck ist, dass sich die Kirchen von Euckens Vorstellungen einer men-

schengerechten Wirtschafts- und Sozialordnung wenig begeistern lassen und auch deshalb den Bezug zur Lebenswirklichkeit der Menschen verlieren.

Schwendemann

Dein Eindruck könnte leider stimmen – die Evangelische Kirche in Deutschland hat sich zuletzt in der Denkschrift „Unternehmerisches Handeln in evangelischer Perspektive“ (2008) mit Wirtschaftsethik auseinandergesetzt, aber weiß wenig zu sagen, zumindest in offiziellen Verlautbarungen, wie es Menschen gerade jetzt in krisengeschüttelter Gegenwart ergeht. Eine wirklich diakonische Kirche müsste sehr viel aktiver in die gesellschaftliche Diskussion eingreifen und sie dürfte sich nicht von Beratungsfirmen, die die Kirchen wie Großunternehmen durchstrukturieren und verändern, vorschreiben lassen, was ihr Proprium und ihr Verkündigungsauftrag darstellen. Die Kirchen, hier denke ich vor allem an die beiden evangelischen Kirchen in Baden-Württemberg, müssten in Menschen anstatt in Kirchenstrukturen investieren, was ich im Moment so nicht erkennen kann. Kirchengemeinden werden zusammengelegt, neue Großstrukturen geschaffen, und Pfarrer*innen, Diakon*innen und andere kirchliche Mitarbeitende müssen immer mehr arbeiten, immer mehr auch Verwaltungsarbeiten annehmen und können diese Arbeit aber tatsächlich nicht mehr mit der gebotenen Sorgfalt tun.

Rausch

Danke für deine Gedankengänge zu Walter Eucken und seinen Überlegungen zu einer menschengerechten Wirtschafts- und Sozialpolitik.

Zum Schluss noch eine Frage an dich für die Zeit nach deiner aktiven Hochschulkarriere. Was ist bei dir als Nächstes geplant und welche wissenschaftlichen Projekte stehen für die erste Zeit deines vermutlich umtriebigen Ruhestandes an?

Schwendemann

Ich werde weiterhin Mitherausgeber der Zeitschrift für christlich-jüdische Zusammenarbeit sein und sehe im interreligiösen Begegnungslernen zwischen jüdischen, christlichen und muslimischen Menschen eine Zukunftsaufgabe, auch der kirchlichen Arbeit und gleichzeitig auch eine notwendige Befähigungsstruktur und einen notwendigen Kompetenzerwerb bei kirchlichen Mitarbeitenden und auch bei Mitarbeitenden in Diakonie bzw. Caritas. Weiter werde ich weiter in Bereichen der Ethik forschen und publizieren und mich auch in der Antisemitismusprävention engagieren, aber auch hoffentlich in Zukunft mehr Zeit für meine Familie haben.

Rausch

Ich danke dir für das Gespräch und wünsche dir einen guten Einstieg in diesen nächsten Lebensabschnitt. Mögen dir weiterhin viele Dinge, die dir besondere Freude bereiten, gut gelingen.

Werkverzeichnis Wilhelm Schwendemann

Eine Auswahl aus ca. 850 Beiträgen seit 1986.

