Anders zu Gott sprechen

Es ist nicht egal, wie wir beten. Welche Worte wir verwenden, wenn wir uns an Gott wenden. Welche Bilder wir aufrufen, wenn wir uns Gott vorstellen. Welche Fragen wir Gott stellen und ob wir das überhaupt tun. Es ist nicht egal, weil vertraute und gewohnte Worte und Bilder den persönlichen Zugang zu Gott auch verstellen können. Weil Ungesagtes, Ungefragtes, Unbeklagtes Gott auch auf Abstand halten kann. Aber wenn unser Beten keine Brücke mehr baut über die Abgründe dieser Welt hinweg zu Gott, dem Fluchtpunkt all unserer Not: Wozu dann überhaupt noch beten? Und wie?

Die Beiträge dieses Heftes thematisieren fehlende und zerstörte Gebets-Brücken zwischen Gott und Mensch. Sie fragen, warum traditionelle Gebetsformen heute ihre Brückenfunktion verloren haben. Und sie überlegen, welche neuen Brücken erprobt und begangen werden könnten.

Im Fokus stehen (Gewalt-)Erfahrungen von Frauen, die ein Weiterbeten in persönlich vertrauter und kirchlich gewohnter Weise unmöglich machen. Die Autorinnen reflektieren und hinterfragen tradierte Weisen zu beten. Sie weisen auf Grenzen und Gefahren liturgischer Sprache hin. Und sie zeigen, wie eine biblisch und individuell gesättigte Gebetssprache Räume öffnen kann, um die Aporien dieses Lebens angesichts Gottes zwar nicht aufzulösen, aber poetisch zu bearbeiten.

Mirja Kutzer parallelisiert „Aufstandsgebete“ von Carola Moosbach (* 1957), in denen die Dichterin das Trauma sexualisierter Gewalt ins Wort bringt, mit biblischen Klagepsalmen und zeigt: Der verwundete Mensch bleibt auch im Gebet widerständig – und muss nicht verstummen. *Isabella Bruckner* erkundet Spuren der Gott-Suche und Gott-Rede, die sich in den Tagebüchern der jüdischen Intellektuellen Etty Hillesum (* 1914) niederschlagen. Diese fand, religiös nicht geprägt, einen ganz eigenen Zugang zum Gebet. 1943 wurde sie im KZ Auschwitz-Birkenau ermordet. *Annette Jantzen* erklärt und problematisiert Mechanismen, die im Gottesdienst wirksam werden. Die überkommene Gebetssprache normalisiert ein paternalistisches, patriarchales Gottesbild. Sie setzt der individuellen Glaubensaneignung dadurch enge Grenzen. Dabei sollte doch gerade die Liturgie das Gottesgeheimnis zum Leuchten bringen!

Markus Weißer erinnert an die leibhaftige Vernetztheit der Menschen im Glauben an Jesus Christus, die sich heute digitaler Medien bedienen, aber nicht in einer digitalen Welt aufgehen können wird. *Bernhard Laux* rückt Freiheit nicht nur als wichtiges Thema, sondern als normatives Grundprinzip sozialethischer Reflexion in den Mittelpunkt. *Christoph Hegge* unterstreicht in seinem Beitrag die Position der Deutschen Bischofskonferenz, dass die Universität der genuine Ort einer starken Theologie ist.

Julia Knop

MIRJA KUTZER

Trauma, Lyrik und Gebet

Poetische Arbeit am Gottesbild

Das Bittgebet erfüllt in der Rede von Gott die Funktion, die allgemein dem Poetischen zukommt: zu vermitteln zwischen der subjektiven Erfahrung und der Sprache des Objektiven, zwischen dem Abgrund des Unsagbaren und den Systemen des Wissens. Diese Notwendigkeit ergibt sich besonders in Situationen, in denen Menschen Gewalt und namenlosen Schrecken erfahren. Gebete von der biblischen Klage bis heute schaffen poetische Räume, in denen die Aporie zwischen der Leiderfahrung und dem Vertrauen in die Macht und Güte Gottes nicht aufgelöst, aber bearbeitet werden kann. Darin dynamisieren sie das Gottesbild und bringen es je neu in Kontakt zum konkreten Erleben von Menschen. In dieser Tradition steht heute die Dichterin Carola Moosbach, die ausgehend vom Trauma der Erfahrung sexualisierter Gewalt „Aufstandsgebete" schreibt und in ihrer Gottespoesie das Bild von Gott bearbeitet. – *Mirja Kutzer* ist seit 2016 Professorin für Systematische Theologie am Institut für Katholische Theologie an der Universität Kassel. Ihre Forschungsschwerpunkte sind Theologie und Literatur, Theologie und Kulturwissenschaft, Theologische Anthropologie, Theologische Erkenntnislehre, Mariologie und Theologie der Liebe. Jüngste Veröffentlichungen: (gemeinsam mit Peter Walter) Maria in Geschichte und Gegenwart. Befreiende Perspektiven auf die Mutter Jesu, hg. von Michael Hauber, Freiburg/Br.; Heilige Texte. Verständigungen zwischen Theologie und Kulturwissenschaft, gemeinsam hg. mit Ilse Müllner/Annegret Reese-Schnittker, Stuttgart 2023; Zur Kulturalität des Theologischen. Oder: Was heißt und zu welchem Ende studiert man Theologiegeschichte? in: Limina. Grazer theologische Perspektiven 6 (1/2023), 66–91.

1. „God nothin hears at all": Gewalterfahrung und die Aporie des Bittgebets

Im Jahr 1993 erscheint mit *Bastards* das 11. Studioalbum der britischen Rockband *Motörhead*. Aus den für Motörhead typischen, im schnellen Stil gehaltenen Songs sticht eine Ballade heraus. Ihr Thema ist für den *Rock & Metal* nicht ungewöhnlich.[1] Immer wieder thematisieren Bands sexualisierte Gewalt an Kindern. Dies ist nicht, wie dem Genre Fernstehende vermuten könnten, einer ethisch eskapistischen Einstellung oder der Lust an der Provokation geschuldet. Mitunter stecken eigene Erfahrungen dahinter. Im Fall von *Don't let Daddy kiss me*[2] wird an jeder Stelle deutlich, wie sehr der Song das Handeln des alleinerziehenden Vaters an seiner Tochter verurteilt. Die

[1] Vgl. Manuel Raabe, „God Was Never On Your Side". Gottesbilder und Religionskritik in der Rock- und Metalmusik, Kassel 2022, 160–183.

[2] Motörhead, Bastards (Album). Track 6: Don't Let Daddy Kiss Me, ZYX Music 1993.

Lyrics sind wenig explizit. Eine Erzählstimme umkreist das Unsagbare und erreicht gerade dadurch „eine drastische und organische Plastizität“[3]. Ohne scharfe Trennung zwischen externer und interner Fokalisierung versprachlicht sie das Erleben der Tochterfigur, der der Weg zum Erzählen aus Angst und Scham verstellt ist. Nur im Chorus, der sich dreimal wiederholt, spricht das Mädchen. Sie formuliert ein Gebet, das dem Song den Titel gibt: *Don't let Daddy kiss me*. Gott ist die einzige Instanz, der sie sich – hoffnungsvoll? verzweifelt? – anvertraut. Doch Gott *with his heart of stone* antwortet nicht. Und es scheint, dass Gott *nothin hears at all*.

Mit dem Gebet bietet der Song ein Framing der Thematisierung sexualisierter Gewalt, das Manuel Raabe in seiner umfangreichen Sondierung von Gottesbildern im *Rock & Metal* dann doch als ungewöhnlich für das Genre bezeichnet. In dem unerfüllten Bittgebet des kindlichen Opfers kommt das Theodizeeproblem „mit seiner ganzen argumentativen Wucht zum Vorschein“[4]. Diese Wucht entsteht, indem der Song in der vage bleibenden Skizze einer Szenerie die Phantasie ebenso provoziert wie ihr Einhalt gebietet. Denn selbst in der Form der inneren Bilder sind Gewalt und Leid kaum zu ertragen, und die Hilflosigkeit des Mädchens zerreißt einem das Herz. Die abstrakte Frage nach dem Sinn des Gebets vermischt sich mit den Gefühlen von Entsetzen, Ohnmacht und Wut. Spürbar wird der Abgrund, der sich auftut, wenn Gott in Allmacht und Allgüte das Leid zulässt und das Gebet ins Leere läuft. Zum Gottesbezug in dem Song gefragt, äußert sich Lemmy Kilmister, der Songschreiber und Leadsänger von Motörhead: „Wenn es einen Gott geben würde, wäre er Sadist. Solange solche schrecklichen Dinge passieren, kann mir niemand erzählen, dass es irgendeinen Scheißgott gibt. Und wenn da doch einer ist, hat er wahrscheinlich gerade Mittagspause.“[5]

Dennoch entwertet der Song das Bittgebet des Mädchens nicht. Es bleibt Ausdruck verzweifelten Widerstands, eine im Kontext von familiärem Missbrauch keineswegs selbstverständliche Artikulation, dass das Handeln des Vaters *falsch* ist. Ebenso hält es eine Hoffnung aufrecht, dass das Schreckliche nicht andauert, dass es überlebt werden kann. Gemeinsam mit dem Kommentar Kilmisters gelesen, erscheint das Gebet im Song als eine womöglich dann doch irgendwie hilfreiche Selbsttäuschung. Freilich: Damit kann es jederzeit vorbei sein, lässt doch gerade die erfahrene Gewalt das Gottesbild, auf das sich das Bittgebet richtet, implodieren. Oder?

Der Song bringt die Gedanken zum Wandern, lässt die Szenerie weiterspinnen zu einer Geschichte, vor die sich viele Fragezeichen schieben: Wird das Mädchen überleben? Wird es ihm irgendwann gelingen, eine Sprache

[3] Raabe, „God Was Never On Your Side“ (s. Anm. 1), 178.

[4] Raabe, „God Was Never On Your Side“ (s. Anm. 1), 181.

[5] Jan Jaedike, Bastarde & Gorillas. Interview 1993, in: Rock Hard 1/2011 (Sonderausgabe), 70–71, hier 71; zitiert nach Raabe, „God Was Never On Your Side“ (s. Anm. 1), 182.

zu finden für das, was ihr angetan wurde? Wird die erwachsene Frau, sofern ihre Erinnerung es zulässt, mit Verachtung auf ihr kindliches Gebet zurückblicken und damit auch auf den einstigen Gottesglauben, denn Gott hat ihr nicht geholfen? Oder wird sie weiterbeten? Vielleicht kann sie das Gebet als Kanal benutzen, um das erfahrene Leid mitzuteilen, und Stärke gewinnen, indem sie Leid und (Über-)Lebenskampf adressiert an ein großes Du, das an ihrer Seite steht – trotz allem?

Womöglich wird sie *Aufstandsgebete und Gottespoesie* formulieren wie die Dichterin Carola Moosbach, die öffentlich gemacht hat, dass sie von ihrem Vater über Jahre sexuell missbraucht worden ist. In ihren Gebeten ringt sie mit ihrer Vergangenheit und einem Trauma, das auch Jahrzehnte später noch in die Gegenwart einbricht:

„ist plötzlich ganz nah
wie damals und gestern
da zählt keine Zeit
und heilt keine Wunden
da reicht auch nicht Gott hin“[6]

In ihren Texten arbeitet ein lyrisches bzw. betendes Ich gegen die Unsagbarkeit eines Schreckens an und treibt ihn in die Sprache und das Wissen hinein. Text geworden, löst sich die Darstellung vom konkreten Erleben, ermöglicht Wiedererkennbarkeit, lässt sich auf andere Situationen beziehen und schenkt auch Anderen Sprache.

Diese Sprache des Gebets, die auf der einen Seite der traumatischen Erfahrung abgerungen werden muss, ist auf der anderen Seite nicht ohne Verschiebung des Gottesbildes möglich. Die Dichterin schreibt über sich selbst: „Eine Beziehung zu Gott wurde für mich selber erst möglich, als ich das patriarchale Götzenbild des ‚allmächtigen Vaters‘ vom Sockel stoßen konnte.“[7] In ihren Texten läuft Carola Moosbach Sturm gegen die Vorstellung von einem allmächtigen und männlich-kyrial gedachten Gott, die ihr Leid abprallen und ihr nur die Alternativen von (selbstverleugnendem) Glauben und (atheistischer) Ablehnung lässt. Dabei bieten ihre Gebete kein alternatives, in ähnlicher Weise fixiertes Gottesbild. Vielmehr spannen sie einen poetischen (das heißt: dem Text verdankten) Raum auf zwischen der Sprach- und Sinnlosigkeit namenlosen Leids und dem Vertrauen in die Mächtigkeit und Zugewandtheit Gottes. Darin stellt sich Carola Moosbach, explizit wie implizit, in die Tradition der biblischen Klage.

Klagetexte – biblische und zeitgenössische – machen diese Räume „begehbar“. Hier steht der Zweifel neben dem Vertrauen, der Blick in den Abgrund neben

[6] Carola Moosbach, Angstbrüche, in: dies., Ins leuchtende Du. Aufstandsgebete und Gottespoesie, hg. v. Bärbel Fünfsinn/Aurica Jax, Berlin 2021, 28.

[7] Carola Moosbach, Zum Verständnis, online unter: http://www.mynetcologne.de/~nc-moosbaca/editor.htm [zuletzt abgerufen: 17.10.2023].

der Hoffnung auf Rettung, der zerstörerische Schrecken neben Widerspruch und Anklage. Tertium datur! – jedenfalls in der inneren Zerrissenheit des klagenden Ichs, dem die Texte verschiedene Positionen zur Verfügung stellen. Als „Krisensprache“[8] ist die Klage in ihren lyrischen Formen keine poetische Spielwiese; sie ist dem Gottesbild in keiner Weise äußerlich. Vielmehr liegen die Klage, das Trauma, der Schrecken auf dem Grund des in der hebräischen Bibel entwickelten Bildes vom geschichtsmächtigen und guten Gott, das nicht zuletzt aus dem Terror heraus und zu seiner Überwindung erarbeitet wurde. Die Texte der biblischen Klage, wie sie sich im Psalter oder in den Klageliedern finden, geben dem Gottesbild diese Dynamik des Erkämpft-Seins zurück und machen gleichzeitig deutlich, dass es je neu errungen werden muss – durch den Schrecken hindurch. Und nur dort, wo das Gottesbild diese Dynamik behält, bleibt es fähig, konkretes Leid in sich aufzunehmen.

2. Biblische Klage als Ab-Grund des Monotheismus

Seit der Jahrtausendwende etabliert sich in den Bibelwissenschaften „Trauma“ als eine Kategorie zur Erschließung biblischer Texte.[9] Methoden und Einsichten aus der Traumaforschung werden herangezogen, um *zum einen* bei der Rekonstruktion (erinnerter) Geschichte zu helfen: Der aus der Psychoanalyse entlehnte Begriff lenkt den Blick auf Spuren, die Schreckensereignisse im kollektiven Bewusstsein des Volkes Israel hinterlassen haben und die Identität der Gemeinschaft wie der Einzelnen nachhaltig prägen. Dabei ist „traumatisch“ keine absolute Qualität von Geschehnissen. Vielmehr werden traumatische Ereignisse eben auch als solche erinnert und damit kulturell gedeutet. Ihrer Qualifizierung als bedeutsam über Generationen hinweg wohnt immer auch ein konstruktives Moment inne. Das „kulturelle Trauma“[10] ist nicht zuletzt textvermittelt. So inspiriert die Traumaforschung *zum anderen* ein literaturwissenschaftlich und texttheoretisch gelagertes Interesse daran, „wie diese Erfahrungen an spätere Generationen vermittelt

[8] Johann Baptist Metz, Memoria Passionis. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft, Freiburg/Br. 2006, 24.

[9] Dorothea Erbele-Küster, Traumaforschung und Alttestamentliche Wissenschaft – quo vadis? in: dies./Nikolett Móricz/Manfred Oeming (Hg.), „Gewaltig wie das Meer ist dein Zusammenbruch“ (Klgl 2,13). Theologische, psychologische und literarische Zugänge der Traumaforschung (Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie 89), Tübingen 2022, 37–61; Dominik Markl, Art. Trauma/Traumatheorie, in: Das Wissenschaftliche Bibellexikon im Internet (www.wibilex.de), 2020: http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/41144/ [zuletzt abgerufen: 17.10.2023].

[10] Jeffrey Alexander, Toward a Theory of Cultural Trauma, in: ders. u. a., Cultural Trauma and Collective Identity, Berkeley 2004, 1–30.

und in literarischer Form tradiert"[11] wurden, so dass sie konstitutive Elemente kollektiver Identität bilden.

Für die biblische Textwelt ist dies kein Randthema. Die einschlägigen Ereignisse reichen von der Eroberung des Nord- und des Südreichs, der Deportation nach Babylon, der Herrschaft durch die Seleukiden bis hin zur römischen Besatzung, dem gewaltsamen Tod Jesu und der Zerstörung des Zweiten Tempels. Die Texte der Bibel, die auf diese Ereignisse reagieren, sind in weiten Teilen „Krisenliteratur"[12]. Für die hebräische Bibel kann dabei das babylonische Exil als der text- und literaturproduktive Ort schlechthin gelten.[13] Die Deportierten sind die Überlebenden der Belagerung, der Eroberungen Jerusalems und der Verschleppungen (597/587 v. Chr.). Sie müssen mit dem Verlust von Menschen, Besitz und Heimat, von politischer wie religiöser Identität zurechtkommen und sich in der fremden und dominanten Kultur der Eroberer neu einfinden. Die Erschütterungen dieser Exilserfahrung schildert Dtn 28,65–67:

> „Unter diesen Nationen wirst du keine Ruhe finden, und keine Ruhe wird es geben für deine Fußsohle. JHWH wird dir dort ein zitterndes Herz geben, erlöschende Augen und eine verzagende Seele. Dein Leben wird vor dir baumeln, Tag und Nacht wirst du erschrecken, und deinem Leben wirst du nicht trauen. Am Morgen wirst du sagen: ‚Wäre es doch Abend', und am Abend wirst du sagen, ‚Wäre es doch Morgen!', wegen des Schreckens deines Herzens, vor dem du erschrecken wirst und wegen der Eindrücke deiner Augen, die du sehen wirst."[14]

Hier wird keine augustinische innere Unruhe[15] beschrieben, keine melancholische und darin irgendwie romantisierbare Angst vor der Leere. Das Exil ist ein das Selbst zerstörender Nicht-Ort, an dem sich die Existenz vom Leben getrennt hat, an dem der Schrecken und die Angst die Zukunft versperren und jede Identität verhindern.

Über Generationen hinweg haben diese Erfahrungen intensive Reflexionen und eine vielfältige Textproduktion bis weit in die nachexilische Zeit angestoßen. Ihre Spuren begegnen nicht allein dort, wo Texte – wie etwa das Jeremiabuch (1–25) – Schreckensszenarien schildern oder wo sich – wie in den Klageliedern – persönliche und kollektive Leiderfahrungen versprachlichen. Sie sind etwa auch dort zu finden, wo in der ersten Schöpfungserzählung das Bild eines wohlgeordneten Kosmos entworfen wird, das der Bildmacht von traumatischen Erfahrungen etwas entgegensetzt.[16] Ihrer Ver-

[11] Dominik Markl, Das babylonische Exil als Geburtstrauma des Monotheismus, in: Erbele-Küster/Móricz/Oeming (Hg.), „Gewaltig wie das Meer" (s. Anm. 9), 65–97, hier 72.

[12] Thomas Römer, The Hebrew Bible as Crisis Literature, in: Angelika Berlejung (Hg.), Disaster and Relief Management: Katastrophen und ihre Bewältigung (FAT 81), Tübingen 2012, 159–177.

[13] Vgl. Markl, Das babylonische Exil als Geburtstrauma (s. Anm. 11).

[14] Übers. nach Markl, Das babylonische Exil als Geburtstrauma (s. Anm. 11), 77–78.

[15] Augustinus, Confessiones I 1, Ed. Pius Knöll (CSEL 33), Prag u. a. 1896.

[16] Erbele-Küster, Traumaforschung (s. Anm. 9), 48–52.

arbeitung dient die Geschichtstheologie, in der das Schicksal des Volkes im Horizont des weisheitlichen Zusammenhangs von Tun und Ergehen gedeutet wird. Die Schreckensereignisse werden so in ein Narrativ von je neuer Schuld und wiederholter Rettung durch JHWH eingebettet (vgl. Dtn 4,23–39). In diesem Masternarrativ wird JHWH zum Herrn über die Völker und alleiniger Gott: „es gibt keinen anderen außer ihm" (Dtn 4,35.39).[17]

Dieses kollektive Masternarrativ beinhaltet noch nicht die Vorstellung eines allmächtigen Gottes im Sinne philosophisch argumentierter Allkausalität. Wohl aber entsteht hier das Bild Gottes als der einen Instanz, die die Geschicke der Völker wie der Einzelnen in der Hand hält, die Unrecht ahndet und den Reuevollen mit Barmherzigkeit begegnet. Der Theodizee-Komplex (wenn auch noch nicht die neuzeitliche Frage nach dem schlüssigen Gottesbegriff mit dem Atheismus als möglichem Ausweg) ist so nicht erst mit der „Endausbaustufe" des monotheistischen Gottesbildes gegeben. Vielmehr hat das Ringen darum, warum der rettende Gott des Exodus die Exils-Katastrophe nicht verhindert hat, die Entwicklung dieses Gottesbildes entscheidend vorangetrieben. Auf seinem Grund liegen der Schrecken, die Gewalt, die Leere, das Trauma, die hinter der Kohärenz der Erzählung weitgehend und hinter dem philosophisch argumentierten Gottesbegriff gänzlich unsichtbar werden.

Und doch bleiben im Textschatz der Bibel auch die Erschütterungen präsent. Zeitlich näher an den Ereignissen von Eroberung und Deportation, wenn auch ihrerseits wohl schon in Distanz zu den Geschehnissen geschrieben,[18] sind die Lieder aus dem Buch der Klage. Erinnert wird hier an die Ermordung von Kindern (Klgl 1,20), von Jugendlichen (Klgl 2,21) und Betagten (Klgl 4,16).[19] Sexualisierte Gewalt ist Teil der Einschüchterungsstrategie der Eroberer (Klgl 5,11). In den Liedern wechseln sich individuelle und kollektive Stimmen ab, das Leid Einzelner und das des Volkes sind aufeinander bezogen. Dabei finden sich die Spuren des Traumas nicht nur im benannten Inhalt, sondern in den Figuren der Darstellung[20], wenn das klagende Ich über keinen Reizschutz mehr verfügt, das Äußere ebenso nach Innen dringt wie das Innere nach Außen: „Meine Augen schwanden wegen der Tränen dahin, es gärte mein Inneres, ausgeschüttet auf die Erde war meine Leber" (Klgl 2,11).[21]

[17] Vgl. Markl, Das babylonische Exil als Geburtstrauma (s. Anm. 11), 81–84.