Bücher

- (2024). Zusammen mit Leins, Natascha / Schmolzi, Monique / Hagen, Katrin: Gottesbilder von Grundschulkindern, Gott der Kinder – Band 3. Eine empirische Untersuchung der Gottesvorstellungen und Kommunikationsweisen von Lernenden im Grundschulalter am Beispiel einer 2. und 4. Klasse, Schriftenreihe der Evangelischen Hochschule Freiburg, Band 34, Münster u.a.: LIT-Verlag.
- (2023). Zusammen mit Trillhaas, Silke / Breidt, York / Stöbener, Andre Paul / Hassan, Sadik / Marose, Jürgen: Was geht mich Menschenwürde an? Ethik für das Leben unterrichten, Calwer Materialien für den Religionsunterricht), Stuttgart: Calwer.
- (2023). Zusammen mit Katrin Hagen / Jürgen Rausch / Andrea Ziegler: Einführung in die Religionsdidaktik, 2. verb. und erweiterte Auflage, Stuttgart: Calwer.
- (2022). Zusammen mit Kaufmann, Sandra / Trillhaas, Silke: Sterben – Sterbehilfe – Palliativmedizin, Stuttgart: Calwer.
- (2021). Zusammen mit Katrin Hagen / Detlev G. Theobald / Silke Trillhaas: Sterbehilfe und medizinisch-assistierter Suizid, print-Version, Stuttgart: Calwer.
- (2021). Zusammen mit Anna Sophie Verständig / York Breidt: Soziale Gerechtigkeit. Bausteine für den Religionsunterricht an beruflichen Schulen: RU praktisch – Berufliche Schulen, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- (2020). Zusammen mit Rausch, Jürgen / Ziegler, Andrea: Einführung in die Religionsdidaktik. Mit Tipps für einen gelingenden Religionsunterricht, Stuttgart: Calwer.
- (2019). Zusammen mit Breidt, York / Saunus, Melanie: Menschenwürde und Migration, Stuttgart: Calwer.
- (2018). Zusammen mit Hagen, Katrin / Theobald, Detlef G.: Sterbehilfe und medizinisch-assistierter Suizid, 2. Aufl., Stuttgart: Calwer.
- (2013). Zusammen mit Jürgen Rausch / Sven Howoldt: Qualität erleben – Religionsunterricht im Spiegel von Qualitätsmanagement-Systemen, Schriftenreihe der Evangelischen Hochschule Freiburg, Band 18, Münster u.a.: LIT.
- (2017). Zusammen mit Stahlmann, Matthias / Ziegler, Andrea: Reformation und Humanismus in Europa. Philipp Melanchthon und seine Zeit, 2. Aufl., Stuttgart: Calwer.

- (2017). Zusammen mit Rausch, Jürgen / Ziegler, Andrea: Wegleitung in die schulpraktische Unterweisung in den Religionsunterricht, Methoden, Band 2, Borsdorf: edition winterwork.
- (2017). Zusammen mit Lammer, Kerstin: Dass sie dann auch weiterkommen. Anspruch und Wirklichkeit Aufsuchender Weiterbildungsarbeit, Göttingen: Vandenhoeck unipress.
- (2002). Zusammen mit Maria Otterbach / Ursula Reumann: Dann fühle ich mich wie Jona ... Ursprung und Bewältigung kindlicher Ängste, Forschungsprojekt „Gott der Kinder“, Band 2, Schriftenreihe der Evangelischen Fachhochschule Freiburg Band 21, Münster u.a.: LIT.
- (2001). Zusammen mit Stefan Krauseneck: Modelle der Schulsozialarbeit, Schriftenreihe der Evangelischen Fachhochschule Freiburg, Band 14, Münster/London/Hamburg: LIT, S. 176.
- (1996). Leib und Seele bei Calvin. Die erkenntnistheoretische und anthropologische Funktion des platonischen Leib – Seele – Dualismus in Calvins Theologie, Stuttgart: Calwer (Veröffentlichung der Dissertation von 1994).

Herausgaben

- (2024). Zusammen mit Maluga, Agnieszka: ZfBeg 3-2024: Janusz Korczak und sein Vermächtnis. „Versuchen wir, Mensch zu sein, mehr und mehr Mensch“.
- (2023). Zusammen mit Stahmann, Christian [Hg.] (2023): Antisemitismus an Schulen – Analysen und Prävention. Erster Freiburger Fachtag zur Antisemitismusprävention an Schulen, Münster: LIT.
- (2023). Zusammen mit Harbeck-Pingel, Bernd / Hinrichs, Karen [Hg.] (2023): Diskurse und Differenzen. Friedensethische Perspektiven, Münster: LIT.
- (2023). Zusammen mit Boschki, Reinhold / Baert-Knoll, Valesca / Münch-Wirtz, Julia: Heft Religiöser Fundamentalismus, ZfBeg 1/2023.
- (2023). Zusammen mit Feininger, Bernd / Ralla, Mechthild: Der Glaube der Propheten. Prophetie und Propheten aus Sicht Martin Bubers und der Religionswissenschaft, Bodenburg: Verlag Edition AV.,kt., S. 229.
- (2022). Zusammen mit Harbeck-Pingel, Bernd: Menschen Recht Frieden, Göttingen: Vandenhoeck unipress.
- (2021). Zusammen mit Tonio Oeftering: Hannah Arendt – Ihr Denken, unsere Gegenwart, ZfBeg 3/2021, S. 1–168.
- (2020). Zusammen mit Feininger, Bernd: „Nicht Lese-Wort, sondern LebensWort“. Christliche Bibelübersetzungen und die Übertragung von Martin Buber und Franz Rosenzweig im Vergleich, Bodenburg: Verlag edition AV.
- (2012). Zusammen mit Oesselmann, Dirk / Lammer, Kerstin / Rausch, Jürgen: Evangelische Hochschulschriften Freiburg (Band 1: Frederic Vobbe: Auch, wenn die Welt manchmal wild aussieht. Multimodale empirische Forschung zu einer Kindertheologie des Hiobbuches), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht unipress.
- (2008). Zusammen mit Jürgen Rausch Herausgabe: Ethik – Management – Schule. 1. Internationales Oberrheinsymposium Freiburg, Münster: Waxmann.

- (2008). Zusammen mit Averbeck, Hans-Henning / Obermann, Andreas / Schröder, Bernd): BRU – Magazin für den Religionsunterricht in Berufsbildenden Schulen Ausgabe 47/2008, Villigst (Gesellschaft für Religionspädagogik e.V. Villigst).
- (2007). Zusammen mit Marquard, Reiner: 450 Jahre Reformation in Baden. Bildung und Sozialgestaltung des Protestantismus. Ringvorlesung der Evangelischen Fachhochschule Freiburg. Festgabe für Prof. Dr. Christoph Schneider-Harpprecht, Münster / Berlin u.a.: LIT.

Aufsätze

- (2024). Martin Buber und Janusz Korczak. Zwei unterschiedliche Formen von Dialog und Dialogverständnis, in: ZfBeg 3-2024, S. 211–224.
- (2024). Wie (heute) vom Teufel/Bösen reden? In: Katechetische Blätter 2/2024, S. 95–99.
- (2023). Religiöser Fundamentalismus – eine Bedrohung für interreligiöse Kommunikation und Begegnung, in: ZfBeg 1/2023, S. 42–49.
- (2022): Das Heilige in der Heiligen Schrift – Rudolf Bultmann, in: ZfBeg 2/2022, S. 267–274.
- (2022): Dialog zwischen Juden/Jüdinnen und Christen/Christinnen. Religionspädagogische Perspektiven, in: ZfBeg 1/2022, S. 60–70.
- (2021). Frisch, kommunikativ, frei – Die Zürcher und Genfer Bibel im Vergleich mit der Buber Rosenzweig Bibelausgabe Fresh, Communicative, Free – The Zurich and Geneva Bibles compared with the Buber-Rosenzweig Bible Edition, in: Rocznik Teologiczny LXII – z. 4/2020 Materiały, S. 1431–1454; DOI: 10.36124/rt.2020.59.
- (2021): Melanchthon, Maimonides und Averroes. Aristoteles-Rezeption und – Exegese gegen religiösen Fundamentalismus, in: Melanchthon-Schrift der Stadt Bretten: Die Patristik in der frühen Neuzeit, Günter Frank; Thomas Leinkauf und Markus Wriedt (Hg.) (2006/2021), epub Version, Stuttgart-Bad Canstatt: Frommann-Holzboog, S. 93–130.
- (2020). Erinnerungslernen an die Shoah – Menschenrechtsbildung und Prävention gegen Antisemitismus, in: STUDIA Z TEORII WYCHOWANIA TOM XI: 2020 NR 1(30), S. 9–36.
- (2020). Erinnerungsorte. Erinnerungslernen an Orten nationalsozialistischer Verbrechen im Wandel der Zeiten, in: ZfBeg 1-2/2020, S. 29–38.
- (2020). Begegnung – Beziehung – Menschensein – Menschenwürde. Ein paar Bemerkungen zu Bubers Verständnis der philosophischen Anthropologie, in: Frost, Ursula; Gorki, Ulrich; Krone, Wolfgang & Waßmer, Johannes (Hg.) (2020): Dialog als Prinzip. Festschrift für Hans-Joachim Werner, Bodenburg: Verlag Edition AV, S. 217–237.
- (2018). Zusammen mit Rausch, Jürgen / Fass, Henrik / Murr-Säubert, Louisa et al.: Religionslehrer und Religionslehrerinnen an berufsbildenden Schulen, in: Biewald, Roland / Obermann, Andreas / Schröder, Bernd / Schwendemann, Wilhelm (Hg.) (2018): Religionsunterricht an berufsbildenden Schulen. Ein Handbuch, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, S. 164–193.