[18] Christian Frevel, Die Klagelieder (NSK.AT 20/1), Stuttgart 2017, 40.

[19] Vgl. Markl, Das babylonische Exil als Geburtstrauma (s. Anm. 11), 76.

[20] Vgl. Erbele-Küster, Traumaforschung und Alttestamentliche Wissenschaft (s. Anm. 9), 53; Marianne Grohmann, Poetische Traumaverarbeitung. Spuren von Klageliedern in Ingeborg Bachmanns später Lyrik, in: Erbele-Küster/Móricz/Oeming (Hg.), „Gewaltig wie das Meer" (s. Anm. 9), 225–247, hier 231–233.

[21] Übersetzung nach: Christian Frevel, Gott in der Krise. Die Komposition der Klagelieder als Modell kollektiver Krisenbewältigung, in: ders., Im Lesen verstehen. Studien zu Theologie und Exegese (BZAW 482), Berlin – Boston 2017, 155–176, hier 163.

Das Chaos des Leids korrespondiert mit einem schwankenden Gottesbild. Das zweite Klagelied entwirft das Bild eines zornigen Gottes, eines „Feindes“ (Klgl 2,4), der niederbrennt und alles zerschlägt, „was das Auge erfreut“. Darin zielt der Text nicht in erster Linie auf eine schlüssige Erklärung der Geschehnisse mittels des Gottesbildes. Der Zorn Gottes bietet eher ein Modell, um die Schreckenserfahrung und das Entsetzen zu beschreiben.[22] Noch nicht ist jedenfalls von einem gerechten Gott die Rede, der Israel für seine Vergehen straft, um es dann wieder zu erheben. „Das individuelle traumatische Erlebnis wird nicht zugunsten einer kollektiven Metaerzählung, die alles erklärt, nivelliert, sondern unterbricht die Erklärungsstrategien.“[23]

Ähnlich gelagert ist der düstere Psalm 88. Der Text, der der späten Weisheit zugeordnet wird, rechnet bereits mit der universalen Mächtigkeit Gottes, die bis in die Scheol hinabreicht. Gott ist imstande, die Leiden zu beenden. Doch das betende Ich erfährt Gott gerade als Instanz, die es mit Unheil überzieht, und die Widersprüchlichkeit Gottes befördert seine Leiden. Anders als in der für die Klagepsalmen üblichen Form geht der Weg des betenden Ichs nicht von der Klage hin zum Vertrauen auf Gott, sondern umgekehrt: der Text führt immer weiter in die Klage. Das Gottesbild ist mit Fragezeichen versehen (Ps 88,11–13), die nirgends aufgelöst werden, und niemand weiß, ob „im Grab deine Güte/Gnade, deine Treue/Festigkeit am Ort des Untergangs“ (V. 12)[24] erzählt werden.

Nikolett Móricz hat auch in diesem Text sprachliche Spuren ausgemacht, die charakteristisch sind für die Spuren und Verarbeitungen von Traumata. Zu diesen gehört eine „wechselseitige Dialektik zwischen einer internen und einer externen Perspektive“[25], in der das betende Ich in Distanz zum Geschehen steht, um dann wieder in Flashbacks von den Erlebnissen der Vergangenheit überrollt zu werden. „Von allen Seiten“ (Ps 88,18b) dringen die erinnerten Schrecken in das Ich ein, zerstören die schützenden Grenzen und berauben es seiner Selbstmächtigkeit. Wenn das betende Ich „erstarrt“ (V. 16b), zeigen sich körperliche Symptome einer posttraumatischen Belastungsstörung. Der Psalm endet in der sozialen Isolation des Ich, dem nur noch die Finsternis vertraut ist.

Und dennoch widersteht das betende Ich, das die Hände nach Gott ausstreckt (V. 10b), der Umnachtung – als innerlich verwundetes Ich bleibt es in der Anrede an Gott widerständig, als betendes oder schreibendes Sub-

22 Erbele-Küster, Traumaforschung und Alttestamentliche Wissenschaft (s. Anm. 9), 55.

23 Erbele-Küster, Traumaforschung und Alttestamentliche Wissenschaft (s. Anm. 9), 47.

24 Übersetzung nach: Nikolett Móricz, Wie die Verwundeten – derer du nicht mehr gedenkst. Zur Phänomenologie des Traumas in den Psalmen 22, 88, 107 und 137 (FRLANT 282), Göttingen 2021, 177–216, hier 179.

25 Móricz, Wie die Verwundeten (s. Anm. 24), 187.

jekt dennoch stabil. „Wo es eine Wunde gibt, gibt es auch ein Subjekt“[26], so formuliert es Roland Barthes in Anlehnung an den Mystiker Jan Ruysbroeck. Entsprechend gibt es im Akt des Betens zwischen der Abwesenheit und der Anwesenheit Gottes, dem Selbstverlust und dem Gewinn neuen Lebens kein Patt. Durchzogen von der Form des Gebets, liegt auch in den dunkelsten Textstellen eine ‚Zustimmung zur Sprache‘[27], in der Giorgio Agamben einen Ausgriff auf Sinn gesehen hat. In der Form der Anrede an das göttliche Du bleibt die Hoffnung, dass Rettung sich einstellt, präsent.[28] Die Klage weist so, implizit wie explizit, wiederum in Richtung des Masternarrativs von der Geschichtsmächtigkeit und Gerechtigkeit Gottes. Gleichzeitig hält sie es unabgeschlossen, denn auch bei möglicher Rettung bleibt für das betende Ich der Ausgang aus der Situation offen. Gebet und Narrativ, poetische Anrede und erzählende und schließlich begriffliche Reflexion wandern ineinander, und so wenig, wie das Bild gewordene und schließlich zum Begriff geronnene Masternarrativ die existenziellen Widersprüche aufzulösen vermag, so sehr verlangt das Widersprüchliche der Existenz nach einem Halt im Reflexiven. Diese Arbeit am Trauma wie am Gottesbild dauert so an bis heute.

3. Aus der Wunde zu Gott – Carola Moosbachs Gottespoesie

Ulrike Bail ist der Frage nachgegangen, ob die speziellen Erfahrungen von sexualisierter Gewalt gegen Frauen auch in den Klagepsalmen Resonanz finden.[29] Dazu hat sie Psalm 6 und die Erzählung von der Vergewaltigung Tamars in 2 Sam 13,1–22 in Beziehung zueinander gesetzt. Sie unterstellt dabei keine wechselseitige literargeschichtliche Abhängigkeit oder Inspiration der Texte. Aber, so argumentiert sie in einer rezeptionsorientierten Perspektive: Tamar, die von ihrem Bruder Amnon vergewaltigt wird und deren anderer Bruder Abschalom ihr zu schweigen befiehlt, hätte den Psalm singen *können*. In beiden Texten ist von Scham und Schande die Rede. Geschildert wird eine Raumeinengung, die durch Gewalttäter hervorgerufen wird: Im Psalm schiebt sich das Totenreich in das Reich der Lebenden. Im Falle Tamars ist das Männerbündnis von Amnon, Jonadab und David verantwortlich, dass sie nach der Vergewaltigung im Haus ihres Bruders Abschalom lebendig begraben ist.

[26] Roland Barthes, Fragmente einer Sprache der Liebe, Frankfurt/M. 2015 [frz. 1980], 128.

[27] Giorgio Agamben, Die Sprache und der Tod. Ein Seminar über den Ort der Negativität, Frankfurt/M. 2007, 141.

[28] Knut Wenzel spricht im Rückgriff auf Paul Ricœurs Deutung des *Ijob* von einer Begrenzung der Klage aus sich selbst heraus, die „der Möglichkeit des Einbruchs eines rettenden Sinns“ Raum lässt. Vgl. Knut Wenzel, „Hört ihr Himmel, ich will reden“. Theologie aus den Krisen in Kirche und Welt, Freiburg/Br. 2023, 17.

[29] Ulrike Bail, Gegen das Schweigen klagen. Eine intertextuelle Studie zu den Klagepsalmen Ps 6 und Ps 55, Gütersloh 1998, 154–163.

> „Im Gegensatz zu 2 Sam 13,1–22 bleibt Ps 6 [jedoch] nicht am tiefsten Punkt der Not stehen, sondern beginnt gerade an dem Punkt zu sprechen, da Tamar im Haus ihres Bruders Absalom verschwindet. Der Aufforderung zu schweigen setzt der Psalm seine Worte entgegen, und zwar Worte, die gegen die räumliche Bedrängung und Einengung protestieren. Nicht nur die Täter werden aufgefordert zu weichen, sondern GOTT soll Raum schaffen und damit Bewegungsfreiheit und Leben."[30]

Wo das „Zetergeschrei" (2 Sam 13,19) Tamars verstummt und ihr Ruf ohne Rettung bleibt, fordert Psalm 6 die Solidarität Gottes ein. „Mitten im Schweigen und der Abwesenheit GOTTes wird mit Ps 6 eine Stimme laut, die GOTT auffordert, gewissermaßen in den Text zurückzukehren."[31] Die Erfahrungen von Opfern sexualisierter Gewalt sind in der biblischen Klage damit nicht einfach enthalten. Wohl aber öffnen die Texte Räume, in die sie hineingetrieben werden können.

In ihrer Offenheit für andere Situationen sind die Texte der biblischen Klage das, was Roland Barthes *schreibbare*[32] Texte genannt hat: Die Rezipierenden werden zu Mitschöpfer*innen und Handlungsträger*innen. Sie verbinden sich mit dem Text, erwecken ihn zum Leben, schreiben ihn fort. Sie nehmen so eine poetische Arbeit auf, die gerade im Hinblick auf die konkreten Leid- und Gewalterfahrungen den textlichen Rahmen der biblischen Klage auch verlässt und neue Texte hervorbringt.

Auch Carola Moosbach hat in ihren Texten diese poetische Arbeit neu aufgenommen. In dem von Aurica Jax und Bärbel Fünfsinn in einer neuen Auswahl herausgegebenen Band *Ins leuchtende Du* zieht sich eine Traumatisierung durch den sexuell gewalttätigen Vater als Thema durch die Texte. Sie umreißt die Position des schreibenden/betenden Ichs: Es befindet sich an einem Ort außerhalb der anerkannten Systeme, des in der Gesellschaft Sagbaren, des auch in (kirchlich-lehramtlicher) Theologie beschworenen Ideals der Familie – an einem Ort des Tabus. Endlich trotzig geworden, gibt das Ich sich mit diesem Außerhalb nicht mehr zufrieden und fordert Wahrnehmung und Anerkennung:

> „Die es nicht aushalten
> wollen
> darüber zu lesen
> zu nah meine Störworte Schreisätze
> bröckelnde Totschweigemauer
> sind kein Verlust"[33]

Die Texte figurieren einen Kampf gegen die Einsamkeit, die auch das betende Ich der biblischen Klage kennt. Diese Einsamkeit bedeutet nicht die

[30] Bail, Gegen das Schweigen (s. Anm. 29), 159.
[31] Bail, Gegen das Schweigen (s. Anm. 29), 162.
[32] Roland Barthes, S/Z, Frankfurt/M. 1996 [frz. 1973], 9.
[33] Moosbach, Zwischenruf, in: dies., Ins leuchtende Du (s. Anm. 6), 28.

Abwesenheit von Menschen. Es ist, wie Moosbach in einer Nachdichtung von Psalm 22 formuliert, eine Einsamkeit des Systems[34]:

„Die anderen wenden sich ab von mir
und ich wende mich ab von ihnen
Sie reden mich mutlos und klein
begraben mich unter Totschweigesätzen und Positiv-denken-Geschwätz
sie sagen Du willst mich prüfen Gott
mein Schicksal soll ich geduldig ertragen
nicht aufbegehren gegen Deinen Willen"[35]

Die guten Ratschläge, die Tipps des Alltäglichen, die an die Freundesreden im Ijobbuch erinnernden religiösen Erklärungen wollen den Skandal der erlittenen Gewalt einpassen. Sie mahnen das traumatisierte Subjekt zur Alltagstauglichkeit und reden so die Verletzung klein. Von außen an das traumatisierte Ich herangetragene theologische Erklärungsversuche erneuern die Gewalt. „Dem Unglück gebührt Geringschätzung – das meint, wer in Sicherheit ist –, ein Stoß noch denen, deren Fuß wankt"[36], so schon die Anklage Ijobs (12, 5) gegen seine wohlmeinenden Freunde.

In dem Gebet *Kindkirchgang* bringt Moosbach zur Sprache, wie Kirche und katholische Amtstheologie diese systemische Einsamkeit verstärken. Das Gefühl des Kindes, „vom Vater besudelt"[37] zu sein, wird durch den Ausschluss von Frauen vom Altardienst und die Mahnung zu Demut und Einsicht in die eigene Sündigkeit nicht entkräftet, sondern bestätigt:

„Mea culpa mea culpa bin dreckig von innen
besudelt nur Mädchen nicht würdig genug
da vorne zu stehen am Altar wie die Brüder
nicht würdig mea maxima culpa"[38]

Seit ihren Anfängen verweist feministische Theologie auf die prekären Folgen traditioneller theologischer Figuren insbesondere für Frauen.[39] Eine Sündentheologie, die vor allem Hochmut bekämpft und Demut anempfiehlt, macht die Opfer von Unterdrückung und Gewalt stumm. Vergebung zu predigen, ohne Gerechtigkeit einzufordern, lässt Täter:innen davonkommen

[34] Eine solche Einsamkeit des Systems hat Roland Barthes für das liebende Ich beschrieben. Vgl. Barthes, Fragmente (s. Anm. 26), 87–89.

[35] Moosbach, Schaffe mir Recht, in: dies., Ins leuchtende Du (s. Anm. 6), 31.

[36] Übersetzung nach Jürgen Ebach, Streiten mit Gott, Bd. 1 (Kleine Biblische Bibliothek), Neukirchen-Vluyn 1996, 106.

[37] Moosbach, Schaffe mir Recht, in: dies., Ins leuchtende Du (s. Anm. 6), 31.

[38] Moosbach, Kindkirchgang, in: dies., Ins leuchtende Du (s. Anm. 6), 30.

[39] Vgl. pars pro toto Rosemary Radford Ruether, Sexismus und die Rede von Gott. Schritte zu einer anderen Theologie, Gütersloh 1986 [amerik. 1983]; Lucia Scherzberg, Sünde und Gnade in der feministischen Theologie, Mainz 1991; aktuell im Kontext des sexuellen und spirituellen Missbrauchs in der katholischen Kirche: Doris Reisinger (Hg.), Gefährliche Theologien: Wenn theologische Ansätze Machtmissbrauch legitimieren, Regensburg 2021.

und ist blind gegenüber Strukturen, die die Gewalttaten begünstigen. Diese theologischen Figuren sind geschlechtlich konnotiert. Bis in die Gegenwart paart sich der Lobpreis typisch fraulicher Hingabe[40] in den Texten des kirchlichen Lehramts mit einer Sakralisierung von Männlichkeit in der Amtstheologie. Letztere bleibt in der Bildgewalt kirchlicher Inszenierungen auch dort übermächtig, wo die Weltkirche Synodalität und die zaghafte Beteiligung von Frauen probt. Ein nach wie vor einseitig männliches Gottesbild unterfüttert diese lobverbrämte Pejorisierung von Frauen und überschreibt mit den Bezeichnungen „Vater" und „Herr" alle weiblichen Konnotationen des Gottesnamens.

Mit der Erfahrung sexualisierter Gewalt stehen so die Fragen im Raum, die Bärbel Fünfsinn im Nachwort zu *Ins leuchtende Du* umreißt:

> „Was und wie sollen Frauen beten, die von Männern missbraucht oder vergewaltigt wurden? Sollen oder können sie weiter zu dem ‚Herrn' und ‚Vater' rufen? Gebete sprechen, die ihre Lebenswelt, Erfahrungen – besonders die schwierigsten und traumatischsten – ignorieren?"[41]

Eindrücklich zeigen die Texte Carola Moosbachs die auch in der biblischen Klage auszumachenden Interferenzen zwischen Gewalterfahrung und Gottesbild. Durch ihre Texte zieht sich strikt eine weibliche Anrede Gottes. Sie wendet sich an die „Schwester Gott"[42], die so wenig eine „Zauberkönigin" ist wie „der allmächtige Retter / für den sie Dich ausgeben".[43] Im selben, mit *Wunschzettel* überschriebenen Gebet spielt sie auf eines der bekanntesten Zitate Dorothee Sölles an, das diese in Anlehnung an Teresa von Ávila formuliert hatte: „Gott hat keine anderen Hände als unsere."[44] Freilich versagen diese Hände immer wieder kläglich, und so lautet der Wunsch bei Moosbach: „Ach hättest Du doch Deine eigenen Hände"[45]. Unzweifelhaft sind die Texte Moosbachs nahe an der Theologie Sölles, die auch das Vorwort zu ihrem ersten Gedichtband[46] geschrieben hatte. Sölle erklärt es für unmöglich, gleichzeitig von Gottes Allmacht und Gottes Liebe zu sprechen.[47] Sie „rettet" die Allgüte Gottes, indem sie durch die Abhängigkeit vom Han-

40 Kongregation für die Glaubenslehre, Schreiben an die Bischöfe der Katholischen Kirche über die Zusammenarbeit von Mann und Frau in der Kirche und in der Welt, 31.07.2004 (VApS 166), Bonn 2004, 16; Papst Johannes Paul II., Apostolisches Schreiben „Mulieris dignitatem", 15.08.1988 (VApS 86), Bonn 1988, bes. 17–21.

41 Bärbel Fünfsinn, Nachwort, in: Moosbach, Ins leuchtende Du (s. Anm. 6), 126.

42 Moosbach, Dein Reich komme, in: dies., Ins leuchtende Du (s. Anm. 6), 55.

43 Moosbach, Wunschzettel, in: dies., Ins leuchtende Du (s. Anm. 6), 53.

44 Dorothee Sölle, Gegenwind. Erinnerungen, München 1990, 62.

45 Moosbach, Wunschzettel, in: dies., Ins leuchtende Du (s. Anm. 6), 53.

46 Carola Moosbach, Gottflamme Du Schöne. Mit einem Vorwort von Dorothee Sölle, Gütersloh 1997.

47 Zur Theodizee-Frage bei Sölle vgl. Raphael Döhn, Der Mensch in der Verantwortung. Die Theodizee-Frage bei Hans Jonas, Dorothee Sölle und Abraham Joshua Heschel, Berlin 2020, 149–259.

deln des Menschen die Allmacht beschneidet. Aber ist dieser Preis gerade in Situationen des Unrechts und der Gewalt nicht zu hoch?

Wie Sölle, die auch in ihrer Theologie immer wieder Wege ins Poetische geht, unternimmt Moosbach keine begrifflich konsistente Diskussion des Theodizee-Problems. Ihre Texte zielen auf eine Haltung des In-der-Welt-Seins. Zu dieser Haltung gehört, bei aller Ablehnung des „Herrengottallmachtsmonsters“[48] dennoch Vertrauen in die Mächtigkeit Gottes, die Gerechtigkeit herzustellen in der Lage ist und die Moosbach „aber-mächtig“ nennt.

> „Du sollst mein Racheengel sein Gott
> Hilf mir tritt Du für mich ein
> lass ich nicht davonkommen diesen ehrbaren Schrebergärtner
> erfinde die Hölle neu für ihn“[49]

Diese Aber-Macht ist jedoch nicht die eines *deus ex machina*, der den Vater zur Rechenschaft zieht. Der *Rachepsalm* Moosbachs hat auch nicht eine jenseitige Gerechtigkeit, die Trost in Form von Vertröstung spendet, im Blick. Gerade im Kontext von sexualisierter Gewalt setzen Gottes Macht und seine Gerechtigkeit an der Wunde an – an der Verletzung des betenden Ichs und seinem Kampf gegen das vom Vater hervorgerufene Trauma:

> „Du allein bist stärker als er Gott
> hilf mir tritt Du für mich ein
> lass meinen Körper wieder ganz allein mir gehören Gott
> schmeiß ihn raus aus meiner Seele“[50]

Die Rache, so ist es in einer an den Vater gerichteten *Kampfansage* formuliert, wird dort geübt, wo das Opfer seine Selbstmächtigkeit zurückgewinnt: „mein Leben wird Sinn haben und Würde / Anmut und Tiefe / das wird meine Rache sein an dir“[51]. Die Beschwörungen der Mächtigkeit Gottes haben die eigene Ohnmachtserfahrung zum Ausgangspunkt, die durch die göttliche Stärke nicht einfach kompensiert werden möge. Die erwünschte Hilfe soll gerade nicht am Subjekt vorbeigehen, es nicht erneut entmächtigen. Vielmehr möge Gott das Ich unterstützen, ihm zur Seite stehen, es ermächtigen, wenn die Schwäche zu groß scheint.

Eine Ermächtigung des Selbst, der Gewinn von Freiheit und Selbstbestimmung geschieht nicht aus sich selbst heraus – beim traumatisierten Ich so wenig wie beim Menschen generell. Nur tritt bei dem Ich, das vom Vater Gewalt statt Liebe erfahren hat, die Bedeutung liebender Zuwendung für die Subjektwerdung und den Gewinn von Selbstmächtigkeit deutlich zutage. Die Rettung durch Gott erfolgt in den Texten Moosbachs, hier in großer

[48] Moosbach, Aberglaubensbekenntnis, in: dies., Ins leuchtende Du (s. Anm. 6), 69.
[49] Moosbach, Rachepsalm, in: dies., Ins leuchtende Du (s. Anm. 6), 61.
[50] Moosbach, Rachepsalm, in: dies., Ins leuchtende Du (s. Anm. 6), 61.
[51] Moosbach, Kampfansage, in: dies., Ins leuchtende Du (s. Anm. 6), 66.

Nähe zur Theologie Carter Heywards,[52] durch die Aufnahme von Beziehung. Für das verwundete Ich ist dies durchaus risikoreich und konfliktvoll. Die Suche nach Beziehung ist zunächst ein Ijob-Kampf darum, von Gott überhaupt wahrgenommen zu werden und in welcher Weise auch immer Zuwendung zu erfahren: „Sprich mit mir Gott lass Dich doch bewegen / von meiner Not lass Dich berühren von meinem Schrei / streiten will ich mit Dir und kämpfen wenn es sein muss"[53]. Doch liegt in dem, was das betende Ich so dringend fordert, gleichzeitig eine Gefährdung: „Ich habe Angst Du kommst mir zu nahe / mit dem Vertrauen bin ich noch nicht vertraut"[54]. Beziehung aufzunehmen, bedeutet für das traumatisierte Ich, das die Grenzen seines Selbst gegen den Vater erkämpft hat und je neu erkämpfen muss, eine Öffnung und eine erneute Verletzlichkeit.