- (2018). Religiöse Bildung – eine Brücke für den interreligiösen Dialog. Reflexionen anlässlich des 50. Todestages Martin Bubers, in: Frost, Ursula / Waßmer, Johannes / Werner, Hans-Joachim [Hg.] (2018): Dialog und Konflikt. Das dialogische Prinzip in Gesellschaft, Religion, Politik und Philosophie, Bodenburg: av-edition, Martin Buber Studien Band 3, S. 203–221.
- (2017). Martin Buber: Pfade in Utopia – Bubers Utopischer Sozialismus – einige Überlegungen zur Dialogik als Beziehungsgrundform, in: Krobath, Thomas / Shakir, Amena / Stöger, Peter (Hg.) (2017): Buber begegnen. Interdisziplinäre Zugänge zu Martin Bubers Dialogphilosophie, Wuppertal: Arco Wissenschaft, S. 195–211.
- (2017). Ich habe keine Lehre, aber ich führe ein Gespräch. Einführung in „Ich und Du“ von Martin Buber, in: Hainz, Josef (Hg.): Martin Buber und seine christlichen Gesprächspartner Ernst Michel, Hans Trüb und Joseph Wittig. Dokumentation eines Symposiums vom 7./8. April 2017 in der Bibelschule Königstein, Eppenhain: Selbstverlag, S. 141–158.
- (2017). Rechtfertigung des Sünders als Grundlage der Befähigung zu gelingendem Leben in einer plurikulturellen Gesellschaft, in: *Religie w dialogu kultur*, hg. Szulakiewicz, M. / Dominiak, L.: Torun 2017, S. 27–43.
- (2016). Zusammen mit Vobbe, Frederic: Prävention von sexualisierter Gewalt in der beruflichen Ausbildung. Zusatzmaterialien: Didaktische Überlegungen und Literaturverzeichnis, In: http://www.bru-magazin.de/bru/2016-65_Downloads/Didaktik_Literatur.pdf
- (2016). Zusammen mit Rausch, Jürgen: Der Berufliche Religionsunterricht. Qualitätsentwicklung am Beispiel der Praxisausbildung von Religionspädagogen, in: *Schulfach Religion*, 33./34. Jg. 2014/2015, S. 139–160.
- (2016). Zusammen mit Boschki, Reinhold: Zum neuen Konzept der „Zeitschrift für christlich-jüdische Begegnung im Kontext (Freiburger Rundbrief)“, in: *Freiburger Rundbrief NF 23*, 2016, 4/2016, S. 316–319.
- (2015). Wie geschieht begleitetes Lernen? Kompetenzorientierte Bildung von Prädikanten und Prädikantinnen, in: http://www.a-m-d.de/fileadmin/amd_upload/Dokumentation/Schwendemann_Vortrag_Wittenberg_2V2.pdf.
- (2015). Leiblichkeit als Bedingung des Dialogs: ‚Begegnung ist die Grenze der Phänomenologie‘: Martin Buber und Maurice Merleau-Ponty, in: *Im Gespräch. Hefte der Martin Buber Gesellschaft Nr. 16/2015*, S. 36–48.
- (2011). Menschenrechtspädagogik gegen sekundären Antisemitismus, in: *Freiburger Rundbrief. Neue Folge 18. Jg., 2011, Heft 1*, S. 35–42.
- (2011). Der evangelische Religionsunterricht: Ein Bildungsangebot zu Christentum und Islam, in: *Badische Pfarrvereinsblätter Nr. 6/2011, Juni 2011*, S. 278–285.
- (2010). Reformator – Pädagoge – Politiker – Brückenbauer. Gedankensplitter zu Philipp Melanchthons Bildungsbegriff, in: *Badische Pfarrvereinsblätter 4/2010*, S. 99–105.
- (2010). Der Mann hinter Luther. Gedankensplitter zu Philipp Melanchthons Bildungsbegriff anlässlich seines 450. Todesjahres, in: *Neuland betreten. Gedenktage für Melanchthon und Hebel, Diakonie Evangelisches Seniorenwerk Informationsbrief Nr. 62/2-2010*, S. 17–24.

- (2009). Glaubensbegründung – Glaubenspraxis – Theologie bei Johannes Calvin, in: Quatember – Vierteljahreshefte für Erneuerung und Einheit der Kirche 73, 2009/2, S. 99–114.
- (2005). Medizin-Ethik am Anfang: „Leben zur Diskussion gestellt“, ein Statement, in: Zeitansage. Ökumenischer Kirchentag Freiburg. Dokumentation, hg. von der ACK Freiburg, Freiburg 2004, S. 117–123.
- (2005). Interreligiöser Dialog – Angst vor Vielfalt?, in: Im Gespräch (Hefte der Martin Buber Gesellschaft) Jg. 6, 2005, Heft 10, S. 2–13.
- (2005). Didaktisches Chaos oder alles im Griff? – Erziehung nach und über Auschwitz, in: Freiburger Rundbrief NF 12, 2005/3, S. 196–205.
- (2003). Pluralität der Religionen und interreligiöses Lernen, in: Im Gespräch. Hefte der Martin Buber Gesellschaft, Nr. 6/2003, S. 2–10.
- (2003). Mein ist die Rache, spricht der Herr. Sinn und Bedeutung der Rachepsalmen im Alten Testament, in: Pfälzisches Pfarrerbblatt 93, 2003/5, S. 141–149.
- (1999). Der Mensch in der Hand des Menschen – vom Unterschied zwischen utilitaristischer Bioethik und einer Werteethik der Menschenwürde und des Lebens, in: Die Schwester/Der Pfleger 38, 1999, Heft 11, S. 962–967.
- (1991). „Pränatale Diagnostik und theologische Ethik – Stichworte einer Bewertung“, in: Diakonie 5/1991, S. 291–297.
- (1991). „Die Geschichte der deutsch-russischen Beziehungen bis zum Zweiten Weltkrieg“, in: Pro 3/91, S. 32–34.
- (1991). Zusammen mit Stahlmann, Matthias: „In der Erinnerung liegt Erlösung – eine Unterrichtseinheit zum Oberstufenkurs ‚Schuld und Vergebung‘, Theologische Anthropologie am Beispiel des deutschen Überfalls auf die Sowjetunion am 22. 6. 1941“, in: pro 3/91, S. 48–52.
- (1987). Zusammen mit Grab, Martin: „Diakonie und Gerechtigkeit“, in: Deutsches Pfarrerbblatt 1/1987, S. 15–18.
- (1987). „Diakonie – Kennzeichen der Gemeinde?“ – Eine kritische Anfrage an das gleichnamige Buch von H. Steinkamp, in: Pfälzisches Pfarrerbblatt 9/1987, 77. Jg., S. 185–191.
- (1986). „Kritik der Barmherzigkeit – zur strukturellen Funktion von Planspielen innerhalb der Diakonie“, in: Festschrift für Wolfgang Schweitzer: Tu deinen Mund auf für die Stummen, hg. E. Mechels/F.M. Hofmann, Gütersloh, 1986, S. 237–248.