Und unverhofft, nicht produzierbar entspinnt sich eine *Beziehungsweise*, in der das aktiv betende Ich sich als passiv und darin nicht als machtlos, sondern als beschenkt erfährt:

> „Und jetzt bist Du da ich verstehe es nicht
> was es bedeutet wie kann das denn sein
> vom Suchen zum Bitten zum Gefundenwerden
> wie hast Du das nur gemacht Gott"[55]

Figuriert wird hier eine durchaus mystisch zu nennende, geheimnisvolle, nicht herstellbare, tief im Subjekt verankerte Begegnung. Dabei zeichnet der Text keine Verschmelzung, keine *unio mystica*, in der das mystische Ich sich ganz in die Gottheit entleert. Gott und Subjekt fließen nicht Ineinander, sind auch nicht zu einem bruchlosen Ganzen miteinander verzahnt: „womöglich passe ich gar nicht zu Dir / und Du passt nicht in mein Leben / viel zu tief und zu hoch und zu wichtig"[56].

Die Nicht-Vereinigung ist der unendlichen Größe Gottes geschuldet, doch nicht nur dieser. Wieder zeitigt die konkrete Leiderfahrung Konsequenzen im Hinblick auf das, was von Gott erhofft und als Erlösung erfahren wird: Wo das Subjektsein dem Trauma abgerungen wurde, wo allererst Wünsche wieder formuliert werden können und Selbstliebe wächst, ist auch die Selbstaufgabe kein Ziel: „ohne Wünsche und Ziele / so bin ich nicht Gott / will mich nicht in Dir auflösen".[57]

Diese Anerkennung des Selbstseins als bleibendes Gegenüber Gottes ist in der mystischen Tradition freilich nur dort gegeben, wo dem begehrenden

[52] Carter Heyward, Und sie rührte sein Kleid an. Eine feministische Theologie der Beziehung, Stuttgart 1986 [amerik. 1982].

[53] Moosbach, Ich lasse Dich nicht, in: dies., Ins leuchtende Du (s. Anm. 6), 74.

[54] Moosbach, Beziehungsweise, in: dies., Ins leuchtende Du (s. Anm. 6), 16.

[55] Moosbach, Beziehungsweise, in: dies., Ins leuchtende Du (s. Anm. 6), 16.

[56] Moosbach, Beziehungsweise, in: dies., Ins leuchtende Du (s. Anm. 6), 16.

[57] Moosbach, Vorwarnung, in: dies., Ins leuchtende Du (s. Anm. 6), 18.

Subjekt auch Gott begehrend gegenübersteht: wenn wie bei Mechthild von Magdeburg auch im mystischen Brautgemach die Dualität einer Beziehung gewahrt bleibt[58] und wenn nicht nur die Geschöpfe Gott brauchen, sondern auch Gott sich nach dem menschlichen Gegenüber sehnt. So sucht auch bei Moosbach Gott „Heimat bei uns"[59] und bedarf im wiederum an Sölle[60] erinnernden „Leiden an Deinen gequälten Geschöpfen" selbst des Trostes: „lass uns Deine Stärke und Hoffnung sein".[61]

In diesem Ringen um Selbstmächtigkeit in der gleichzeitigen Öffnung für das göttliche Du klingt es schließlich nur auf den ersten Blick paradox, dass das betende Ich nicht das erstrebt, was die Theologie „Glaubensgewissheit" genannt hat. Das betende Ich will selbst im Spüren der Nähe Gottes ein zweifelndes, verletzliches und darin lebendiges Ich bleiben und von Gott als solches anerkannt sein.

„Puste meine Angst weg Gott
und lass sie trotzdem da sein
schenk mir Deine Nähe Gott
und lass mich trotzdem zweifeln"[62]

In den Gebeten des verwundeten Ichs zeigt sich so die Arbeit am Gottesbild als ein Kampf um Anerkennung – der Verwundung, der Würde, des eigenen Selbstseins. Und das Bild Gottes hat sich, wenigstens im Raum des Poetischen, einmal mehr verschoben.

4. Texträume der Rettung – Geschenktes Leben

Parallel zu ihren Dichtungen hat Carola Moosbach einen Weg gefunden, offen über die Erfahrungen des jahrelangen Missbrauchs durch den Vater zu sprechen.[63] Das betende Ich ihrer Texte ist nicht automatisch deckungsgleich mit dem Ich der Dichterin. Die Lyrik bietet einen von den Zwängen des Alltäglichen weitgehend befreiten Raum, in dem Bilder entworfen, Subjektpositionen ausprobiert, Wege gebahnt werden können, die im konkreten

[58] Mechthild von Magdeburg, Das fließende Licht der Gottheit. Zweisprachige Ausgabe. Aus dem Mittelhochdeutschen übers. u. hg. v. Gisela Vollmann-Profe, Berlin 2010, hier II, 22 (S. 55–56); IV, 14 (S. 127–129). Vgl. Helena Stadler, Konfrontation und Nachfolge. Die metaphorische und narrative Ausgestaltung der „unio mystica" im „Fliessenden Licht der Gottheit" von Mechthild von Magdeburg (Deutsche Literatur von den Anfängen bis 1700 35), Bern u. a. 2001, 145.

[59] Moosbach, Pfingstfrühling, in: dies., Ins leuchtende Du (s. Anm. 6), 107.

[60] Dorothee Sölle, Gottes Schmerz und unsere Schmerzen [1988], in: dies., Gesammelte Werke, Bd. 9: Gott denken, hg. v. Ursula Baltz-Otto/Fulbert Steffensky, Stuttgart 2009, 278–299.

[61] Moosbach, Mutworte, in: dies., Ins leuchtende Du (s. Anm. 6), 98.

[62] Moosbach, Beziehungsweise, in: dies., Ins leuchtende Du (s. Anm. 6), 16.

[63] Vgl. unter anderem die Texte auf der Homepage: http://www.mynetcologne.de/~nc-moosbaca/archiv/portrait.htm [zuletzt abgerufen: 17.10.2023].

Leben und auch in der Theologie womöglich (noch) nicht zur Verfügung stehen. Auch die Gebete Moosbachs haben dieses experimentelle Moment. Dennoch sind sie in einer Weise auf den Abgrund des Traumas bezogen, der an jeder Stelle den letzten existenziellen Ernst wahrnehmbar macht. Darin zeigt sich das Selbst der Dichterin stark mit dem lyrischen Ich ihrer Texte verflochten. Die Texte erscheinen als Repräsentationen, in denen sich *The Self in Verse*[64] zeigt. Sie sind Frucht einer autobiographischen Praxis, in der das schreibende Ich in das lyrische Ich wandert und das lyrische Ich auf das schreibende verweist. In den Texten erscheint die Schreibpraxis gleichzeitig als eine Überlebensstrategie: Das Ich trotzt dem Trauma mit dem Text auch die zwangsläufig starke, sprachmächtige Position der Schreibenden ab, widersetzt sich dem Schrecken und streckt sich mit dem Vertrauen in die Sprache aus nach Leben, nach Sinn, nach Gott.

In der Offenheit des Poetischen machen die Texte so den Lesenden ein Angebot: Sie können sich auf die vom Text angebotenen Positionen beziehen, die Wege über den Abgrund abschreiten, das Leiden anderer erspüren oder Worte für eigene Erfahrungen gewinnen. In den Texten erhält so auch die nicht auflösbare Widersprüchlichkeit der Existenz und des Glaubens Raum. Womöglich vermitteln die Texte – die biblische Klage ebenso wie die Gebete Carola Moosbachs – an ihre Rezipient:innen auch einfach Augenblicke, „in denen die ‚höhere Heimat' spürbar"[65] wird. Und Gott kommt so nahe im Text.

[64] So der Titel einer Tagung zu autobiographischer Lyrik am St. Hilda's College, University of Oxford, 9.–11. April 2017.

[65] So formuliert es die Dichterin Marica Bodrožić hinsichtlich der von ihr immer wieder erfahrenen Rettung durch das Schreiben oder Lesen von Gedichten: dies., Das Auge hinter dem Auge. Betrachtungen, Salzburg 2015, 17.

ISABELLA BRUCKNER

Denkende Herzen

Gebet und Mystik in „dürftiger Zeit“ bei Etty Hillesum

Der Beitrag geht von der Gottes- und Gebetskrise in der Moderne aus und denkt dem spirituellen Weg nach, der sich in den Tagebüchern der säkularen Jüdin Etty Hillesum abzeichnet. Ihre Aufzeichnungen werden nicht nur als herausragendes Zeugnis der Menschlichkeit, sondern als ein Dokument zeitgenössischer Mystik interpretiert. – *Isabella Bruckner*, Dr. theol., ist Professorin für *Pensiero e forme dello Spirituale* [= *Christliches Denken und spirituelle Praxis*] am Päpstlichen Athenäum Sant'Anselmo in Rom. Sie hat in Wien Theologie studiert und anschließend an der KFU Graz und Linz geforscht. Ihre Dissertation „Gesten des Begehrens. Mystik und Gebet im Ausgang von Michel de Certeau“ wurde mit dem Karl-Rahner-Preis 2022 ausgezeichnet. Jüngste Veröffentlichungen: Symbolisch leben. Die Vielfalt der Zeichen und Körper des Geistes, in: ZTP 145 (3/2023), 383–409; Baptismal aesthetics in-between: Reflections on the interplay of text, rite, and image in the sanctuaries of Ravenna, in: Religions 14 (6/2023), 1–25; La festa delle cose. Della presenza e della gloria nel regno messianico, in: Ecclesia Orans 40 (1/2023), 158–163.

„Wenn wir segnen das Mahl, wen darf ich nennen, und wenn wir
Ruh'n vom Leben des Tags, saget, wie bring ich den Dank?
Nenn ich den Hohen dabei? Unschickliches liebet ein Gott nicht,
Ihn zu fassen, ist fast unsere Freude zu klein.
Schweigen müssen wir oft; es fehlen heilige Namen,
Herzen schlagen und doch bleibet die Rede zurück?“[1]

Auf sprachgewaltige und zugleich sensible Weise brachte Friedrich Hölderlin (1770–1843) in seinen poetischen Werken das Fraglichwerden einer grundlegenden symbolischen Ordnung ins Wort. In den berühmt gewordenen Zeilen, die Hölderlin am Beginn des 19. Jahrhunderts in seinem Gedicht *Heimkunft*[2] formulierte, ist vom „[F]ehlen heilige[r] Namen“ die Rede, worin sich das Fraglichwerden der Gottesrede und der damit verbundenen Gottes-Anrede in der Moderne kristallisiert. Nach den weiteren Erschütterungen des religiösen Bewusstseins durch die naturalistische, marxistische und psychoanalytische Religionskritik scheint das Gebet in der Tat zu einem höchst zweifelhaften Unterfangen geworden zu sein. Mit Hölderlin wäre insofern hinsichtlich des Gebets von einer „dürftigen Zeit“ zu sprechen. Zur

1 Friedrich Hölderlin, Heimkunft, in: ders., Sämtliche Gedichte, hg. v. Jochen Schmidt, Frankfurt/M. 2005, 749–752.

2 Vgl. Jakob Helmut Deibl, Vom Namen Gottes und der Eröffnung neuer Sprachräume. Theologisch-sprachkritische Erwägungen im Ausgang von Bibel, Hölderlin und Rilke, in: Kurt Appel (Hg.), Preis der Sterblichkeit. Christentum und Neuer Humanismus (QD 271), Freiburg/Br. 2015, 61–125.

Frage wird in diesem Kontext, ob sich für die elementaren Gesten des Lebens – ebenso wie für Dank und Bitte, Lobpreis, Segen und Fluch – noch ein letzter Adressat anführen lässt, an den sie sich wenden könnten.

Angesichts dieser Frage lässt sich der Beitrag vom Zeugnis einer Frau inspirieren, die als zeitgenössische Mystikerin bezeichnet werden kann: Esther alias „Etty" Hillesum wurde 1914 in Middelburg (Niederlanden) geboren und entstammte einer assimilierten jüdischen Familie. In der Philosophie und russischen Literatur zutiefst belesen und zugleich fern jeder religiösen Prägung, war es die Begegnung mit dem Psychochirologen Julius Spier, der ihre „religiöse Wende" zum biblischen Erbe hin initiierte. Hillesums posthum veröffentliche Tagebücher[3], die sie von 1941 bis 1943 verfasste, zeugen von einer immer inniger werdenden Praxis des Gebets, die mit einer wachsenden Liebe zu den Menschen einherging – und das inmitten einer Welt, die zunehmend von den Repressalien der Naziverfolgung gekennzeichnet war, welcher sie schließlich selbst im Konzentrationslager Auschwitz-Birkenau zum Opfer fiel. Der vorliegende Beitrag geht der Entwicklung des Gebets in Etty Hillesums Tagebüchern anhand ausgewählter Passagen nach und versucht, daraus gebrochen-systematische Perspektiven für den post-säkularen Kontext anzubieten.

1. Gebetssemiotik

> „8. Juni, Sonntagmorgen, halb 10. Ich glaube, dass ich das tun sollte: morgens vor Beginn der Arbeit eine halbe Stunde lang ‚mich nach innen wenden', horchen nach dem, was in mir ist. ‚Sich versenken.' […] Der Mensch besteht aus Körper und Geist. Und eine halbe Stunde ‚Meditation' können zusammen ein solides Fundament für die Konzentriertheit eines ganzen Tages bilden."[4]

Etty Hillesum beginnt ihren spirituellen Weg nicht mit vorgefertigten Gebeten. Wie wohl die meisten jungen Menschen ihrer Generation ist sie ohne religiöse Prägung aufgewachsen, ohne geteilten Kanon, der wie ein großer Code Worte, Lieder, gedankliche Konzepte an die Hand gibt, um das eigene Leben und die Welt zu deuten. In ihrem Tagebuch schreibt sie deshalb zunächst einmal sich selbst. Sie beginnt den Eintrag vom 8. Juni, drei Monate nach dem ersten Eintrag, mit einem „Ich": „Ich glaube". Ihr persönliches *Credo* gründet auf der Erfahrung eines Mangels, einem ahnenden „Bewusstsein, von dem was fehlt"[5]. Es fehlt ihr an Bei-sich-Sein, an Tiefe, „Sich-Versenken". Hillesum bringt damit ein Bedürfnis vieler Zeitgenoss:innen zum Ausdruck, die inmitten des „rasenden Stillstands" der beständigen sinnlosen

[3] Etty Hillesum, Das denkende Herz der Baracke. Die Tagebücher 1941–1943, Freiburg/Br. 2014, 57f.

[4] Hillesum, Das denkende Herz (s. Anm. 3), 57f.

[5] Jürgen Habermas, Ein Bewußtsein von dem, was fehlt, in: Michael Reder/Josef Schmidt (Hg.), Ein Bewußtsein von dem, was fehlt. Eine Diskussion mit Jürgen Habermas, Frankfurt/M. 2008, 26–36, hier 31.

Beschleunigung der Lebensprozesse oftmals nur mehr den Ausweg der Krankheit und Depression zu nehmen vermögen.[6] Diese Einkehr ist jedoch gar nicht leicht zu bewerkstelligen; sogar beim scheinbaren Nichts-Tun bedarf es der Einübung:

> „Nur ist das nicht so einfach, so eine ‚stille Stunde'. Das will gelernt sein. Der ganze kleinbürgerliche Kram, alles Überflüssige muss innerlich beiseitegeschoben werden. […] Der Zweck des Meditierens sollte sein: dass man sich innerlich zu einer großen Ebene ausweitet […]. Dass etwas von ‚Gott' in einem erwächst […]. Dass auch eine Art ‚Liebe' entsteht, keine Luxus-Liebe von einer halben Stunde […], sondern eine Liebe, mit der man in der kleinen alltäglichen Praxis etwas anfangen kann."[7]

Als erste Frucht des Still-Werdens und der Einkehr erhofft sich Etty Hillesum die Erfahrung einer inneren Weitung. Nicht von ungefähr beschreiben die Psalmen die sündige Existenz im Sinne einer verengten, selbstbezüglichen Fixiertheit, das im Kreisen und Besorgtsein um das eigene Ego keinen Blick für das bzw. die/den Andere:n hat[8] – weder für deren Not noch für deren Freuden und ebenso wenig für die Schönheit der Umgebung. Die Praxis der Meditation impliziert für Hillesum dagegen eine Erfahrung der Weite. Die Einkehr, die sie sucht, bedeutet in diesem Sinn dann aber gerade keine um sich selbst kreisende Isolation, sondern versucht in Verbindung durch ein „horchen nach dem, was in mir ist", zunächst all den vielen Stimmen Raum zu geben, die im Alltag verdrängt werden und nicht zu Wort kommen können. Im Wahrnehmen und Vernehmen dessen, was an Verdrängtem da ist, vermag sich die Gedanken- und Gefühlswelt allmählich wie eine weite Landschaft zu entfalten, in die auch die/der Andere eintreten kann. Still-Werden, Meditation und Gebet gestalten sich von daher zunächst als eine Geste der Gastfreundschaft, die „Platz macht"[9] für das bzw. die/den Andere:n.

Etty Hillesum bringt diese Erfahrung der Weite mit „Gott" ebenso wie mit der „Liebe" in Verbindung. Dass sie beide Ausdrücke noch unter Anführungszeichen setzt, weist auf eine Scham hin, diese großen Worte der abendländischen Tradition allzu unmittelbar in Anspruch zu nehmen. Nicht umsonst konstatiert der jüdische Religionsphilosoph Martin Buber bezüglich des Wortes „Gott", dass wohl kein anderes „Wort der Menschensprache so missbraucht, so befleckt, so geschändet worden [ist] wie dieses!"[10]. Hillesum

6 Vgl. Hartmut Rosa, Beschleunigung und Entfremdung. Entwurf einer Kritischen Theorie spätmoderner Zeitlichkeit, Berlin [9]2022.

7 Etty Hillesum, Das denkende Herz (s. Anm. 3), 57f.

8 Vgl. Kurt Appels Auslegung von Ps 36,2-5 (Kurt Appel, Vom Preis des Gebets, in: ders., Preis der Sterblichkeit [s. Anm. 2], 186–228, hier 198).

9 Michel de Certeau, Die Glaubensschwachheit, in: ders., GlaubensSchwachheit, Stuttgart 2009, 245–250, hier 250.

10 Martin Buber, Gottesfinsternis. Betrachtungen zur Beziehung zwischen Religion und Philosophie, in: ders., Werke, Bd. I, München 1962, 503–604, hier 508f.

kannte manche der wohl grausamsten Entstellungen dieser Worte im 20. Jahrhundert zum Zeitpunkt ihres Tagebucheintrages noch gar nicht aus der allernächsten Nähe der Lager. Möglicherweise reagiert sie aber auch weniger auf die politische als vielmehr auf die religiöse Situation ihrer Zeit. Nach dem „Ende der großen Erzählungen" ist es neben diversen Machtmissbräuchen vielleicht noch vielmehr die Banalisierung des Gottesnamens und die Unsicherheit, was dieses Wort im Kontext der Säkularität noch bedeuten kann, welche sie zu den Anführungszeichen nötigt.

Generell aber steht Etty Hillesum mit ihrem Wunsch nach dem genauen Hören und Horchen in guter spiritueller Tradition. Der Aufruf, zu hören, bildet nicht nur das erste Wort des zwei Mal täglich von orthodoxen Juden zu betenden *Sch'ma Israel* („Höre, Israel", Dtn 6,4). Er ist auch der Auftakt des für den europäischen Kulturraum prägend gewordenen monastischen Regeltextes, der *Regula Benedicti*. Diese nimmt den alttestamentlichen Imperativ mit einer doppelten Aufforderung, zu hören, wieder auf: „Höre, mein Sohn, auf das Wort des Meisters und neige das Ohr deines Herzens"[11] (Reg. Ben. 1). Etty Hillesum wählt, um sich in diese Form gesteigerten Hörens einzuüben, nicht den Weg in eine Ordensgemeinschaft. Im Laufe der Zeit wird ihr vielmehr das Gebet selbst zur „Klosterzelle". Es nimmt sie kurzzeitig aus der sie umgebenden Welt heraus, um sie gesammelter wieder zurückkehren zu lassen:

> „18. Mai 1942. […] Die Bedrohung von außen wird ständig größer, der Terror wächst mit jedem Tag. Ich ziehe das Gebet wie eine dunkle, schützende Wand um mich hoch, ziehe mich in das Gebet zurück wie in eine Klosterzelle und trete dann wieder hinaus, ‚gesammelter', stärker und wieder gefasst. […]. Die innere Konzentration errichtet hohe Mauern um mich, in denen ich zu mir selbst zurückfinde, mich aus allen Verstreutheiten wieder zu einem Ganzen zusammenfüge."[12]

Die Aufmerksamkeit ist die Essenz des Gebets.[13] Vielleicht wäre von daher eine Semiotik des Gebets zunächst nicht auf das Sagen bzw. noch präziser: auf das im Gebet Gesagte zu beziehen, sondern vielmehr von einer „Semiotik des Hörens"[14] auszugehen, von einer wachsenden Sensibilität für das Aufhorchen auf die Regungen und Verlautungen des Anderen (auch des inneren oder eigenen Anderen). Die Sprache und damit das Gebet kommen aus der Perspektive der Perzeptivität in den Blick, demgegenüber das Sprechen als sekundäres Phänomen zu betrachten ist. Die Ruhe, Stille und Einkehr sind nicht im negativen Sinn ein Verstummen, sondern eher dessen Gegenteil: ein Gestus der Einfachheit, „aus dem sich erst jede Form von Sprache erheben kann"[15]. Ob sich im Horizont dieser neuen Sprache auch

[11] „Obsculta, o fili, praecepta magistri e inclina aurem cordis tui".

[12] Hillesum, Das denkende Herz (s. Anm. 3), 154f.

[13] Vgl. Simone Weil, Reflections on the Right Use of School Studies with a View to the Love of God, in: dies., Waiting for God. Introduction by Leslie Fiedler, New York 1951, 105–116.

[14] Michel de Certeau, La fable mystique II. XVIe–XVIIe siècle, Paris 2013, 265.

[15] Deibl, Vom Namen Gottes (s. Anm. 2), 77.

wieder eine Gebetsanrede und eine Nennung des Gottesnamens werden einstellen können, muss an dieser Stelle noch offenbleiben und wird sich erst im Mitgehen mit Etty Hillesums Schreiben zeigen.