Die Autorinnen und Autoren

Boschki, Reinhold, Prof. Dr., Professor für Religionspädagogik am Campus der Theologien der Universität Tübingen; Leiter der Forschungsstelle Elie Wiesel und Mitherausgeber der „Zeitschrift für christlich-jüdische Begegnung im Kontext“.

Danner, Sonja, HS Prof.in Mag. Dr.in an der Kirchlichen Pädagogischen Hochschule Wien/Krems zeichnet sie auch verantwortlich für die Fortbildung evangelischer Religionslehrer*innen an Höheren Schulen in Österreich und unterrichtet »Holocaust Education« an der Universität Wien. HS Prof. Mag. Dr.

Fischer, Sibylle, M.M., M.A., wissenschaftliche Mitarbeiterin an der Evangelischen Hochschule Freiburg.

Harbeck-Pingel, Bernd, Prof. Dr. theol., Prodekan Fachbereich II Theologische Bildungs- und Diakoniewissenschaft, Direktor des Friedensinstituts Freiburg, Professor für Systematische Theologie an der Evangelischen Hochschule Freiburg.

Hentschel, Anni, Prof.in, Dr.in, Dekanin Fachbereich II Theologische Bildungs- und Diakoniewissenschaft, Professorin für Neues Testament und Diakoniewissenschaft an der Evangelischen Hochschule Freiburg.

Hirschfeld, Uwe, Prof. Dr. rer. pol. em., Professor für Politikwissenschaften mit den Schwerpunkten Politische Theorie und Bildung an der Evangelischen Hochschule Dresden.

Matern, Harald, Dr. theol., ist seit 2021 Pfarrer in der Tituskirche in Basel, Lehrbeauftragter an der Theologischen Fakultät der Universität Basel und Konrektor für schulischen Religionsunterricht am Religionspädagogischen Zentrum Beider Basel, wo er für die Ausbildung von Religionslehrpersonen zuständig ist.

Oesselmann, Dirk, Prof. Dr., studierte, arbeitete und lehrte 1987–2004 in Brasilien; seit 2008 Professor für Gemeindepädagogik an der Evangelischen Hochschule Freiburg.

Rausch, Jürgen, Dr., Vorsitzender SAK Lörrach, Leiter des Instituts SAK Zeit & Wissen; Lehrbeauftragter an der Evangelischen Hochschule Freiburg im BA Ge-

meindiakonie/Religionspädagogik und Soziale Arbeit, im Master Sozialmanagement und im Master Religionspädagogik.

Schächtele, Traugott, Dr., Honorarprofessor an der Evangelischen Hochschule Freiburg, war Gemeindepfarrer, Dekan, Professor an der Evangelischen Hochschule Freiburg und Landeskirchlicher Beauftragter für die Prädikantinnen und Prädikanten. Zuletzt gehörte er als Prälat für den Kirchenkreis Nordbaden der Kirchenleitung der Evangelischen Landeskirche in Baden an. Seit zwei Jahren ist er im Ruhestand, veröffentlicht aber nach wie vor u.a. Liedtexte und Gedichte.

Schneider-Harpprecht, Christoph, Prof. Dr., von 1991 bis 1998 Professor für Praktische Theologie der Theologischen Fakultät der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Brasilien in São Leopoldo, ab 2002 Rektor der EH Freiburg ab 2002, von 2007 bis 2019 Bildungsreferent der badischen Landeskirche im Evangelischen Oberkirchenrat.

Stahmann, Christian, PD Dr., Schuldekan des Schuldekanats Freiburg bis 02/2025, Lehrbeauftragter der Evangelischen Hochschule Freiburg. Seit März 2025 Pfarrer der Evangelischen Kirchengemeinde Scherzingen-Bottighofen (CH).

Trilhaas, Silke, Dr:in, M.A., Lehrbeauftragte für Schulpädagogik an der Evangelischen Hochschule Freiburg im Fachbereich II: Religionspädagogik/Gemeindediakonie. Sie promovierte bei Wilhelm Schwendemann im Studiengang Erwachsenenbildung.