2. Gebetslogik

Eine Schule aus Gesten

> „Sonntagmorgen. Gestern Abend kurz vor dem Zubettgehen kniete ich plötzlich mitten in diesem großen Zimmer zwischen den Stahlstühlen auf dem hellen Läufer nieder. Ganz spontan. Zu Boden gezwungen durch etwas, das stärker war als ich selbst. Vor einiger Zeit habe ich zu mir selbst gesagt: Ich übe mich im Knien. Ich genierte mich noch zu sehr wegen dieser Gebärde, die ebenso intim ist wie die Gebärden der Liebe, über die man auch nicht sprechen kann, wenn man kein Dichter ist."[16]

Es ist kein Wort, das Etty Hillesums Suche nach dem Gebet zuerst entspringt. Zunächst ist es eine Geste, die die gewöhnliche Pragmatik des profanen Raumes aufbricht und einen anderen Ort, besser gesagt: den Nicht-Ort einer unausgesprochenen Adressierung, einführt. Diese Geste verändert den gesamten Raum, insofern sie ihm eine fiktive, weil nicht eindeutig verortbare, Orientierung gibt. Hillesums plötzliches Hinknien entspricht einer *poetischen Geste:* Sie ist „poetisch", da sie dem Raum einen Überschuss an Sinn einträgt, der sich nicht objekthaft abbilden bzw. an einem Ding festmachen lässt. Gerade dadurch lässt er das „große Zimmer" mit den „Stahlstühlen" zum Ereignisort einer Intimität werden, der die objekt-bezogene Sprache denotativer Rede, welche die Dinge in ihrem Sinn eindeutig zu benennen sucht, nicht mehr gerecht zu werden vermag. Doch fällt das Wort „Gebet" an dieser Stelle tatsächlich noch gar nicht. Sie „übt sich im Knien"; in der Wiederholung und Aneignung einer körperlichen Haltung, mit welcher auch die Aneignung einer geistigen einhergeht.

In den rituellen Praktiken geht die vor-bewusste, leibliche Logik der bewusst-reflektierenden voraus. Etty Hillesum bekennt sogar explizit, dass ihre spontane Geste des Niederkniens nicht aus einem ihr klar einsichtigen Entschluss heraus erfolgt, sondern dass sie „gezwungen [war] durch etwas, das stärker war als [sie] selbst". Da der Leib dem reflexiven Denken in der Erkenntnis vorausliegt, „sagen" die menschlichen Gesten oft viel mehr vom Menschen, als sich auf bewusste Weise formulieren lässt. Der Körper stellt in seiner Materialität eine bisweilen unverständliche Opazität dar, die zwar in ihren sinnlich wahrnehmbaren Äußerungen durchaus „spricht", aber dennoch in ihrem Agieren und Erleiden über das dem Menschen aktuell bewusste Einsehbare hinausgeht: Wir wissen oft nicht, warum wir uns von einer bestimmten Person angezogen fühlen, weshalb wir uns plötzlich

[16] Hillesum, Das denkende Herz (s. Anm. 3), 125.

niederknien, uns manche Begegnungen oder Phänomene ängstigen oder uns eine bestimmte Erzählung zu Tränen rührt.

Die Geste des Kniens hat – noch unabhängig von jeglicher sozialen oder kulturellen Einbettung, sondern allein aufgrund ihrer physiologischen Bedingungen – mit einer Annahme der eigenen Verletzbarkeit zu tun. Das Niederknien bringt das sonst in den Himmel erhobene Haupt der Erde und dem Staub, aber ebenso etwaigen Fußtritten signifikant näher. Ein Sich-Niederlassen auf beide Knie verunmöglicht schnelles Aufstehen und plötzliche Fluchtversuche. Von daher hat das freiwillige Niederknien anthropologisch betrachtet mit einer gewagten Aufgabe bzw. Übergabe von Macht zu tun – oder aber mit der vertrauensvollen *Hin*gabe, wie Etty Hillesum mit ihrem Hinweis auf die Intimität anklingen lässt. Nach der In-Blick-Nahme der leiblichen Aspekte gilt es im Weiteren die spezielle Relationalität des Gebets zu betrachten und damit dessen logischen Kern.

Nicht ohne Dich

> „Sonntagmorgengebet. […] Heute Nacht geschah es zum ersten Mal, dass ich mit brennenden Augen schlaflos im Dunkeln lag und viele Bilder menschlichen Leides an mir vorbeizogen. […]. Ich will dir helfen, Gott, dass du mich nicht verlässt, aber ich kann mich von vornherein für nichts verbürgen. Nur dies eine wird mir immer deutlicher: dass du uns nicht helfen kannst, sondern dass wir dir helfen müssen, und dadurch helfen wir uns letzten Endes selbst. Es ist das Einzige, auf das es ankommt: ein Stück von dir in uns selbst zu retten, Gott. Und vielleicht können wir mithelfen, dich in den gequälten Herzen der anderen Menschen auferstehen zu lassen."[17]

Die Repressalien gegen die jüdische Bevölkerung in den Niederlanden werden zunehmend unerträglicher. Etty Hillesum lässt das sie umgebende Leid immer näher an sich heran. Was sie ihrem Gott in diesem nächtlichen Zwiegespräch zusagt, ist jedoch verblüffend: ein scheinbar ohnmächtiger Gott, der selbst der Hilfe des Menschen bedarf, um nicht verloren zu gehen, und der trotzdem und genau darin rettend wirkt. Auffällig ist, dass sich in diesem Tagebucheintrag um das Wort „Gott" keine Anführungszeichen mehr ranken. Das Wort fällt nun auch nicht mehr im Kontext eines Sprechens *über* Gott aus der distanzierten Perspektive der dritten Person. Stattdessen formuliert sich das Wort nun im Modus der *An-rede*[18]; es heißt hier, scheinbar selbstverständlich, „Gott", später gefolgt von einem vertrauten „Du".

Womöglich weisen die hier weggefallenen Anführungszeichen auch darauf hin, dass die eigentliche Gottesrede ihren Ort nicht in der distanziert-objektiven Rede über Gott hat, sondern nur im Modus der zweiten Person, der Anrufung, letztlich adäquat von Gott gesprochen werden kann. Gerade auf

[17] Hillesum, Das denkende Herz (s. Anm. 3), 224.

[18] Richard Schaeffler, der versucht, das Gebet philosophisch zu denken, charakterisiert in seiner *Kleinen Sprachlehre* die *Acclamatio nominis* als „fundamentale Sprachhandlung des Gebets": ders., Kleine Sprachlehre des Gebets, Einsiedeln 1988, 20.

Basis des obigen Zeugnisses von Etty Hillesum könnte man von daher die leise Frage stellen, ob es in der Tat „keinen Gott an sich gibt, sondern nur den Gott, der sich im Anrufen seines Namens offenbart“[19]. Michel de Certeau versucht dieses Zusammenspiel mit der Formel „nicht ohne“ zu fassen: So wie der Vater *nicht ohne* den Sohn handelt und der Sohn *nicht ohne* den Vater, so agiert der Sohn ebenso wenig ohne seine Jünger, und diese wiederum vermögen weder ohne den Bezug auf den Sohn und den Vater noch ohne die sie ermöglichenden anderen Glaubenden (und Nichtglaubenden), die sie nährende Umgebung usw., zu handeln.[20] Insofern ist auch das Gebet als ein Geschehen zu verstehen, in welchem göttlicher und menschlicher *agens* nicht ohne einander gedacht werden können.

Was aber „bringt“ die Namensanrufung eines Gottes, der nicht an sich oder ohne uns retten kann? Aus dem bisher Erörterten bleibt die Frage offen, wie in einem solchen Horizont die Form des Bittgebets zu verstehen ist. Aus der Geschichte Jesu, aber auch aus der Etty Hillesums, wird jedenfalls deutlich, dass das Gebet nicht vor der Erfahrung der Sterblichkeit bewahrt. Es bildet keine Prothese, die den Menschen der Widrigkeiten der Existenz enthebt oder gegen diese einfach absichern würde, sondern führt viel eher in die Annahme der eigenen Mittellosigkeit (*vanitas*) hinein.

Nicht in erster Linie etwas außerhalb des Gebetes fungiert als Antwort auf die Bitten der Gläubigen, sondern gerade *im* Gebet ereignet sich die ‚Antwort‘ Gottes als die Wandlung der Person durch die Eröffnung dieses personalen Bezugsgeschehens. Der Mensch als Person vermag sich in keinem Ding, um das er bitten könnte, völlig zu finden. Der Akt der Anrede und das leere „Du“, der Name, stehen für diese Offenheit der Person, die den Menschen immer „mehr“ und anders sein lassen, als er sich durch Besitztümer jedweder Art zuschreiben könnte; mehr auch noch, als er sich zu erdenken oder zu erhoffen vermag. Aus dieser Verengtheit auf Bestimmtes und Bestimmbares hin holt die Anrede des Gebets heraus. Sie befreit zur Offenheit – gleichzeitig aber auch zur freien Bejahung der eigenen Kontingenz; zur Freiheit für das „nicht ohne“, „nicht ohne den und die Anderen“.

3. Gebetssemantik

Das rettende Gedächtnis

In die Freiheit der Annahme des „nicht ohne die Anderen“ findet auch Etty Hillesum immer mehr hinein. Einer ihrer größten Wünsche ist es, die Erfahrung ihrer Generation nicht verloren gehen zu lassen, sondern das Ge-

[19] Deibl, Vom Namen Gottes (s. Anm. 2), 117.

[20] Vgl. Michael de Certeau, Der Fremde oder Einheit in Verschiedenheit, Stuttgart 2018, 33.

dächtnis dieser Tage für spätere, andere Zeiten zu bewahren. Deren Kommen ist sie sich sicher.

> „20. Juli, Montagabend, halb 10. […] Mein Gott, diese Zeiten sind zu hart für so zerbrechliche Menschen wie mich. Ich weiß, dass danach wieder andere, humanere Zeiten kommen werden. Ich möchte so gern am Leben bleiben, um all die Menschlichkeit, die ich trotz allem, was ich täglich mitmache, in mir bewahre, in diese neuen Zeiten hinüberzuretten. […] Ich würde gern am Leben bleiben, um die neue Zeit vorbereiten zu helfen […], die sicherlich kommen wird. Sie kommt ja täglich näher, ich spüre es doch. So etwa lautete heute Morgen mein Gebet. […] Das Gebet hat mir, glaube ich, Kraft für den ganzen Tage gegeben."[21]

Eine gleichsam eschatologische Hoffnung scheint in Etty Hillesums Worten aufzuleuchten. Sie glaubt an eine andere, nicht näher zu definierende Zukunft, die kommt, und doch gleichsam in ihrem Ankommen-Können der Vorbereitung und des Mitwirkens bedarf („nicht ohne"). Diese neue Zeit, so ihre Annahme, kann nicht durch ein vollkommenes „*tabula rasa*"-Machen instanziiert werden. Es bedarf vielmehr der Erinnerung an die Leiden ihrer Generation bzw. an die Zeugnisse der Humanität, die trotz und in diesen Leiden gelebt wurden. Implizit spricht Hillesum damit den Topos der *memoria* an, der für die biblische Gebetstheologie zentral ist. Sie ist bereits mit der ersten Offenbarung des Gottesnamens am Sinai grundgelegt, in welcher sich die Stimme aus dem Dornbusch als „der Gott Abrahams, der Gott Isaaks und der Gott Jakobs" (Ex 3,6) zu erkennen gibt; als ein mitgehender Gott, der die Zeiten durchschreitet, seinem Volk auch gegenwärtig erscheint, und, wie in der Auslegung des Tetragramms schließlich deutlich wird (Ex 3,14), diese Begleitung auch für die Zukunft zusagt.[22]

Der Gottesname, der die Generationen quert, ermöglicht eine Erzählbarkeit der Geschichte durch all ihre Brüche hindurch. Doch geht es nicht nur um die Erinnerung Gottes als *genitivus objectivus*. In den Psalmen wird in den Zeiten der Not der Gottesname angerufen, damit er seines Bundes gedenke und sein Volk nicht vergesse; es wird also an die *memoria Dei* im *genitivus subjectivus* appelliert. In Wiederaufnahme der Überlegungen im vorherigen Kapitel zum „nicht ohne" der Gebetsbeziehung wird es sich bei dieser Erinnerung Gottes aber stets auch um eine Erinnerung der Betenden selbst handeln. Die *memoria* ist dann im Sinne von Metz' „Eingedenken"[23] zu verstehen, welches im Hoffen auf das Anbrechen der Zeit Gottes, das der Verabsolutierung des Unheilzusammenhangs der Immanenz widerspricht, das Uneingelöste der Geschichte nicht vergessen, sondern im Schrei laut wer-

[21] Hillesum, Das denkende Herz (s. Anm. 3), 235f.

[22] Die Ausformulierung des Gottesnamens in Ex 3,14 – אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה, wird zumeist mit „Ich bin, der ich bin" bzw. „Ich werde sein, der ich sein werde" übertragen. Der Name ist eine Tautologie mit futurischem Index. Er weist in die Zukunft und spricht von einem Sicherweisen, einem Dasein-für, ohne jedoch näher zu spezifizieren, wie sich dies gestalten wird.

[23] Vgl. Johann Baptist Metz, Im Eingedenken fremden Leids. Zu einer Basiskategorie christlicher Gottesrede, in: ders./Johann Reikerstorfer/Jürgen Werbick (Hg.), Gottesrede, Münster 1996, 3–20.

den lässt. Demnach: keine Sanktifizierung des Faktischen, sondern aktive Erwartung noch ausständiger Gerechtigkeit.

Zu beachten ist dabei, dass die *memoria Dei* ebenso wenig die Vergangenheit verklärt. Vielmehr aktualisiert sie eine *Gegenwart*, die, wie Kurt Appel festhält, „als zu bewährendes und fortzuschreibendes ‚Heute' gewusst wird"[24]. Die sensible Verwundbarkeit im Sinn einer Bereitschaft zur „Mitleidenschaft"[25] entspricht einer „Mystik der offenen Augen", die Metz entgegen einem mystifizierenden Rückzug in eine für die Klage und Theodizee unempfindliche heile Innerlichkeit und eine dementsprechende Theologie einmahnte. Ein derartiges Erinnern im Sinne des Eingedenkens kultiviert damit weder die Wunden der Vergangenheit noch weiß sie sich aus der überlegenen Perspektive des Siegers den Anfragen, welche die Erfahrung von Gewalt und Ungerechtigkeit an die Gottesrede stellen, bereits enthoben. Sie geht vielmehr in einer „teilnehmende[n] Wahrnehmung fremden Leids"[26] über in eine „Praxis der Compassion"[27], wie dies Etty Hillesum in der Solidarität mit den Inhaftierten ihrer Zeit auch konkret bezeugte: Im August 1942 begibt sie sich freiwillig zum Dienst ins Transitlager Westerbork, um dort im Krankenhaus für und in Solidarität bei den Menschen zu sein und zu helfen – bis zur eigenen Erschöpfung.

> „5. September 1942, Dienstagmorgen, halb 11. Vielleicht war alles zusammen doch ein bisschen zu viel, mein Gott. Jetzt werde ich daran erinnert, dass der Mensch auch einen Körper hat. Ich hatte gedacht, mein Geist und mein Herz könnten alles allein tragen. Aber jetzt meldet sich mein Körper und sagt: Halt. Nun erst spüre ich, wie viel du mir zu tragen gegeben hast, mein Gott. So viel Schönes und so viel Schweres. Und das Schwere hat sich, sobald ich mich bereit erwies, es zu tragen, wieder in Schönes verwandelt. […] Ich liebe die Menschen so sehr, weil ich in jedem Menschen ein Stück von dir liebe, mein Gott. Ich suche dich überall in den Menschen, und oft finde ich ein Stück von dir. Und ich versuche dich in den Herzen anderer Menschen zu erwecken."[28]

In Hillesums Tagebucheintrag scheint einmal mehr der biblische Gottesname anzuklingen. Die Theophanie im Dornbusch ist nicht die einzige Stelle, die hinsichtlich der Namens-Offenbarung von Bedeutung ist. In Ex 34,6f. wird das in Ex 3,14 noch sehr offen gehaltene Sich-Erweisen des Gottesnamens näher bestimmt. Dabei heißt es u. a. „tragend Schuld, Frevel und Sünde", was die davor genannten Attribute der Barmherzigkeit und Treue noch einmal radikalisiert. Zum Ausdruck gebracht wird dabei, dass JHWH den Menschen auch in seiner Gewalt und in seinem Fehlgehen nicht verwirft, sondern ihn bzw. das sündige Volk sogar noch durch seine Schuldgeschichte

[24] Kurt Appel, Zeit und Gott. Mythos und Logos der Zeit im Anschluss an Hegel und Schelling, Paderborn 2008, 316.

[25] Johann Baptist Metz, Mystik der offenen Augen. Wenn Spiritualität aufbricht, Freiburg/Br. 2011, 59.

[26] Metz, Mystik (s. Anm. 25), 58.

[27] Metz, Mystik (s. Anm. 25), 58.

[28] Hillesum, Das denkende Herz (s. Anm. 3), 253f.

hindurchbegleitet, ja: hindurchträgt. Diese Barmherzigkeit des Gottesnamens ereignet sich nicht nur im Zeugnis des Messias, sondern überall dort, wo Menschen sich von der Sterblichkeit und Verletzlichkeit der Schöpfung berühren lassen. Nur im Ertragen und Mittragen der Leid- und Schulderfahrung vermag sich (möglicherweise) Verwandlung oder, christlich gesprochen, Auferstehung zu ereignen.

4. Der rätselhafte Gottesname

> „Du stellst mich vor deine letzten Rätsel, mein Gott. Ich bin dankbar, dass du das tust, ich habe auch die Kraft, mich den Rätseln zu stellen und zu wissen, dass es keine Antwort gibt. Man muss deine Rätsel ertragen können."[29]

Das oben angesprochene Tragen und Ertragen bezieht sich jedoch nicht nur auf geschichtliche Einzelerfahrungen, sondern bisweilen auf die Unverständlichkeit Gottes selbst. Vor allem die Aporie des ungerechten Leidens, das Warum des Todes usw. stellt die totale Rationalisierbarkeit Gottes und damit der Wirklichkeit als solcher in Frage. Isabella Guanzini sieht in der Unaussprechbarkeit des Tetragramms genau diesen Aspekt des Nicht-Fassbaren oder Unmöglichen des Gottesnamens symbolisiert.[30]

Das Tetragramm stellt so etwas wie eine Unterbrechung, eine Pause bzw. eine Umgehung inmitten des Textes dar. Verschiedene Strategien wurden im Judentum angewandt, um die Würde des Gottesnamens zu wahren, z. B. mittels der Ersetzung des Tetragramms durch Ausdrücke wie „*adonai*" oder „*Ha-schem*" (= der Name). Der Gottesname entzieht sich der direkten Benennbarkeit oder Fassbarkeit, dem „Griff des Symbolischen bzw. des Registers der Sprache", aber auch dem „Griff des Imaginären bzw. des Registers der Bilder und Projektionen". Insofern stellt er so etwas wie einen „Rest" der Sprache dar, der sich jeder vollkommenen Beherrschung widersetzt.

In der christlichen Tradition war es speziell die Mystik, die dieser Abgründigkeit des Glaubens in besonderer Weise begegnete. In ihren paradoxen Sprachformen, aber auch in ihren Liedern und Gedichten, vermochte sie es, den „dunklen Gott" auf sich zu nehmen, ohne zu verstummen.[31] Ihr Schreiben gestaltet sich als die Suche nach einer neuen Sprache, die den nicht-rationalisierbaren Erfahrungen gerecht zu werden vermag. Wie oben angezeigt, entschloss Etty Hillesum sich dafür, die Aporien auf theoretischer Ebene unbeantwortet zu lassen und den Weg der *Compassio* einzu-

[29] Hillesum, Das denkende Herz (s. Anm. 3), 255.

[30] Vgl. Isabella Guanzini, Subjekt des Begehrens. Offenbarung und Psychoanalyse [Vortrag bei der Jahrestagung der AG Dogmatik/Fundamentaltheologie „Widerständige Offenbarung" (11.–13.9.2023, Haus am Dom, Frankfurt/M.)]; der Beitrag erscheint im Rahmen der Publikation der Tagung als QD bei Herder [2025].

[31] Vgl. die Auslegung der Mystik von Michel de Certeau, Mystische Fabel. 16. bis 17. Jahrhundert, Berlin 2010.

schlagen. Doch wählte sie noch einen zweiten Weg, der sie in die Nähe der Mystik bringt, nämlich den des Schreibens selbst:

> „Ich kann mich nicht dazu entschließen, mit dem Schreiben aufzuhören. Ich möchte noch im letzten Augenblick die einmalige, erlösende Formel finden. Für alles, was in mir ist, für das übervolle und reiche Lebensgefühl ein einziges Wort finden, mit dem ich alles auszusagen vermag. Warum hast du aus mir keinen Dichter gemacht, mein Gott? Aber du hast mich ja zum Dichter gemacht, und ich werde geduldig warten, bis die Worte in mir herangewachsen sind, mit denen ich alles bezeugen kann, von dem ich glaube, ein Zeugnis ablegen zu müssen […], dass es gut und schön ist, in deiner Welt zu leben, trotz allem, was wir Menschen einander antun:
> Das denkende Herz der Baracke."[32]

Man könnte Etty Hillesum als post-säkulare Mystikerin betrachten. Ihr Tagebuch legt in seinem Zusammenspiel von Denken und Gefühl – *ratio et affectus* – Zeugnis ab für die Reflexion ihres Erfahrungsweges und kann von daher im Sinne einer *theologia experimentalis* gelesen werden. Doch das, wofür Etty Hillesum so gerne „ein einziges Wort finden" möchte, „mit dem [sie] alles auszusagen vermag", „*zessiert nicht, sich nicht zu schreiben*"[33]. Auch das Wort „Gott" scheint ihr in diesem Augenblick nicht zu genügen, um das zu sagen, was sie bewegt, da es über dieses Wort noch hinausdrängt. Das Subjekt – Gottes wie des Menschen –, der Geist, lässt sich nicht auf den Begriff bringen, sucht vielmehr immer wieder den Übergang von einem Wort zum anderen. Was bleibt, ist die je erneute An-rede; das Gebet und das Sich-Schreiben, um die Sprache offen und den Sinn lebendig zu halten – so, wie Dichter dies tun, indem sie Welt je neu erstehen lassen.

5. Gebetspragmatik

Die Rückkehr ins Schweigen

> „17. September, Donnerstagmorgen, 8 Uhr. Das Lebensgefühl ist so stark und ruhig, und meine Dankbarkeit ist so groß, dass ich gar nicht versuchen will, es mit einem einzigen Wort auszudrücken. In mir ist ein einziges und vollkommenes Glück […]. Und hiermit ist mein Lebensgefühl wohl am vollkommensten ausgedrückt: Ich ruhe in mir selbst. Und jenes Selbst, das Allertiefste und Allerreichste in mir, indem ich ruhe, nenne ich ‚Gott'. […] Es ist, als wäre jeder meiner Atemzüge durchtränkt von Ewigkeitsgefühl, und die kleinsten Verrichtungen und geringsten Aussagen haben einen großen Hintergrund und einen tieferen Sinn."[34]

Die Pragmatik fragt in der Sprachwissenschaft danach, was die Sprache in bestimmten Kontexten *tut*. Wenn man danach fragt, was das Gebet tut, so ließe sich auf Basis des Tagebuchs von Etty Hillesum antworten, dass es in eine Loslösung von jeglichem Beherrschen-Wollen führt und darin in eine Hingabe, in welcher Aktivität und Passivität, Selbst und Anderer nicht mehr

[32] Hillesum, Das denkende Herz (s. Anm. 3), 255f.

[33] Jacques Lacan, Das Seminar, Buch XX: Encore, Wien – Berlin 2015, 102.

[34] Hillesum, Das denkende Herz (s. Anm. 3), 262f.

klar voneinander geschieden werden können. Vielmehr entspricht dieser Modus einer Ruhe, in der sie selbst den Wunsch, alles „mit einem einzigen Wort auszudrücken", noch einmal lassen kann.

Nicht nur zu Beginn des Gebetsweges, sondern ebenso am Ende gestaltet sich diese Hingabe im Modus eines Hörens oder Horchens, bei welchem nun das Subjekt des Hörens gar nicht mehr so eindeutig festzustellen ist. Das Horchen ist zu einem „Hinein-horchen" in den und die Anderen geworden – was aber augenblicklich wieder umschlägt in das Hinein-horchen des Anderen in einen selbst:

> „Eigentlich ist mein Leben ein unablässiges „Hineinhorchen" in mich selbst, in andere und in Gott. Und wenn ich sage, dass ich „hineinhorche", dann ist es eigentlich Gott, der in mich „hineinhorcht". Das Wesentlichste und Tiefste in mir, das auf das Wesentlichste und Tiefste in dem anderen horcht. Gott zu Gott."[35]

Interessant ist, dass sogar in der starken Schlussformulierung „Gott zu Gott" das Beziehungsmoment durch das kleine Wörtchen „zu" erhalten bleibt. „Gott" fällt hier nicht einfachhin mit „Gott" zusammen, sosehr sich diese beiden Ausdrücke auf den ersten Blick auch gleichen mögen. Es bleibt eine Öffnung, ein Raum der Differenz, der Beziehung, Spiel und Alterität ermöglicht. Es ist dieser Raum, in dem sich das Gebet entspinnt. Und wäre nicht auch seitens christlicher Dogmatik zu sagen, dass das eigentliche Subjekt des Gebets der Heilige Geist ist, die starke Aussage von daher also gar nicht so vermessen ist, wie sie auf den ersten Blick scheint?

6. Gott in allen Dingen

> „Westerbork, 18. August
>
> Tideke, […] Heute Nachmittag ruhte ich mich auf meiner Pritsche aus und musste plötzlich Folgendes in mein Tagebuch schreiben […]: […] Mein Leben ist zu einem ununterbrochenen Zwiegespräch mit dir, mein Gott, geworden, zu einem einzigen großen Zwiegespräch. Wenn ich in einer Ecke des Lagers stehe, die Füße auf deiner Erde, das Gesicht zu deinem Himmel erhoben, dann laufen mir manchmal die Tränen über das Gesicht, […]. Ich […] komme immer wieder bald auf ein und dasselbe Wort zurück: Gott, darin ist alles enthalten […]. Und meine ganze schöpferische Kraft setzt sich um in die inneren Zwiegespräche mit dir, der Wellenschlag meines Herzens ist hier breiter und zugleich bewegter und ruhiger geworden, und mir ist, als würde mein innerer Reichtum immer größer."[36]

Etty Hillesum hätte fliehen und dem Tod entgehen können. Sie entschloss sich, doch mit den Ihrigen zu gehen. Kurz bevor von Westerbork aus der Abtransport nach Auschwitz beginnt, schreibt sie ihrer Freundin Tide, die auch ihre Tagebücher für die Nachwelt aufbewahrte, obigen Brief. Ihr Leben war „zu einem einzigen großen Zwiegespräch geworden". Dieses große Zwiegespräch vollzieht sich in einer konkret geerdeten Existenz, inmitten der

[35] Hillesum, Das denkende Herz (s. Anm. 3), 263.

[36] Hillesum, Das denkende Herz (s. Anm. 3), 325f.

geschichtlichen Misere („wenn ich in einer Ecke des Lagers stehe"). Die gesamte Umgebung wird in dieses Zwiegespräch mit einbezogen („deiner Erde … deinem Himmel"). Nun vermag das Wort „Gott" für Hillesum in der Tat alles in sich zu fassen, doch nicht in einer totalisierenden Starre; Gott „in allen Dingen zu finden", bedeutet, in einen Reichtum einzutauchen, in die schöpferische Lebendigkeit, welche die innere wie die äußere Welt bewegt. Die Betende schwingt sich ein in die „abgrundtiefe Intimität"[37] der sympathetischen Nähe, die inmitten der Grausamkeit, aber auch inmitten des banalen Alltags, das hoffnungsschwangere Seufzen der gesamten Schöpfung (Röm 8) zu vernehmen vermag.

7. Conclusio

Etty Hillesums Gebetsweg fasziniert. Aus theologischer Perspektive lässt sich darin klar der von Karl Rahner in *Von der Not und dem Segen des Gebetes*[38] aufgezeichnete Weg der Öffnung des Herzens aufspüren, der „heute keineswegs selbstverständlich [ist] – und es ja wohl nie [war]"[39]. Und zugleich beeindrucken Hillesums Tagebücher schlichtweg als Zeugnis der Humanität, das trotz der umgebenden Gewalt nicht nur den Glauben an Gott, sondern auch den Glauben an den Menschen und an die Welt nicht verloren gibt. Paradoxerweise gelang ihr in ihrem Ringen um die Sprache und das Schreiben genau das, wonach sie stets strebte, was sie aber nicht zu erreichen meinte: eine große Schriftstellerin zu werden und ein Zeugnis für die Menschlichkeit ihrer Gegenwart in die andere Zeit hinüberzuretten. Vielleicht ist es genau dieser Glaube, der einer zeitgenössischen Mystik heute ansteht: „[E]s [ist] gut und schön, in deiner Welt zu leben, trotz allem"[40].

[37] Christoph Theobald SJ, Theologie des Gebetes – betende Theologie, in: Michaela Quast-Neulinger/Christian Bauer/Margit Eckholt/Franz Gmainer-Pranzl (Hg.), Mit dem Herzen denken. Konturen einer leidenschaftlichen Theologie der Welt. Festschrift für Roman Siebenrock, Freiburg/Br. 2022, 95–109, hier 109.

[38] Vgl. Karl Rahner, Von der Not und dem Segen des Gebetes, Freiburg/Br. 1985, 44–47.

[39] Theobald, Theologie des Gebetes (s. Anm. 37), 103.

[40] Hillesum, Das denkende Herz (s. Anm. 3), 255f.

ANNETTE JANTZEN

Echokammer oder Resonanzraum?

Vom Verdorren der Liturgiesprache trotz reicher biblischer Quellen

Die Gottesbilder, die im katholischen Gottesdienst zur Sprache kommen, haben ihren Bildcharakter weitgehend verloren und werden oft geradezu mit der Wirklichkeit Gottes gleichgesetzt. Die Folge ist eine kaum noch resonanzfähige Gottesrede, die durchgehend männlich gegendert ist und entsprechende Ausschlüsse produziert. Der biblische Befund aber, der doch die Basis dieser Gottesrede sein sollte, stellt sich deutlich differenzierter und diverser dar. Ihn ernst zu nehmen, anstatt ihn mit den Vorannahmen einer struktursichernden Kirchendisziplin zu lesen, hätte deutliche Folgen für die Gegenwartsfähigkeit der Kirche. – *Dr. Annette Jantzen*, Studium der katholischen Theologie in Bonn, Jerusalem, Tübingen, Strasbourg; Promotion im Fach Mittlere und Neuere Kirchengeschichte an der Universität Tübingen; derzeit tätig als Frauenseelsorgerin im Bistum Aachen. Veröffentlichungen im Bereich Genderfragen und Liturgie: Gotteswort, weiblich. Wie heute zu Gott sprechen? Gebete, Psalmen und Lieder, Freiburg/Br. 2022; Glaubensworte, weiblich. Biblische Auslegungen und Gebete für heute, Freiburg/Br. 2023; www.gotteswort-weiblich.de

Anders von Gott reden: Das ist eine Einladung und eine Problemanzeige zugleich. Denn wenn es ein ‚anders' gibt, dann muss es auch ein ‚normal' geben. Und tatsächlich gibt es eine normale, normierte Gottesrede. Diese ist so dominant, dass sie gar nicht mehr als begrenzte, partikulare Gottesrede erkennbar ist. Doch natürlich ist sie das, wie alle menschliche Gottesrede. Diese Gottesrede setzt sich nicht nur selbst zur Norm, sie normiert auch die Möglichkeiten der Glaubensaneignung für alle, die sie hören.

Die Liturgie sei Quelle und Höhepunkt des kirchlichen Lebens, lehrt das Zweite Vaticanum in der Liturgiekonstitution *Sacrosanctum Concilium* Nr. 10 – der Text ist dabei nicht ganz klar darin, ob er die Liturgie mit der Eucharistiefeier gleichsetzen oder sie in einem weiteren Sinn verstehen will. Die engere Lesart unterdessen prägt die liturgische Werteskala vieler Amtsträger, die wiederum mit ihrem Selbstverständnis eng verbunden ist. Das ist nur eines von vielen Beispielen, in denen die Texte des II. Vatikanischen Konzils vorsichtig Türen in eine größere Weite geöffnet hatten, die in der Umsetzungsgeschichte nach und nach erst leise, dann mit immer mehr Nachdruck wieder geschlossen wurden. Denn auch die repressiven Lesarten lassen sich aus den Texten selbst begründen.

1. Grenzen christlicher Gottesrede in der Liturgie

In der Liturgie also, Quelle und Höhepunkt des kirchlichen Lebens, hat die christliche Gottesrede ihren prominentesten Platz. Hier müsste das Gottesgeheimnis sprachlich zum Leuchten gebracht werden. Hier müsste stockend

durchbuchstabiert, aufatmend bekannt oder in geteilter Freude gesungen werden, dass wir ausgesetzt und gottgeborgen zugleich sind. Dass die Wirklichkeit, die wir Gott nennen, näher als zum Greifen nah und doch nur in einer Bewegung des Sich-Überlassens erreichbar ist, auf eine Weise, die immer auf Deutung angewiesen bleibt.

Zur Grammatik der Gottesrede gehört, dass die Möglichkeit des impliziten oder expliziten Bekenntnisses „Ja, ich glaube" nur dann Sinn und Würde hat, wenn es auch die Möglichkeit der Verneinung gibt. Auf den philosophischen Begriff gebracht: wenn es die Möglichkeit gibt, sich in Freiheit ins Verhältnis zum Unbedingten zu setzen und sich in dieser Setzung die eigene Identität anzueignen. Die Gottesrede darf deswegen nicht alternativlos sein, sonst wäre sie pure Überwältigung, die dann auch gar kein sprechendes Subjekt, kein Ich, mehr bräuchte. Die Nennung ‚Gott' hat also immer auch Vorschlagscharakter.

Die Liturgie (wörtlich übersetzt: öffentlicher Dienst) muss darum die Möglichkeit eröffnen, diesen Vorschlag anzunehmen, und zugleich eine Distanz wahren, die den Mitfeiernden Freiheit ermöglicht. Sie muss einen (Sprach-) Raum eröffnen, der den Mitfeiernden das Sich-Überlassen ermöglicht, also einen Raum für Resonanz und Verbundenheit. Zu manchen liturgischen Gelegenheiten ist das relativ leicht, weil sie anlassbezogen sind und Anwesende in ähnlicher Disposition zu erwarten sind, wie etwa bei Lebenswendefeiern in hellen wie in dunklen Stunden. Auch dann aber und noch viel mehr in äußerlich anlasslosen Liturgien eröffnet insbesondere die Gottesrede der vorgegebenen Texte nur sehr bedingt einen Sprachraum, in dem Resonanz entstehen kann. Das gilt natürlich für Eucharistiefeiern, bei denen Gebete, Textauswahl und verwendete Übersetzungen vorgegeben sind. Das gilt aber auch für andere Liturgien, weil es offizielle, eingebürgerte oder sogar eingeschliffene Vorlagen, Vorgaben, Formeln und Floskeln gibt. Sie zu variieren, kann eine echte Kraftanstrengung sein. Das gilt umso mehr, je weniger die Liturgin oder der Liturge durch Amt oder Arbeitsvertrag als dazu berechtigt angesehen wird und darum mit dem Vorwurf des liturgischen Verstoßes oder der unangemessenen Gottesrede eingeschüchtert werden kann. Auch für hauptamtliche pastorale Mitarbeiter:innen kann das im Kontakt mit einem wenig aufgeschlossenen dienstvorgesetzten Kleriker durchaus schwierig sein.

Das Framing von Räumen, die sakrale von profanen Bereichen trennen, das Framing von Büchern mit vorgeschriebenen Texten, in denen kein Gebet mit Autor:innen-Angabe versehen ist, als wären sie vom Himmel gefallen, das Framing, das allein deren Aufmachung in Papierqualität, Schrift und Farbe bedeutet, und natürlich das Framing von Gewohnheiten und eingeübten Sprachspielen wirkt ausgesprochen stark. Von diesen vorgegebenen Ausdrucksformen in Raumnutzung und Sprache abzuweichen, ist dementsprechend schwer. Und es ist umso schwerer, je angefragter eine Liturgin, ein

Liturge ist, weil er oder sie vielleicht nicht in das Bild passt, wer vorstehen darf: zu jung, zu weiblich, zu queer, zu behindert …

Auch das hat mittelbar etwas mit Gottesbildern zu tun. Aber der Schein, dass diese Ordnung – vor allem die der Sprache – einen heiligen Zweck erfüllt und allein deshalb schon in der vorgesehenen Form gerechtfertigt ist, trügt: Oft genug öffnet diese Sprache eben keinen Resonanzraum mehr, sondern sie verhallt. Entweder wird sie überhaupt nicht verstanden oder sie vergemeinschaftet die Anwesenden in ein übergriffiges ‚Wir-Alle', dem sich ein ganzer Teil der Anwesenden innerlich entzieht. Oder sie spricht in einer Weise von Gott, die für einen ebenfalls erheblichen Teil der Anwesenden fremd und befremdlich ist – die Gruppen können sich natürlich deutlich überschneiden. Manche übersetzen für sich die Gebete im Kopf in eine ihnen angemessene Sprache, andere feiern auf Autopilot mit, sofern man das noch als ‚mitfeiern' bezeichnen kann. Sie merken dann etwa in einer Pandemie, dass ihnen gar nichts fehlt, wenn sie die entsprechende Zeit anderweitig füllen, vielleicht sogar in einer Weise, die ihre Seele satt werden lässt.

2. Ein Vokabular mit engen Grenzen

Ein Grund für die Misere: Wenn in diesen geprägten Räumen der katholischen Liturgie tradiert, ausgedrückt, angeeignet, reproduziert, aber kaum fortentwickelt wird, was von Gott, Welt und Mensch zu glauben sei, ist das Vokabular ausgesprochen begrenzt. Gott wird angesprochen als HERR und als Vater. Gelegentlich kommen noch Bilder wie ‚Hirte' oder ‚König' hinzu. Auch das ‚Vater'-Bild, das vielfältige Beziehungsoptionen anbieten könnte, wird eindimensional im Sinne eines liebevollen und dabei übermächtigen Bestimmer-Vaters gebraucht. Es gelingt immer weniger Menschen, in diesem Gottesbild (wenn es denn überhaupt noch spricht) angesichts der Erfahrung von Brüchen, Sinnverlust und Ohnmacht im eigenen Leben Kraft und Trost zu finden.

Gerade in Situationen, die Menschen vor die nackte Frage ihrer eigenen Existenz stellen – oder, oft noch dramatischer, vor die Frage der Existenz ihrer geliebten Menschen –, vermag dieses Gottesbild nicht mehr über den Abgrund zu tragen, den die Gottesfrage in einer von Leid durchzogenen Schöpfung bedeutet. Das Wort ‚Gott' wird zu einer Behauptung, die nicht einlösen kann, was sie verspricht. Oft genug wird dieses Gottesbild nicht einmal mehr bekämpft, sondern nurmehr mit leisem Bedauern abgelegt und am Rand des Lebensweges zurückgelassen. Es könnte empören, dass die Vertreter:innen dieses Gottesbild auch noch als Anspruch an die Hörer:innen formulieren: das Gottesbild, das sich über seine Behauptung hinaus kaum mehr als relevant ausweisen kann. Wenn sogar diese Empörung ausbleibt, ist das an Dramatik kaum zu überschätzen.

Das Bild Gottes als eines liebevollen, aber übermächtigen Bestimmer-Vaters, das nicht fortentwickelt, nicht der Theologie nach Auschwitz ausgesetzt worden ist, impliziert und befördert zudem einen Vorsehungsglauben, der von der Theologie eigentlich längst um Gottes selbst willen überwunden wurde. Hier wird einmal mehr deutlich, wie groß der Schaden ist, wenn die Kirche nur noch Echokammer vergangener Lehramtsherrlichkeit ist, aber kein Resonanzraum für gegenwärtige Theologie. Zu diesem Schaden gehört im Übrigen die Sprachlosigkeit der Kirche angesichts im Wortsinne tragischer Situationen, wie etwa einer Schwangerschaft, die auszutragen insgesamt mehr Leben verheeren als gedeihen ließe. In einer gottgeordneten Geschichte kann es einen solchen existenziellen Konflikt nämlich gar nicht geben. Darum erschöpfen sich kirchliche Stellungnahmen zu einem Schwangerschaftskonflikt meist in einem Diskurs über die Rechte der Schwangeren und des ungeborenen Kindes. Es dürfte kein Zufall sein, dass diese unzureichende Argumentation ausgerechnet in einem Feld durchgefochten wird, das Frauen und ihre Biografien viel nachhaltiger und unausweichlicher betrifft als Männer. Dass es hier auch um ein patriarchales Gottesbild geht, ist ebenfalls kein Zufall.

Nun legt die Textbasis der katholischen Liturgie diese Engführung der Sprachbilder für Gott zwar nahe. Denn die biblischen Schriften sind in einer zutiefst patriarchalen Gesellschaft entstanden und entsprechend geprägt. Weder die Eindimensionalität der Gottesrede in der Liturgie noch der Umstand, dass hier fast ausschließlich die Geschichten von Männern mit ihrer männlich-patriarchal vorgestellten Gottheit vorgetragen werden, ist aber zwingend. Umgekehrt sollten gerade die gegenläufigen Elemente in biblischen Schriften umso mehr hervorgehoben werden. Denn sie waren schon zeitgenössisch nicht selbstverständlich und haben der Schwerkraft des Patriarchats widerstanden. Umso höher muss ihre Bedeutung eingeschätzt werden! Im Licht der geglaubten Offenbarung Gottes ist eine Fortschreibung der Marginalisierung nichtpatriarchaler Gottesbilder unangemessen.

Das Besondere in diesen Texten ist umso mehr hervorzuheben. Denn im Prozess der Entstehung eines Offenbarungsglaubens ist es der Ort des Innovativen, des Nicht-selbstverständlich-Gegebenen, oder, religiös ausgedrückt: des Heiligen. Und: Die Gesamtentwicklung der Religionsgeschichte Israels und der Schriften der Hebräischen Bibel weist eine deutliche Tendenz hin zu Universalisierung und Befreiung auf. Dies ist bei Auswahl, Übersetzung und expliziter Interpretation der Texte zu beachten, nicht rück-abzuwickeln.

Diejenigen, die die Leseordnung für die katholische Tagesliturgie erstellen, setzen jedoch viel Energie ein, um diversere, weibliche, weniger patriarchale Gottesbilder, die ihnen nicht angemessen erscheinen, aus den Lesungstexten herauszuhalten. Das geschieht meist durch die Wahl von Ausschnitten oder durch Kürzungen. Wenn es Texte in unterschiedlicher Gender-Perspek-

tive gibt, wie etwa die Männer- und Frauengeschichten in den Erzelternerzählungen der Genesis oder die Erzählkreise um Männer und Frauen der sich konstituierenden jesusgläubigen Gemeinde, die in der Apostelgeschichte einander gegenübergestellt werden, entscheiden sich die Entscheider zuverlässig für die männliche Variante. Wenn die mitgemeinten Frauen im generischen Maskulinum Plural verschwinden, wird dies in der verwendeten Übersetzung nicht kenntlich gemacht. Darüber hinaus wird der Gottesname, der im Zuge der Entstehung des Ein-Gott-Glaubens, des Verschwindens bzw. der Transzendierung der Gottesdarstellungen, eigentlich unnennbar und unhörbar wurde, durchgängig und alternativlos mit ‚HERR' übertragen und also männlich gegendert.

Wer im katholischen Gottesdienst also biblische Texte und Gebete hört, die biblische Traditionen aufgreifen, der hört Männerstimmen, die zu Männern sprechen und ihnen von einem männlichen Gott erzählen. Man behauptet zwar, dass man einen übergeschlechtlichen Gott anrede, dass ‚HERR' nicht männlich vorzustellen sei. Die Gegenprobe zeigt jedoch: Den Artikel oder eine Adjektiv-Form zu wechseln, bringt dieses Sprachspiel erheblich in Verwirrung. Es ist unüberhörbar, unübersehbar, wie sehr diese übergeschlechtliche Gottheit mit männlich gegenderten Bildern identifiziert wird. De facto sind in der Liturgie natürlich mittlerweile auch Frauenstimmen zu hören. Aber das ist die Abweichung, nicht die Norm. Selbstverständlichkeiten der Vorgaben und die Macht der Gewohnheit kämpfen aus schlichter Notwendigkeit um Vorherrschaft. Im Zweifel gewinnt im katholischen Kosmos die Vorgabe, umso mehr, als die Eucharistiefeier, nicht die Liturgie im Ganzen zur Quelle und zum Höhepunkt kirchlichen Lebens erklärt wird. Und wenn ein Priester greifbar ist, ist die liturgische Welt wieder in Ordnung.

3. Die Mitte der Schrift

Schaut man in die neutestamentlichen Schriften, fällt eine umgekehrte Bewegung auf: Hier gibt es deutliche Repatriarchalisierungstendenzen, je später die Schriften entstanden sind, desto deutlicher. Nun ist es eine geläufige Versuchung, das Gewordene allein aufgrund seines Gewordenseins als gottgewollt zu betrachten. Dass Welt und Geschichte in eine so große Freiheit gestellt sein könnten, dass sie auch Entwicklungen nehmen könnten, die durch Gottes Schweigen nicht schon vor Gott gerechtfertigt sind, scheint vielen Entscheidern in der Kirche in Bezug auf außerkirchliche Kontexte völlig klar zu sein – in Bezug auf kirchliche Kontexte allerdings nicht. Die Kirche erscheint dann wie eine Insel in der Geschichte, als könne man Kirchengeschichte noch ungebrochen als Heilsgeschichte auffassen.

Wenn aber Jesus Christus als Mitte der Schrift geglaubt wird, sein Leben als ein Menschenleben, in dem Gottes Gegenwart unüberbietbar erfahrbar geworden ist – in der Erfahrung, satt zu werden, in der Erfahrung, heil zu

werden, in der Erfahrung von Vergebung und davon, Schuld hinter sich lassen zu können, in der Erfahrung von Verbundenheit und schließlich in der Erfahrung, dass die Gewalt und der Tod nicht das letzte Wort haben –, wenn Jesus Christus also als Mitte der Schrift geglaubt wird, dann muss der Rekurs immer möglichst weit bis zu ihm zurückgehen.

Wie in anderen religiösen Aufbrüchen auch war die junge Bewegung der Jesusgläubigen eine, in der für einen historischen Moment der Freiheit soziale Grenzen überschritten wurden: Nicht jüdisch noch heidnisch, nicht versklavt noch frei, nicht männlich noch weiblich sind in diesem Moment noch relevante Kategorien – diese Aufzählung aus dem Brief des Paulus von Tarsus an die Gemeinde in Galatien (Gal 3,28) folgt bzw. widerspricht dem damals schon geprägten Dankgebet des entstehenden Frühjudentums: „Ich danke dir, dass du mich nicht als Heide, nicht als Sklave, nicht als Frau erschaffen hast." Dass Paulus nur den ersten aufgehobenen Gegensatz zwischen jüdisch und heidnisch intensiv reflektiert, könnte als Indiz dafür gelesen werden, dass die Geschlechterfrage schon damals in den Augen der Männer ein Nebenwiderspruch war. Wir wären in der katholischen Kirche vermutlich heute an einem anderen (weniger toten?) Punkt, als wir es sind, wenn die Intensität der Freiheitserfahrung damals auch auf das Geschlecht hin konsequent durchbuchstabiert worden wäre. Die Intensität dieser Erfahrung war unter anderem der Naherwartung geschuldet, dass die Geschichte, in der diese Kategorien von Herkunft, Stand und Geschlecht zählen, an ihr Ende komme.

Doch keine Gesellschaft, keine Glaubensgemeinschaft kann diese Spannung langfristig halten, schon gar nicht über Jahrhunderte. Und so folgte auf den religionsgeschichtlichen Aufbruch, der wie viele religiöse Reformbewegungen stark von Frauen getragen wurde, die die Gunst der Stunde zu ihrer Befreiung aus den jeweiligen Genderrollen nutzten, der Backlash. Auch das ist kein neues Phänomen. Die entsprechenden Bemerkungen in den Pastoralbriefen, die heute in reformorientierten Kreisen so gern herangezogen werden, um gegen den Pflichtzölibat zu argumentieren, sind Zeugen dafür: Der Bischof soll jemand sein, der ein ordentliches Leben führt, nur einmal verheiratet ist, seinem Haus vernünftig vorsteht und nicht alkoholkrank ist (vgl. 1 Tim 3,1–7). Sie zeigen, wie stark Gemeindeleitung schon nach wenigen Generationen an den sozialen Status gekoppelt war. Leiten konnte schon bald nicht mehr jeder, weil nicht mehr alle gleich waren. Diejenigen, die das soziale und wirtschaftliche Kapital hatten, einem Haus als *pater familias* vorzustehen, waren nun gleicher. Wer zu arm oder versklavt oder weiblich war, wurde bald aus den leitenden Funktionen der nicht mehr ganz so jungen Gemeinden des entstehenden Christentums verdrängt. Parallel dazu wurden diejenigen Schriften, die sich in ihrer Organisation der patriarchalen Werteordnung – dem Zeitgeist – der sie umgebenden Gesellschaft angeglichen hatten, häufiger kopiert und wei-

tergegeben, denn Schreiben war teuer. Die Kanonisierung dieser Schriften schließlich war ein autoritärer politischer Akt Kaiser Konstantins, der damit sicherstellte, dass es eine einheitliche Textbasis der neuen Staatsreligion gab.

Nun ist Geschichtsformulierung immer eine standortgebundene Angelegenheit. Ein und dasselbe Ereignis kann als Teil einer Erfolgs- oder einer Niedergangsgeschichte dargestellt werden. Kirchengeschichte ist aber weder das eine noch das andere, sondern wie jede menschliche Geschichte eine Mischung von beidem. Sie ist auch davon abhängig, wie spätere Historiker:innen Ereignisse einordnen und kontextualisieren. Aufbrüche stehen neben Niedergängen, Entfremdungserfahrungen neben Neuanfängen. Manches, was zeitgenössisch als Blüte galt, wird in der Rückschau zweifelhaft. Manches andere, was zeitgenössisch als skandalös empfunden wurde, erscheint in der Rückschau als mutiger Vorgriff dessen, was den Nachkommenden selbstverständlich geworden ist. Die Geschichte kann gar nicht anders denn als Rekonstruktion zugänglich sein. Deshalb müssen sich die Anhänger:innen einer geschichtlich verorteten Religion in der rekonstruierenden Aneignung darauf einigen, was als Ursprungsmoment für sie Bedeutung haben soll. Hier sind Entscheidungen zu treffen. Diese werden nicht göttlich diktiert, und es ist eine Frage der Redlichkeit, dies auch so kenntlich zu machen. Der Maßstab dieser Entscheidungen wird in den jeweils zugänglichen Begriffen formuliert, die der Verheißung dieses geglaubten Gottes Ausdruck geben: ‚Gerechtigkeit' wäre so ein Begriff, ‚Freiheit' und ‚Würde' weitere.

Wenn also in Jesus von Nazareth das Wesen Gottes in unüberbietbarer Weise erfahrbar geworden ist und darum der Rekurs auf Jesus Christus möglichst weit bis zu ihm zurückgehen soll, dann sind auch die schon in neutestamentlicher Zeit erkennbaren Spuren der historischen Entwicklung zu kritisieren anstatt zu sakralisieren, die nach diesen Maßstäben hinter der Fülle zurückbleiben. Das ist eine heutige Entscheidung, keine Idealisierung einer unerreichbaren Vergangenheit. Wo man Gott braucht, um zu erklären, warum ein Privileg bzw. eine Marginalisierung in Ordnung ist, obwohl es bzw. sie ansonsten allgemein geteilten Werten widerspricht, ist Vorsicht geboten. Denn wenn man Gott braucht, um Erklärungen zu plausibilisieren, die nicht widerspruchsfrei herzuleiten sind, bringt man Vernunft und Glauben in einen allein von der Sache her unangemessenen Gegensatz.

4. Hineingelesene Offenbarung

Nicht nur im Verständnis des Lebens und Sterbens Jesu von Nazareth, bei dem er seine soziale Männlichkeit einbüßte – dieser Verlust der gesellschaftlich zugeschriebenen Würde als männlicher Mensch war Teil der Folter, die starke Konnotationen sexueller Gewalt in sich trägt –, sondern auch

bei der Überlieferung der Geschichte des beginnenden Christentums und noch mehr beim Umgang mit den Gottesbildern der Hebräischen Bibel wird aber nicht versucht, dieser Fülle der Offenbarungserfahrung zu entsprechen. Stattdessen wird ein reduziertes, vereinfachtes und verengtes Verständnis in die Textbasis hineingelegt, das der Komplexität und Diversität dieser Textbasis nicht entspricht.

Dann findet man nur noch, was man ohnehin schon wusste. Die biblischen Texte dienen dann eher dazu, das Gegebene zu bestätigen, denn als Impuls, Neues, Unbekanntes zu entdecken. Beim Lesen nur das zu finden, was man weiß, ist eine verständliche, aber ungenügende Herangehensweise – nicht nur in Bezug auf Religion. Je wichtiger es erscheint, Strukturen und Privilegien abzusichern, desto stärker wirkt diese Versuchung. Dann rekonstruiert man die eigene Geschichte im Rahmen der heutigen statt der damaligen Denkhorizonte. Man landet unter Umständen bei Aussagen, die gar nicht in der Aussageabsicht des Textes lagen.

Offenkundig ist das etwa in Bezug auf das kirchliche Amt, wenn der Glaube, dass Gottes Offenbarung in einem Menschenleben erfahrbar geworden ist, nun an die Existenz von zwei einander polar gegenüberstehenden, verschiedenen Sorten Mensch gekoppelt wird. Die Frage nach dem Geschlecht Jesu stellt sich ja erst, seit Geschlecht nicht mehr als ein Kontinuum verstanden wird, bei dem Frauen auf einer niedrigeren Stufe stehen als Männer, aber mit entsprechenden Ressourcen und Protektion durchaus aufsteigen können. Erst seit sich das Verständnis durchgesetzt hat, dass Frauen und Männer grundsätzlich verschieden seien, erscheint die Erfahrung, dass Gottes Wirklichkeit in einem Menschenleben zugänglich geworden ist, als Absage an diejenigen, die leider in einem anderen Geschlecht verortet sind. Erst wenn man glaubt, dass Gott in genau einer von zwei verschiedenen Sorten Mensch erfahrbar geworden sei, kann man mit Bedauern feststellen, leider keine Vollmacht zu haben, in den Worten und Gesten der anderen Auchmenschen die Gegenwart Jesu Christi zu entdecken.

Die strukturellen Diskriminierungen, die daraus entstehen, sind massiv. Ihnen kann man sich als katholisch sozialisierter religiöser Mensch zumindest in der Theorie entziehen. Allerdings bleibt der Preis dafür empörend hoch. Die Entfremdung vom Gottessymbol aber reicht tiefer. Sie durchzieht nicht nur die Struktur der Kirche, sondern auch die in Sprache geronnene Glaubenserfahrung. Sie prägt die Möglichkeit der Glaubensaneignung. Sie verhindert nicht selten die Einwurzelung des eigenen Lebens und der eigenen Identität in ein tieferes Vertrauen und eine größere Hoffnung. Sie verhindert das umso mehr, je weniger die eigene Identität als Widerschein des geglaubten Gottes verstanden werden kann, weil das Gottesbild so reduziert und verengt daherkommt und nur von sehr privilegierten Standorten aus unproblematisch angeeignet werden kann.

In der christlichen Tradition ist seit der Integration der griechischen Philosophie ein Gottesbild normativ geworden, das nur scheinbar objektiv und unabhängig von menschlichen Verfasstheiten und Begrenzungen formuliert worden ist. Dieses nur scheinbar objektive Gottesbild wird bis heute tradiert. Es aktualisiert alle Privilegien, die in einer patriarchalen Gesellschaft für soziales Kapital stehen: Gott wird darin *weiß* visualisiert und faktisch, auch wenn dies beredt abgewiesen wird, mit den Attributen eines alten Mannes ausgestattet – ein Bild, das in der Apokalyptik der zwischentestamentlichen Zeit als befreiende Macht begonnen hatte. Gott wird mittels dieser Bilder verantwortlich für eine strikt heteronormativ konstruierte Schöpfung.

Dass der Hinweis ‚aber die Kirche tut doch auch viel Gutes' angesichts des massiven Ansehensverlustes der Kirche bei Außenstehenden nicht mehr greift, gehört meines Erachtens zur Rezeptionsgeschichte dieser einseitig patriarchalen Gottesbilder. Dass Gott eine befreiende Wirklichkeit sein könnte, die an der Seite der Schwachen zu finden ist, ist nicht plausibel, solange das Gottesbild gesellschaftliche Herrschaftsstrukturen immer wieder neu aktualisiert. Dieses verengte Gottesbild wird jedoch mehr in die biblischen Schriften hinein- als aus ihnen herausgelesen. In der Folge gehen die durchaus ja vorhandenen Tiefenschichten dieser Texte verloren, die Gott weniger eindeutig ins Wort und in die Erfahrung bringen.

5. Unbiblische Verengungen

Die offensichtlichste Verengung, dass Gott in der katholischen Liturgie ausschließlich männlich angesprochen wird, und die genannte Irritation, die sich einstellt, wenn das Genus des Artikels, eines Adjektivs oder eines relativen Anschlusses ausgetauscht wird (‚Die Ewige' oder ‚Gott, die'), zeigen: Zwar ist man theoretisch einig, dass Gott kein Geschlecht hat. Doch menschliche Gottesbilder sind sehr wohl gegenderte Bilder. Diese Norm bleibt unsichtbar und unausgesprochen, wie auch sonst in unserer Gesellschaft: Das Männliche erscheint als allgemeingültig, das Weibliche als Abweichung. Das gilt für die Konstruktion von Sicherheitsgurten in Autos, für Handygrößen, für Medikamente, für Verkehrsplanung und Rentenberechnungen – und eben auch für die Religion. Auch hier greift die Vorstellung, dass männliche Bilder das Gottesgeheimnis adäquat zum Ausdruck brächten. Weibliche Bilder könnten bestenfalls eine Ergänzung sein, am besten, in schönster Genderrollen-Fixierung, eine Ergänzung um weiche, zärtliche Seiten.

Ausschließlich männliche Verbformen zu verwenden, kann sich auf biblische Vorbilder stützen, wenn es um Tätigkeiten Gottes geht. Geht eine Tätigkeit von Gottes Geistkraft aus, ist es schon anders: Die im Deutschen als männlicher Geist deklinierte Erscheinungsweise Gottes wird im Hebräischen, wo

sie ‚Ruach' heißt, zum großen Erstaunen der Bibelforscher des 19. Jahrhunderts überwiegend weiblich verbalisiert. Ruach ist ein lautmalerisches Wort für Wind und Luftbewegung oder auch Atem, die bzw. den man hören kann. Für den leisen Atem gibt es ein eigenes Wort. Ruach, der laute Atem, ist wie der Wind, der um Berggipfel heult und in den Bäumen rauscht. Eng verwandt ist das Wort mit ‚Räwach' (das Waw in der Mitte lässt sich sowohl als Vokal [u oder o] als auch als Konsonant [w] verwenden), das bedeutet Weite. Ruach ist also der laute Atem, der Weite schafft. Dieser laute Atem hat drei herausragende Orte in der menschlichen Erfahrung, Körper zu sein: beim Sex, unter der Geburt und, nicht immer, aber häufig, im Sterben. Die Geburt dürfte der prominenteste unter diesen Orten sein. Sie geht immer und unvermeidlich mit dem lauten Atem einher, von der operativ assistierten Geburt in diesem Zusammenhang einmal abgesehen. Der laute Atem der Geburt, der Weite schafft und neues Leben hervorbringt: Das ist ein viel plastischeres, mit viel mehr weiblicher Erfahrung gesättigtes Brausen als das ‚Wehen' oder gar das passive ‚Liegen' des Gottesgeistes über der Urflut, das man in der deutschen Übersetzung mit einer lauen Sommerbrise verwechseln könnte. Doch es drängt sich beim lateinischen Spiritus Sanctus so gar nicht als Assoziation auf.

Zwar hat die deutsche Übersetzung den Vorteil, dass die dritte Person Singular für alle Geschlechter gleich lautet. Dennoch vereindeutigt sie häufig die genderfluide Darstellung Gottes im hebräischen Text. Das reicht vom Gottesnamen, der in der deutschen Übertragung ‚HERR'[1] mit männlich-menschlicher Autorität leicht zu verwechseln ist, über wichtige Attribute Gottes wie die ‚Barmherzigkeit', die im Deutschen ihre Verwandtschaft mit der Gebärmutter verloren hat, oder Gottes ‚Herrlichkeit', die nur im Deutschen, nicht aber im Hebräischen so unüberhörbar mit Männlichkeit gekoppelt ist, bis zu den vielfältigen, changierenden Bildern des Psalters. Die Gottesbilder des Psalters, zu denen das Bild Gottes als Vater übrigens so gut wie gar nicht gehört,[2] werden durch die Rahmung mit dem männlich vereindeutigten Gottesnamen oder durch die alles dominierende männliche Anrede Gottes oft gar nicht mehr als weibliche Bilder erkannt, auch nicht an in christlicher Rezeption so prominenten Stellen wie im Psalm 22 das Gottesbild als Hebamme (Vers 1).

Gerade der Psalter kennt kreative Gottesnamen und -bilder. Beten braucht Bilder, weil es beim Beten um mehr als Abstraktion und Für-richtig-Halten

[1] Anders übrigens als beim hebräischen Ersatzwort ‚Adonaj', das als Plural ‚meine Herren' doppelt verfremdet, aber kein Wort der Alltagssprache ist, weder im Alt- noch im Neuhebräischen.

[2] Eine indirekte Nennung findet sich in Ps 2,7 („mein Sohn bist du, heute habe ich dich gezeugt"); einen Vatervergleich, wenn auch keine Gottesrede als Vater, kennt Ps 103,13 („wie ein Vater sich seiner Kinder erbarmt, so erbarmt sich JHWH über alle, die ihn fürchten").

geht. Diese Bilder aber finden in der katholischen Liturgie so gut wie keinen Raum. Diejenigen Bilder, die dort noch verwendet werden, sind in der Regel nicht mehr als Bilder erkennbar. Das gilt insbesondere für das Gottesbild ‚Vater'. Denn das Beziehungsangebot Gottes, das das Gottesbild ‚Vater' macht, wird rasch mit der Wirklichkeit Gottes selbst verwechselt oder identifiziert. Dabei hatte schon das Vierte Laterankonzil herausgestellt: Bilder von Gott sind Gott immer unähnlicher als ähnlich. Diese philosophische Version des biblischen Bilderverbots spricht für eine Vielzahl und Variabilität der verwendeten Gottesbilder. Denn als Sackgasse des Glaubens wird im Dekalog nicht jegliche Verwendung von Bildern bezeichnet. Es geht vielmehr um Bilder, die mit Gott verwechselt werden. Zur Abfassungszeit des Textes waren das männliche Götterstatuen. Heute hingegen rufen weibliche Bilder im Gottesdienst schnell den Einwand hervor, man solle sich doch kein Bildnis machen; Gott habe kein Geschlecht, zumindest wohl kein weibliches. Die Bibel ist aber gefüllt mit Sprachbildern für Gott. Und männliche Bilder wie ‚HERR' oder ‚Vater' rufen diesen Widerspruch in der Regel nicht hervor. Diese Bilder, die offenkundig ihren Bildcharakter verloren haben und darum riskieren, mehr von Gott weg- als zu Gott hinzuführen, gelten als objektiv richtig, vermutlich auch deshalb, weil es männliche Bilder sind, die als solche als normierungsfähig und -würdig gelten.

6. Beten braucht Bilder

Beten braucht Sprachbilder. Geistlich allein von Abstraktion zu leben, entspricht den meisten Menschen nicht. Hier liegt wohl ein Grund für die eingangs beschriebene Misere der katholischen Liturgie, in deren Darstellung Gott tatsächlich distanziert, langweilig und bedeutungslos erscheinen kann. Während stereotyp gebrauchte männliche Gottesbilder verabsolutiert werden und ihre bildliche Kraft verlieren, stehen weibliche rasch im Verdacht der Partikularität und der Unangemessenheit. Damit aber nutzen Menschen, die sich selbst fraglos männlich verorten, ein Privileg, das die Entscheider unter ihnen den nichtmännlichen Auchmenschen nicht zugestehen: wichtige Merkmale der eigenen Identität als gotteswürdig zu verstehen und sich in entsprechenden Bildern ohne größere Umwege wiederfinden zu können.

Beten braucht Bilder und Gottesdienst braucht Resonanz. Bilder, die in der eigenen Identität und dem eigenen Selbstverhältnis keinen Anhalt finden und nicht mehr als Bilder erkannt werden, können diese Resonanz nicht hervorrufen. Ein Cello kommt ja auch nicht zum Klingen, wenn man hineinpustet. Liturgische Kreativität ist deshalb das Gebot der Stunde. Am besten würde sie nicht nur geduldet, sondern erwartet. Was in erfahrungsgesättigten alten und in kreativen neuen Bildern und Sprachformen zum Klingen

kommen könnte, ließe aufmerken statt weghören. Es könnte Menschen vielleicht sogar das Herz öffnen, sie ansprechen und berühren und ihnen die Freiheit lassen, dass das Gottesgeheimnis in ihrem Leben neu Resonanz fände.

Theologie im Diskurs

MARKUS WEIßER

Inkarnierte Transzendenz

Die leibhaftige Vernetztheit des Menschen in Zeiten der Digitalität

Ausgehend von aktuellen Entwicklungen, die mit dem digitalen Kulturwandel verbunden sind, richtet der Artikel seinen Blick auf die Bedeutung der leibhaftigen Vernetztheit des Menschen. Angesichts verbreiteter Narrative und diverser Marketing-Strategien großer Tech-Konzerne, die digitale Technik und Religion gezielt miteinander verknüpfen, stellt sich die kritische Frage nach der Relevanz der Leiblichkeit für den christlichen Glauben und seine Erlösungsbotschaft. Die Überzeugung, dass das Wort Gottes „Fleisch" geworden ist, verweist auf den eigentlichen Bewährungsort christlicher Soteriologie, die sich gegen individualistische, elitäre Verengungen ebenso behaupten muss wie gegen verschiedene Spielarten einer „Cyber-Gnosis" oder eine um sich selbst kreisende Spiritualität. – *Prof. Dr. Markus Weißer* vertritt den Lehrstuhl für Dogmatische Theologie und theologische Gegenwartsfragen am Department für Katholische Theologie der Universität Passau. Jüngst publiziert: Dynamik der Dogmenhermeneutik. Der biblische Kanon als Paradigma einer lebendigen Überlieferung, Freiburg/Br. 2023; Mysterium und Medium. Sakramentale Wirklichkeit und ihre offenen Grenzen, in: Erwin Dirscherl/Markus Weißer (Hg.), Wirksame Zeichen und Werkzeuge des Heils? Aktuelle Anfragen an die traditionelle Sakramententheologie (QD 321), Freiburg/Br. 2022, 117–136.

1. Der digitale Kulturwandel und seine Vorzüge

Streaming-Dienste machen es heute möglich, individuell auswählbare Inhalte zu einem beliebig wählbaren Zeitpunkt je nach Lust und Laune abzurufen. Auch Studierende könnten inzwischen ihre Online-Vorlesungen asynchron (im Schlafanzug auf der Couch oder beim Spazierengehen) genießen, sie müssen nicht mehr zu einer bestimmten Zeit in einem bestimmten Hörsaal sitzen, um neben einer gefährlich hustenden Banknachbarin den Geruch ihres Kräutertees zu inhalieren oder am Duft des Döners eines Kommilitonen zu partizipieren; sie können die Lautstärke des Professors selbst erhöhen oder die Sprechgeschwindigkeit seiner Kollegin reduzieren und sie per Knopfdruck anhalten, um sie ihre Rede wiederholen zu lassen. Das alles schafft Freiräume, Flexibilität, persönliche Unabhängigkeit und – besonders wichtig – zeitliche Optimierung und mehr Effizienz im Alltag.

Von dieser Anwendungs- und Adressatenorientierung können Theologie und Kirche lernen, um unverständlich gewordene Glaubensinhalte nachvoll-

ziehbar zu machen. Zweifellos eröffnet der digitale Kulturwandel Chancen für den christlichen Glauben, der sich um der Menschen willen unter diesen Bedingungen *inkulturieren* muss, um seine frohe Botschaft weiter transportieren zu können.[1]

Für den Schweizer Medien- und Kulturwissenschaftler Felix Stalder bilden sich in einer „Kultur der Digitalität"[2] mit ihrer kaum überschaubaren Flut von Informationen *Referenzsysteme* aus. Das heißt: Bei Prozessen der Verhandlung von sozialer Bedeutung und Geltung kommt es zu Bezugnahmen auf kulturelles Material, das man vorfindet. Es kommt zu Rezeptionsprozessen, Adaptionen und Transformationen, durch die neue Bedeutung produziert und konstituiert wird. Es entstehen Sinnbezüge und Ordnungssysteme, die Bedeutungszusammenhänge generieren, Auswahl und Bewertung erlauben. – Was wird z. B. als Remix, Zitat oder Meme aufgegriffen, modifiziert und wieder neu eingespielt? Worauf bezieht man sich? Was ist mehr oder weniger bedeutend? Neben der „Referentialität" zeichnet sich die Kultur der Digitalität für Stalder durch eine zweite Form aus: „Gemeinschaftlichkeit". Welche Referenzsysteme werden „geteilt", was wird mit Likes und Shares multipliziert? Was ist intersubjektiv von Bedeutung? Schließlich ergebe sich ein drittes Muster, nämlich die „Algorithmizität". Da Menschen nur eine begrenzte Zahl von Informationen sichten und aufnehmen können, ist ihre Datenverarbeitung überfordert. Durch die Größe und Dynamik der Informationssphäre wird ein immer größerer Teil dieser Arbeit an algorithmische Ordnungssysteme delegiert. Ein Algorithmus ordnet, selektiert und filtert das unüberschaubare Material automatisch und bestimmt a priori die Auswahl, Deutungs- und Entscheidungsfähigkeit. Das Phänomen von Filter Bubbles (Informationsblasen) und geschlossenen Communities, die um sich und ihre Weltsicht kreisen, stellt heute eine gesellschaftliche Herausforderung dar. Für Glaubensgemeinschaften gilt das ebenso. Umso wichtiger ist es auch hier, sich auf zentrale Referenzpunkte zu verständigen.

Die Theologie kennt solche referentiellen Bezugnahmen bei der Aushandlung konstitutiver, normativer Bedeutung, nämlich von der Genese ihrer Hl. Schrift und Tradition her. Produktive Rezeption und Reinterpretation

[1] Vgl. Papst Franziskus, Apostolisches Schreiben *Evangelii Gaudium*. Über die Verkündigung des Evangeliums in der Welt von heute, hg. v. Sekretariat der DBK (VApS 194), Bonn 2013, Nr. 115; 122; 126; vgl. GS 42; 44; AG 6; 22.

[2] Vgl. Felix Stalder, Kultur der Digitalität, Berlin ^{5}2021; ders., Zur Kultur der Digitalität. Ein Interview von Wolfgang Beck mit Felix Stalder, in: Wolfgang Beck/Ilona Nord/Joachim Valentin (Hg.), Theologie und Digitalität. Ein Kompendium, Freiburg/Br. 2021, 21–31; Viera Pirker, Digitalität als ‚Zeichen der Zeit'?, in: ThPQ 168 (2/2020), 147–155; Antonio Spadaro, The Challenges of Digital Culture, in: Esther Berg-Chan/Markus Luber (Hg.), Christentum medial. Religiöse Kommunikation in digitaler Kultur, Regensburg 2020, 70–84; Heidi Campbell/Stephen Garner, Networked Theology. Negotiating Faith in Digital Culture, Grand Rapids 2016.

spielten hier eine wichtige Rolle. Eine ordnende Priorisierung nimmt die Dogmatik mit ihrem Referenzsystem ebenfalls vor. Sie kennt z. B. eine „Hierarchie der Wahrheiten" (UR 11) in einem *nexus mysteriorum*. Auch die Gemeinschaftlichkeit ist für sie nicht neu, wenn man an die Bedeutung der *communio* oder Synodalität für die Konsenssuche des christlichen Glaubens denkt. Doch eine automatisierte Auswahl und Systematisierung von Glaubensinhalten nach externen, intransparenten Ordnungsmustern ist durchaus problematisch. So verschieben sich Prioritäten, sobald man die mediale Präsenz und Nutzung theologischer Inhalte als Grundlage nimmt. Nach diesen Kriterien wären wohl Fragen zum Zölibat plötzlich wichtiger als Trinität oder Christologie, da sie mehr Clicks generieren. Und es könnte sein, dass zentrale Elemente des Glaubens vernachlässigt werden, da sie durch digitale Datenströme nur bedingt erfasst werden. Ein *leibhaftig* realisierter Glaube unterscheidet sich von Techniken der Unterhaltung, von der rein kognitiven Wissensvermittlung und Informationsverarbeitung. Die *Digitalisierung* – als technischer Prozess der Transformation analoger Werte in digitale Daten – kommt hier vielleicht an ihre Grenzen.

Versteht man aber *Digitalität*, wie Stalder es tut, im umfassenden Sinn als „Set von Relationen" auf der „Basis der Infrastruktur digitaler Netzwerke"[3], so rücken die fließenden Grenzen von digital und analog und damit auch die Dimension der Körperlichkeit neu in den Fokus.

> „[…] die flüchtigen Impulse digitaler Kommunikation beruhen auf globalen, durch und durch materiellen Infrastrukturen, die von den Minen tief unter der Erdoberfläche, in denen Metalle der Seltenen Erden abgebaut werden, bis ins Weltall, wo Satelliten die Erde umkreisen, reichen. Diese sind in der Alltagserfahrung jedoch kaum sichtbar und werden daher oft ignoriert, ohne dass sie deswegen verschwinden oder an Bedeutung verlieren. ‚Digitalität' […] ist mithin nicht auf digitale Medien begrenzt, sondern taucht als relationales Muster überall auf und verändert den Raum der Möglichkeiten vieler Materialien und Akteure."[4]

Die Bedeutung einer *leibhaftigen Vernetztheit* in Zeiten der Digitalität will dieser Beitrag aus theologischer Sicht näher betrachten. Immerhin gibt es gewisse Narrative, die diese Dimension ebenso gerne ausblenden wie die soeben erwähnten Satelliten.

2. Transzendenz im Spiegel posthumanistischer Narrative

Die amerikanische Kommunikationswissenschaftlerin Heidi A. Campbell gilt als Expertin für *New Media, Religion and Digital Culture Studies*. Sie beobachtet, dass in posthumanistischen Konzepten Technologie oft in einem engen Zusammenhang mit Religion gesehen und teilweise sogar damit gleichge-

[3] Stalder, Kultur der Digitalität (s. Anm. 2), 18.

[4] Stalder, Kultur der Digitalität (s. Anm. 2), 18.

setzt wird.[5] Dahinter stehe die Auffassung, dass sich die Menschheit durch digitale Technik auf einen höheren Zustand des Seins hin entwickelt, indem „Platz für neue, technologisch erweiterte Formen der Menschheit" geschaffen wird.[6] Campbell beschreibt *drei Narrative* über die Beziehung zwischen Religion und Technologie: 1) „Technologie bietet dem Menschen Erlösung"; sie gilt selbst 2) „als göttlich-spirituelle Kraft"; ihre Nutzung eröffnet 3) „eine religiöse Erfahrung".[7]

Auf der Basis solcher Narrative bilden posthumanistische Argumentationen Rahmenkonzepte aus, nach denen die Online-Kultur die Menschen neu formt und prägt, sie transhumanistisch „erweitert" und an Technologie anpasst, um (in extremen Formen) sogar die Grenze des Todes zu überwinden. Mensch und Technik können hier auf hybride Weise verschmelzen, um eine höhere Art von Existenz zu erschaffen.[8]

Nicht wenige Spielarten dieser heterogenen Denkform verbindet die Verwendung religiöser Sprache und Symbolik, bei der digitaler Technik gottähnliche Qualitäten einer grenzenlosen Transzendenz zugeschrieben werden. Exemplarisch ließe sich auf die Einführung des iPhones im Jahre 2007 verweisen, das damals vielversprechend beworben wurde.[9] Apple inszenierte sein erstes Smartphone auf einem Werbeplakat, das bewusst an die sich berührenden Finger in Michelangelos „Die Erschaffung Adams" aus der Sixtinischen Kapelle oder an den Gestus von Caravaggios „ungläubigem Thomas" erinnert.[10] Dezent platzierte man darunter den Schriftzug: *Touching is believing* – der auf die revolutionäre Benutzeroberfläche anspielte.

„Der Spiegel" berichtete damals staunend:

> „Derzeit […] beherrscht das Apple-Telefon die Schlagzeilen. ‚Jesus-Phone' wird es bereits mit nur halb ironischem Unterton genannt. Schon die Ankündigung des neuen Geräts hatte […] für weltweite Aufregung gesorgt. Niemand durfte damals den Prototyp berühren, der in einer Vitrine in Szene gesetzt war wie eine Reliquie. […] Denn das Jesus-Phone verspricht den Nutzern nichts Geringeres

5 Vgl. Heidi Campbell, Wie die Kirche während der Covid-19-Pandemie online Raum für eine posthumanistische Weltanschauung schuf, in: Concilium 57 (3/2021), 274-283.

6 Campbell, Wie die Kirche (s. Anm. 5), 274; vgl. Heidi Campbell, Posthuman, in: Heidi Campbell/Heather Looy (Hg.), The Science and Religion Primer, Grand Rapids 2009, 177.

7 Vgl. Campbell, Wie die Kirche (s. Anm. 5), 275f. Zu den heterogenen Spielarten des Trans- bzw. Posthumanismus vgl. Benedikt P. Göcke/Frank Meier-Hamidi (Hg.), Designobjekt Mensch. Die Agenda des Transhumanismus auf dem Prüfstand, Freiburg/Br. 2018; Caroline Helmus, Transhumanismus – der neue (Unter-)Gang des Menschen? Das Menschenbild des Transhumanismus und seine Herausforderung für die Theologische Anthropologie (ratio fidei 72), Regensburg 2020; Oliver Dürr, Transhumanismus – Traum oder Alptraum?, Freiburg/Br. 2023.

8 Vgl. Campbell, Wie die Kirche (s. Anm. 5), 277f.

9 Vgl. Campbell, Wie die Kirche (s. Anm. 5), 275.

10 Zur Darstellung: https://www.maclife.de/news/betriebssystem/andere/michelangelo-inspiriert-iphone-werbung.

> als Erlösung: Erlösung von hässlichen Plastiktelefonen […], von komplizierten Internet-Einstellungen, […] von all den Zumutungen des digitalen Alltags."[11]

Die Vorzüge sind uns inzwischen bekannt. Nach Ansicht der Hersteller – egal welcher Marke – handelt es sich bei diesen digitalen Endgeräten um quasi-sakrale Berührungsreliquien, die ziemlich konkrete Erlösungen verheißen und Erfahrungen der *Entgrenzung*, *Transzendenz* und *Teilhabe* mit einer weltweiten *Community* versprechen. Dabei wird ein ganzes Cluster aus dem Repertoire des christlichen Glaubens abgerufen und strategisch klug aktiviert.

Dumm nur, wenn der Akku leer ist, das Display bricht oder es keine Sicherheitsupdates mehr gibt – dann wird eine neue, kostspielige Dimension von Erlösungsbedürftigkeit erfahrbar … Dass Technologie dem Menschen in einer Art „technologischem Mystizismus"[12] zu religiösen Erfahrungen oder zu gottgleicher Transzendenz verhilft, ihn erlösen und von der Mühsal des Alltags und seinen Begrenzungen befreien könnte, klingt verlockend. Auf die Ambivalenz von Körperkult und Cyberworld und ihre Dynamik hatte Klaus Müller die Theologie schon im Jahr 2011 aufmerksam gemacht.[13] Statt auf einen Himmel hofft man heute auf die *Cloud* und meint, auf diese Weise „endlich unsterblich" werden zu können. Nur schade um die vielen Menschen, die diese paradiesischen Verheißungen des digitalen Zeitalters nie erleben oder die sich diese „Erlösung" nicht leisten können. Eine christliche Soteriologie wird auch nach den Opfern dieser Entwicklung fragen und sich z. B. nach den Arbeitsbedingungen im Lithium- und Kobalt-Abbau erkundigen, die solche Erlösungsvisionen anderer überhaupt erst ermöglichen.

Religiöse Motive werden jedenfalls nicht nur für politische, sondern auch für wirtschaftliche Zwecke ausgeschlachtet. Man könnte an Facebook denken, das sich neuerdings „Meta" nennt, ein „Metaversum" bewirbt und vielleicht bald eine eigene Meta-Physik entwirft. Ray Kurzweil, Chef-Entwickler bei Google, antwortete auf die Frage, ob es einen Gott gibt: „Noch nicht." Enno Park, ein Wirtschaftsinformatiker und Journalist, kommentierte dazu: Das Narrativ einer gottgleichen künstlichen Intelligenz werde „von Unternehmen, Organisationen oder Menschen [erzählt], die nicht zur Verantwortung gezogen werden möchten."[14]

[11] Hilmar Schmundt, Erlösung durch das Jesus-Phone, in: Der Spiegel 46/2007 (https://www.spiegel.de/wissenschaft/erloesung-durchs-jesus-phone-a-bd5a09f2-0002-0001-0000-000053621854).

[12] Vgl. Campbell, Wie die Kirche (s. Anm. 5), 276.

[13] Vgl. Klaus Müller, Endlich unsterblich. Zwischen Körperkult und Cyberworld, Kevelaer 2011.

[14] Vgl. Enno Park, Das Märchen vom Computer-Gott (21.3.2019): https://www.deutschlandfunkkultur.de/kuenstliche-intelligenz-das-maerchen-vom-computer-gott-100.html.

Die Allmachtsphantasie und interessengeleitete Fortschrittsideologie, mit der die Narrative der All-Lösung und Erlösung vorangetrieben werden, gilt es kritisch zu hinterfragen[15] – umso mehr, wenn gezielt *religiöse* Narrative bemüht und instrumentalisiert werden, um durch Marketing universalen Sinn, menschliche Optimierung oder Vollendung zu propagieren. Dem schulischen Religionsunterricht und der wissenschaftlichen Theologie kommt hier eine ideologiekritische und bildungspolitische Verantwortung zu, um für solche Zusammenhänge zu sensibilisieren.

Im Zuge der Pandemie, so Heidi Campbell, seien digitale Medien aber auch von den Kirchen akzeptiert worden – und damit *indirekt* auch „das Narrativ, dass Technologie den Menschen eine religiöse Erfahrung bieten" oder diese erweitern könne.[16] In der Not seien Gottesdienste „in mediale Praktiken übersetzt" worden, die digital stattfinden konnten.[17] Neue Formate wie ein Zoom-Abendmahl wären hier zu nennen.

> „Digitale Medien haben in diesem Zusammenhang eine religiöse Funktion, denn sie ermöglichen es den Menschen nicht nur, sich über weite Entfernungen hinweg mit anderen zu verbinden. Sie bringen ihnen auch die gelebte Erfahrung, Teil der mystischen Idee des Leibes Christi zu sein, die Zeit und Raum transzendiert. Religion online zu praktizieren, wirft daher eine wichtige Frage auf: Wie viel der Religion muss wirklich verkörpert werden? Wenn Kirchen von persönlichen Gemeinschaften zu Online-Gemeinschaften übergehen, sollte man sich die Frage stellen: Muss Religion überhaupt verkörpert werden, um authentisch zu sein?"[18]

Für das Christentum und seinen Glauben an die *Inkarnation* des Wortes Gottes ist das eine essentielle Frage.

3. Inkarnation und leibhaftige Vernetztheit des Menschen

Das in der Patristik so stark ausgeprägte Bewusstsein für die leibhaftige Vermittlungsstruktur von Heil und Unheil verweist auf ein Netzwerk, das tiefer reicht als die Benutzeroberfläche moderner Medien oder eines digitalen Internets. Der christliche Glaube betonte von Anfang an, dass der universale Logos, die Selbstaussage und Selbstzusage des göttlichen Mysteriums *Fleisch* geworden ist, wie es im Johannesprolog heißt. Die biblische Rede von der *Sarx* meint aber nicht nur die rohe Materie als Kontrastfolie zur Geistigkeit. Sie meint keine äußere Hülle oder einen Behälter, nicht nur den Körper als Objekt.

Sarx meint die geschöpfliche Vergänglichkeit, Hinfälligkeit und Schwäche, die Vulnerabilität, Sterblichkeit, aber auch unsere Verbundenheit und or-

15 Vgl. Joachim Valentin, Versprechen der Digitalisierung und Verheißungen Gottes. Markierungen und Übergänge, in: Beck/Nord/Valentin (Hg.), Theologie und Digitalität (s. Anm. 2), 347–367.

16 Campbell, Wie die Kirche (s. Anm. 5), 280.

17 Vgl. Campbell, Wie die Kirche (s. Anm. 5), 279f.

18 Campbell, Wie die Kirche (s. Anm. 5), 280.

ganische Einbindung in die Schöpfung, die Symbiose mit allem, was lebt: *kol basar* im Hebräischen. Die Inkarniertheit des Menschen bezeichnet seine *leibhaftige Vernetztheit* mit allen Mitmenschen, mit seinem sozialen Setting, der Umwelt und einer kosmischen Heils- und Unheilsgeschichte als unüberschaubarem Beziehungsgeflecht, in dem wir uns *passiv* vorfinden und zu dem wir *aktiv* beitragen. In seiner Fleischlichkeit ist der Mensch im wahrsten Sinne des Wortes „geerdet". Er ist Adam – beseelter Staub, der dem Zahn der Zeit unterworfen ist, vom Leben anderer lebt und zu jedem Zeitpunkt auf die Lebensbedingungen anderer einwirkt. Bewusst oder unbewusst.

Angesichts seiner körperlichen und zeitlichen Begrenztheit, angesichts seiner raum-zeitlichen Gebundenheit strebt der Mensch immer schon über sich selbst hinaus. Er empfindet sich als ein definierbarer Körper und kann zu seiner Körperlichkeit zugleich in Distanz treten. Das Subjekt, das sich denkend selbst objektiviert, empfindet eine *Differenz* zwischen Ich und Selbst. Diese zeitlich geprägte Differenz[19] eröffnet dem Menschen eine Verwiesenheit, die über ihn selbst hinausreicht. Der Mensch erfährt sich dabei, mit Karl Rahner gesprochen, „als das Wesen eines *unendlichen* Horizontes. Indem er seine Endlichkeit radikal erfährt, greift er über diese Endlichkeit hinaus, erfährt er sich als Wesen der Transzendenz, als Geist."[20] Doch der Mensch ist und bleibt Geist *in* Welt. Er ist das Wesen einer *inkarnierten Transzendenz* – einer Selbstüberschreitung, die an Leiblichkeit gebunden bleibt. Auch wenn wir diese Transzendenz durch Technik in ihrer Reichweite steigern können, so ändert das nichts an der nüchternen Tatsache, dass wir weiter den Bedingungen von Körperlichkeit, Sinnlichkeit und Materialität unterliegen. Das gilt auch für begrenzte Ressourcen, Speicherplatz und die Frage, ob es noch jemanden gibt, der sich für unsere digitalen Daten interessiert und sie abruft.

Ein wesentliches Charakteristikum des christlichen Erlösungsglaubens besteht darin, diese leibhaftige Vernetztheit primär *positiv* zu lesen. Man weiß zwar auch um die Netzwerke von Sünde und Schuld. Augustinus lässt grüßen. Aber anders als in bestimmten Spielarten des Platonismus versuchte man nicht, Geist und Körper dualistisch in Opposition zu bringen, um sich des lästigen Gefängnisses des Körpers zu entledigen. Im Gegenteil. Angesichts seiner leibhaftigen Vernetztheit versteht der christliche Glaube den ganzen, vulnerablen Menschen „als die *Grammatik einer möglichen Selbstaussage*"[21] Gottes, so Rahner. Man feiert den Advent, die Ankunft der erlösenden Offenbarung Gottes *im* Fleisch. Der universale Logos wird inkarniert

[19] Vgl. Erwin Dirscherl, Das menschliche Wort Gottes und seine Präsenz in der Zeit. Reflexionen zur Grundorientierung der Kirche (Studien zu Judentum und Christentum 26), Paderborn 2013, 125.

[20] Karl Rahner, Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums, Freiburg/Br. [12]2008, 36.

[21] Rahner, Grundkurs (s. Anm. 20), 214.

erfahrbar als *Übersetzung* der Transzendenz Gottes in die geschöpfliche Wirklichkeit hinein, um diese selbst zur Transzendenz, zur Selbstüberschreitung ihrer Endlichkeit und Inkurvation zu provozieren.

Hans Urs von Balthasar war sich in diesem Punkt mit Rahner einig und formulierte es ähnlich: „Wenn Gott Mensch wird, so wird der Mensch als solcher Ausdruck, gültige und authentische Übersetzung des göttlichen Mysteriums."[22] Der Logos spricht damit die Sprache des Fleisches, der Geschichtlichkeit, Verletzlichkeit und Ambivalenz. Er drückt sich im Leben des Menschen inkarniert aus, „um ihn selber in eine göttliche Sprache umzuwandeln."[23] In dieser Sprache der Liebe muss sich der Mensch selbst überschreiten. Er wird zur existentiellen Übersetzung[24] und realsymbolischen Umsetzung der Transzendenz Gottes *unter menschlichen Bedingungen*.[25] Der Logos wird erfahrbare, spürbare *Wirklichkeit* als einladende, persönlich ansprechende Zusage, sakramental vermittelt *durch* Menschen *für* Menschen.[26]

Papst Franziskus hat darauf hingewiesen, dass das Ideal der Kirche eben keine rein spirituelle Gemeinschaft und nicht „nur die geistliche Kommunion" sei, sondern eine gemeinschaftliche Verbundenheit und Vertrautheit, die nicht gnostisch oder individualistisch zu verstehen sei, sondern als konkrete Vertrautheit „im täglichen Leben", bei der man gemeinsam zu Tisch sitzt und miteinander das Brot teilt.[27] Eine möglichst entkörperlichte Form des Glaubens, die *nur* aus digitalen Angeboten auswählt, entledigt sich des leibhaftigen Kontextes der sakramentalen Wirklichkeit, die mit Freude und Hoffnung, aber auch mit Trauer und Angst der Menschen um uns herum verbunden sein muss. Nicht nur Face to Face, sondern Seite an Seite. Ein Glaube, der sich der oft lästigen oder gar tödlichen Verbundenheit mit den

22 Hans Urs von Balthasar, Gott redet als Mensch, in: ders., Verbum Caro. Skizzen zur Theologie I, Einsiedeln ²1960, 73–99, hier 74.

23 Balthasar, Gott redet (s. Anm. 22), 76.

24 Vgl. Leonhard Hell, Translatio Dei. Der christliche Glaube in und als Übersetzung, in: Karl Lehmann/Ralf Rothenbusch (Hg.), Gottes Wort in Menschenwort. Die eine Bibel als Fundament der Theologie (QD 266), Freiburg/Br. 2014, 367–380, hier 378: Den „garstig breiten Graben" zwischen Gott und Mensch „überwindet der sprechende Gott von sich aus, indem er über-setzt, indem er sich übersetzt."

25 Vgl. Balthasar, Gott redet, 98: *„an der Antwort haben wir das Wort."* Ähnlich Emmanuel Levinas, Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht, Freiburg/Br. – München 1992, 341: Offenbarung „geschieht durch denjenigen, der sie empfängt, durch das inspirierte Subjekt." Vgl. Dirscherl, Das menschliche Wort Gottes (s. Anm. 19), 15–35, hier 29–33.

26 Vgl. DV 12. Gott spreche „durch Menschen nach Menschenart". DV 13: „Denn Gottes Worte, durch Menschenzunge formuliert, sind menschlicher Rede ähnlich geworden, wie einst des ewigen Vaters Wort durch die Annahme menschlich-schwachen Fleisches den Menschen ähnlich geworden ist."

27 Vgl. Papst Franziskus, Die Vertrautheit mit dem Herrn. Predigt in der Frühmesse im Vatikanischen Gästehaus „Domus Sanctae Marthae", 17.4.2020 (https://www.vatican.va/content/francesco/de/cotidie/2020/documents/papa-francesco-cotidie_20200417_lafamiliaritaconil-signore.html).

Nächsten glaubt entziehen zu können, liefe Gefahr, sich der *Einbindung* christlicher Liturgie *in den Alltag* zu entwinden. Das gilt ebenso für jene leibhaftig Feiernden, die sich in sakrale Selbstisolation begeben, um sich als vermeintliche ‚societas perfecta' gegenüber der Welt zu verschließen. Denn auch dies kritisiert der Papst.[28]

In der Pandemie starben durch ihre *leibliche* (nicht nur virtuelle oder spirituelle) Transzendenz, durch ihren sakramental-verkörperten Einsatz in tätiger Nächstenliebe und Krankensorge weltweit zahllose Ärztinnen und Pfleger, auch hunderte Priester und Ordensfrauen. Eine andere Form des Martyriums bzw. der Martyria. Durch ihr Zeugnis der Liebe erfüllten sie die Symbolhandlungen christlicher Liturgie mit ihrem ursprünglichen, soteriologischen Sinnhorizont: leibhaftig erfahrbarer *Caritas* im lebendigen und *spürbaren* Vollzug eines Glaubens, der sich nicht nur steril im Hörsaal oder auf der Couch streamen lässt.

Vielleicht macht uns tatsächlich nur die leibhaftige Teilhabe an ein und demselben Stück Brot, das wir unmittelbar miteinander teilen (müssen), in voller Tragweite bewusst, dass ein angemessenes Verständnis von *Leiblichkeit* nicht erst mit dem Kontakt unserer Haut beginnt oder endet, sondern dass wir, mit Rahner gesprochen, *in einem heilssolidarischen Netzwerk* letztlich alle „in dem einen selben Leib" wohnen, „der die Welt ist" und der den apriorischen „Raum" menschlicher Interkommunikation eröffnet, in dem wir aufeinander verwiesen und angewiesen sind.[29] Was einer tut oder unterlässt, ist bedeutsam für unabsehbar viele, vielleicht sogar für alle.

Der Klimawandel führt uns diese heilssolidarische Vernetztheit aller mit allem neu vor Augen. Er erinnert die abendländische Philosophie daran, dass die Schöpfung und das Leben nicht anthropozentrisch gefiltert werden dürfen, sondern dass wir als leibhaftige *Sub*-jekte unserer Körperlichkeit und Umwelt *unter*-worfen sind; dass wir in vielfältigen Wechselbeziehun-

[28] Vgl. Papst Franziskus, Nachsynodales Apostolisches Schreiben *Amoris laetitia* über die Liebe in der Familie, hg. v. Sekretariat der DBK (VApS 204), Bonn 2016, Nr. 186: „Wenn diejenigen, die zur Kommunion gehen, sich dagegen sträuben, sich zu einem Einsatz für die Armen und Leidenden anregen zu lassen, oder verschiedene Formen der Trennung, der Verachtung und der Ungerechtigkeit gutheißen, werden sie die Eucharistie unwürdig empfangen." Der Papst richtet sich damit gegen „empörende Trennungen und Diskriminierungen".

[29] Karl Rahner, Der Leib in der Heilsordnung, in: ders., Schriften zur Theologie XII, Einsiedeln 1975, 407–427, hier 426. Nur so könne es so etwas wie „Ursünde" oder Erlösung durch einen anderen geben. Auch hier gilt: „Diese eine totale Leiblichkeit als der von vornherein gemeinsame Raum, der eine Interkommunikation zwischen den einzelnen geistigen Subjekten erlaubt, dieser eine konkrete Raum kann natürlich vom einzelnen geistigen Subjekt so oder so angenommen, geliebt, geduldet oder gehasst werden." Vgl. auch Erwin Dirscherl, Der Leib als Präsenzraum – Zu einer Spiritualität des Körpers als Ort der Alterität, in: Kerstin Schlögl-Flierl/Gunter Prüller-Jagenteufel (Hg.), Aus Liebe zu Gott im Dienst an den Menschen. Spirituelle, pastorale und ökumenische Dimensionen der Moraltheologie (Festschrift für Herbert Schlögel), Münster 2014, 103–113.

gen stehen, noch bevor wir uns dazu verhalten; und dass wir uns früher oder später dazu verhalten *müssen*.

Die leibhaftige Vernetztheit des Menschen bedeutet für Rahner das „Sichselbst-Hineinbegeben in das wirklich Andere" als ein „Sich-Unterwerfen unter eine fremde Gesetzlichkeit"[30], die uns aus unserer Komfortzone herausruft. Sie zwingt zur Interaktion in Realpräsenz und führt zur Verschränkung von *Passivität* und *Aktivität*. Der Mensch „begibt sich in seiner Leibhaftigkeit in eine Sphäre, die gar nicht ihm allein gehört."[31] Und die nicht nach individuellem Belieben dosierbar und *optional* abrufbar ist, wie Streaming-Dienste und vermeintliche Dienstleistungen beim Kirchenbesuch. Es handelt sich um eine verbindende, verbindliche Wirklichkeit, die persönlich zur Antwort und in die Verantwortung ruft, die nicht via Knopfdruck abschaltbar ist und sich nicht nur in einer Filterblase bewegt – sei diese nun digital oder analog.

Die leibhaftige, sakramentale Wirklichkeit der Armen und Leidenden[32] schreit inmitten von Hunger, Krankheit und Krieg zum Himmel. Sie erschöpft sich nicht in einer digitalen Teilhabe oder Anteilnahme vor dem Bildschirm, den man dann betroffen zuklappt.

Die intersubjektive Leibhaftigkeit und Symbiose, die gemeinsam geteilte Welt und Geschichte, galt dem Christentum daher von Anfang an als entscheidender „Dreh- und Angelpunkt"[33], als Bewährungsort jeder Rede von Erlösung. Es widerstand allen gnostischen und spiritualisierten Denkformen, die sich des Fleisches, der *Sarx*, zugunsten individueller Vergeistigung entledigen wollten. Das gilt analog für moderne Spielarten einer „Cybergnosis"[34], die meint, die Erlösung des Menschen läge darin, ihn und seine Welt zu überwinden oder in einer hybriden Dimension an und für sich zu perfektionieren. Diese „Entweltlichung", die im Posthumanismus ebenso begegnet wie in fundamentalistischen Formen der Weltflucht, ist weder mit der christlichen Anthropologie noch mit der Soteriologie oder Eschatologie vereinbar. Darum wehrt sich Papst Franziskus gegen jede Form des Gnostizismus und einen „neopelagianischen" Individualismus, d. h. gegen die allzu naive Vorstellung, der Mensch (oder die Kirche) könne das eigene Heil individuell für sich, in geistlicher oder digitaler Abstraktion durch Leistung oder Bezahlung erlangen.

Der heilsbedeutsame Zusammenhang aller mit allen war für das Christentum von Anfang an durch den Einsatz in der Armen- und Krankensorge

30 Rahner, Der Leib (s. Anm. 29), 423; vgl. Karl Rahner, Zur Theologie des Symbols, in: ders., Schriften zur Theologie IV, Einsiedeln 1960, 275–311, hier 304–308.

31 Rahner, Der Leib (s. Anm. 29), 425.

32 Vgl. Bernhard Bleyer, Die Armen als Sakrament Christi. Die Predigt Pauls VI. in San José de Mosquera (1968), in: StZ 11/2008, 734–746.

33 Schon für Tertullian (res. 8,2) galt: *caro salutis est cardo*.

34 Vgl. hierzu: Müller, Endlich unsterblich (s. Anm. 13).

real(symbolisch) konkret greifbar, während das Heil sukzessiv spiritualisiert und individualisiert, letztlich auf die Frage nach dem Seelenheil verengt wurde.[35] Die Leidempfindlichkeit des Christentums wich der Angst vor Sünde und Schuld, wie Metz kritisierte.[36] Juridische Denkformen der Soteriologie überlagerten medizinale und therapeutische Motive. Das unmittelbare *Gespür* für den Anderen und seine existentielle Not ging verloren.

Doch in der verkörperten Proexistenz, im Dienst der Menschen *für* Menschen in Not realisiert sich eine nicht nur bilanzierende oder instruktive, sondern *performative Wirklichkeit*, die nicht lukrativ, sondern *caritativ* denkt und der Deutung bedarf: Was motiviert Menschen, sich selbst, ihre Freizeit, Lebenszeit oder Gesundheit für andere einzusetzen? Was oder wer vermag diesen Vertrauensvorschuss zu rechtfertigen? Was bleibt, wenn der Applaus verklungen ist und das selbstlose Opfer eine schweigende Leere hinterlässt? Wie weit trägt diese Liebe, in der wir uns transzendieren, angesichts der radikalsten Ohnmacht des Fleisches: im Tod? Ist für eine KI rational planbar und verrechenbar, inwieweit wir Leib und Leben *für andere* einsetzen wollen oder sollen? Christlicher Glaube vermag das Phänomen grundloser Hilfsbereitschaft und Hingabe als Bewährungsort *leibhaftiger* und *zeitgebundener* Transzendenz zu würdigen, die berechnende Algorithmen sprengt und mehr Fragen aufwirft, als wir in diesem Rahmen beantworten können.[37]

4. Ein Ausblick

Jenseits der Digitalisierung war die leibhaftige Proexistenz von Menschen für Menschen der Dreh- und Angelpunkt in der Pandemie. Sie ist der Brennpunkt in jeder Flüchtlingskrise, im Krieg und wird uns auch mit Blick auf den Klimawandel einholen. Nicht alles lässt sich steril digitalisieren und unserem subjektiven Benutzerverhalten anpassen. Das inkarnierte Mysterium des christlichen Glaubens lässt sich auf den Cyberspace ebenso wenig begrenzen wie auf einen sakralen Kirchenraum. Es verweist auf ein viel tie-

[35] Vgl. Papst Franziskus, Apostolisches Schreiben *Gaudete et exsultate*. Über den Ruf zur Heiligkeit in der Welt von heute, hg. v. Sekretariat der DBK (VApS 213), Bonn 2018, Nr. 35–62; Kongregation für die Glaubenslehre, Schreiben *Placuit Deo*. An die Bischöfe der Katholischen Kirche über einige Aspekte des christlichen Heils, 22.2.2018, Nr. 3f. (http://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2018/03/01/0160/00317.html#de); Markus Weißer, Placuit Deo. Zur soteriologischen Akzentsetzung der Glaubenskongregation, in: ThG 61 (4/2018), 302–313.

[36] Vgl. Johann Baptist Metz, Memoria Passionis. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft, Freiburg/Br. ³2006, 15f.; 59; 73; 165; 179.

[37] Zum Phänomen des selbstlosen Opfers vgl. Markus Weißer, Der Heilige Horizont des Herzens. Perspektiven einer trinitarischen Soteriologie im Anschluss an Karl Rahner (FThS 186), Freiburg/Br. 2018.

feres Netzwerk, in dem wir uns immer schon vorfinden und das wir nicht erst herstellen.

Diese leibhaftige Vernetztheit konfrontiert uns mit dem/der Anderen, denen wir ausgesetzt sind – wie sich der Messias als inkarnierte Selbstzusage und Mittler einer universalen Liebe den Menschen ausgesetzt hat, ohne Distanz.[38] Der Glaube an ihn *muss* das Potential digitaler Technik ausschöpfen, um diese Zusage allen Menschen in ihrer Lebenssituation nahezubringen; um sie nicht nur informativ, sondern *performativ* eine erlösende Wirklichkeit ihres Lebens werden zu lassen. Zentrum und Peripherie sortieren sich dabei im digitalen Zeitalter neu. Die Technik bietet hierfür geniale Hilfsmittel – solange sie die frohe Botschaft nicht zur individualistischen, gnostischen Wirklichkeit verkümmern lässt, deren Plattform wir nach eigenen Vorlieben und Filterblasen konstruieren. Nimmt man die leibhaftige Vernetztheit und Sinnlichkeit des Menschen ebenso ernst wie seine virtuelle Entgrenzung, dann ist die Technik ein *Instrument*, das Möglichkeiten *interaktiver Kommunikation* und *aktiver Teilhabe* eröffnet. Sie *dient* Beziehungen und knüpft Kontakte, durch die wir mit anderen in Berührung kommen, uns berühren und bewegen lassen. Wenn die Technik aber ein ebenso frei wie kritisch zu gebrauchendes *Mittel zum Zweck* ist, was ist dann der Zweck, der solche Medien – Mittel – im Zweifelsfall „heiligt"? Aus christlicher Sicht bleibt es die *Vermittlung*, die Mediation einer lebendigen Wirklichkeit, die Menschen *auf verschiedene Weise* berührt und zu ihrer Transzendenz, zu ihrer eigenen Selbstüberschreitung ermutigt – in allen Dimensionen ihres Lebens und mit allen Sinnen.

[38] Vgl. Tomáš Halík, Berühre die Wunden. Über Leid, Vertrauen und die Kunst der Verwandlung, Freiburg/Br. ²2014, 31f.

BERNHARD LAUX

Christliche Sozialethik – ohne *Freiheit*?

Ein Essay

Der Beitrag geht von der Beobachtung aus, dass *Freiheit* in der Christlichen Sozialethik zwar vielfach thematisiert, aber doch nicht so in ihre normative Grundlagenreflexion eingestellt ist, wie es angesichts der sozialtheoretischen Reflexion in anderen Disziplinen und dem freiheitlichen Selbstverständnis unserer und vieler anderer Gesellschaften zu erwarten wäre. Es wird dafür plädiert, *Freiheit* neben *Gerechtigkeit* als normatives Grundprinzip der Sozialethik zu verstehen. – *Prof. Dr. Bernhard Laux* lehrte bis zu seinem Eintritt in den Ruhestand (2021) Theologische Sozialethik an der Fakultät für Katholische Theologie der Universität Regensburg. Veröffentlichungen (Auswahl): Kritik liberaler Freiheit. Eine freiheitstheoretische Konzeption sozialer Gerechtigkeit, in: Paul Kirchhof, Religion und Glaube als Grundlage einer freien Gesellschaft, Freiburg/Br. 2023, 252–261; Im Spannungsfeld von Geltungsansprüchen. Die integrative Rolle der Gesellschaftstheorie in der Theologischen Sozialethik, in: JCSW 63 (2022), 233–258.

1. Beobachtungen

Eine erste Beobachtung liegt lange zurück. Im gemeinsamen Sozialwort der Kirchen „Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit“[1] erschien es irritierend und unverständlich, dass *Freiheit* unter den dort dargelegten grundlegenden ethischen Perspektiven nicht auffindbar war. Das verwunderte besonders, weil das Sozialwort sich kritisch mit neoliberalen Tendenzen befasste. Liberalismuskritik ohne ein eigenes Freiheitsfundament setzt sich jedoch leicht dem Vorwurf der Freiheitsfeindlichkeit aus, weil die Kritik nicht als freiheitsbegründet und freiheitsbezogen ausgewiesen werden kann. Der Ausfall der *Freiheit* in der Grundlagenreflexion ist darüber hinaus gerade für die katholische Kirche angesichts der massiven Zurückweisung gesellschaftlicher und innerkirchlicher Freiheitsrechte in ihrer Lehrtradition fatal und gibt Anlass zur Frage, ob es nach wie vor nicht aufgearbeitete Vorbehalte gibt.

Dieses Vermissungserlebnis kehrte angesichts des neuen Lehr- und Studienbuchs „Christliche Sozialethik. Grundlagen – Kontexte – Themen“[2] wieder.

[1] Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland/Deutsche Bischofskonferenz, Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit. Wort des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland (Gemeinsame Texte 9), Hannover – Bonn 1997.

[2] Marianne Heimbach-Steins/Michelle Becka/Johannes J. Frühbauer/Gerhard Kruip (Hg.), Christliche Sozialethik. Grundlagen, Kontexte, Themen. Ein Lehr- und Studienbuch, Regensburg 2022.

Auch in diesem Gemeinschaftswerk wird *Freiheit* nicht zu den normativen Grundorientierungen der Sozialethik gerechnet. Dabei ist es keinesfalls freiheitsvergessen. Freiheit wird vielfältig thematisiert; erstaunlicherweise zeigt ein Suchdurchlauf ein häufigeres Vorkommen von *Freiheit* und seiner Komposita als von *Gerechtigkeit*.

Diese beiden Beobachtungen legen den Schluss nahe, dass Freiheit in diesen Texten zwar als ein zentrales Thema sozialethischer Reflexion verstanden, aber nicht zu den Grundlagen der Disziplin gerechnet wird.

Dagegen wird nachfolgend vertreten, dass *Freiheit* als normatives Prinzip neben *Gerechtigkeit* in die Grundlagen der Christlichen Sozialethik aufgenommen werden muss. In einem schlaglichtartigen Blick auf einige theologische und philosophische Positionen soll diese Behauptung Plausibilität gewinnen. Dabei wird dann aber auch sichtbar, dass in die fundierende Stelle nur eine Konzeption der Freiheit einrücken kann, die bestimmten Bedingungen genügt und hier versuchsweise mit dem Label *soziale Freiheit* versehen wird. Sie erhält eine genauere Bestimmung von der Gerechtigkeit her und richtet diese wiederum auf Freiheit aus.

2. Begründungen

Oswald von Nell-Breuning hat seinen Grundriss katholischer Soziallehre unter den Titel „Gerechtigkeit und Freiheit“[3] gestellt. Auch wenn in seinen Ausführungen die Perspektive der Gerechtigkeit stärker präsent ist, wird Freiheit ebenfalls als normatives Fundament der Sozialethik ausgezeichnet.

Auch im Lehrbuch von *Reinhard Marx* und *Helge Wulsdorf* „Christliche Sozialethik. Konturen – Prinzipien – Handlungsfelder“[4] wird die Bedeutung der Freiheit hervorgehoben. In Anlehnung an Thomas Pröpper (s. u.) formulieren die Autoren, dass bei gesellschaftlichen Prozessen „deren oberstes Ziel das *unbedingte Seinsollen jeglicher Freiheit* ist“[5]. Allerdings schlägt sich diese Feststellung nicht in ihrem Prinzipienteil nieder, in dem nur Gerechtigkeit als unbedingter Grundsatz ausgewiesen wird. Die Sozialprinzipien – einschließlich der *Nachhaltigkeit*, die in die klassische Trias explizit aufgenommen ist – werden nachgeordnet als begrenztere, konkretisierende Prinzipien verstanden.[6]

[3] Oswald von Nell-Breuning, Gerechtigkeit und Freiheit. Grundzüge katholischer Soziallehre (Soziale Brennpunkte 8), Wien 1980.

[4] Reinhard Marx/Helge Wulsdorf, Christliche Sozialethik. Konturen – Prinzipien – Handlungsfelder (AMATECA 21), Paderborn 2002.

[5] Marx/Wulsdorf, Christliche Sozialethik (s. Anm. 4), 88 [Hervorhebung im Original].

[6] Vgl. Marx/Wulsdorf, Christliche Sozialethik (s. Anm. 4), 148–195.

*Christoph Hübenthal*s freiheitsanalytisch-handlungsreflexiver Ansatz einer Grundlegung der christlichen Sozialethik ist ebenfalls in eine retrospektive Spurensuche einzubeziehen.[7]

Die der Sozialethik nahe *Theologie der Befreiung* trägt Freiheit bereits in ihrem Namen, jedoch spezifisch in ihrer Prozessdimension: gesellschaftliche Freiheit als – jedenfalls für viele – noch unwirkliche und ausstehende und deshalb zu erkämpfende Freiheit. Dies nötigt sozialethisch zur Analyse von Unfreiheit in Form von Abhängigkeit, von Repression, von Entwürdigung und von Ausbeutung sowie zu deren Kritik, die die Form verändernder Praxis annimmt. Doch auch die Sozialethik operiert in ihrer Gesellschaftskritik, lernend von der Theologie der Befreiung, vielfach mit ähnlichen Begrifflichkeiten, die nicht nur ein Gerechtigkeitsdefizit, sondern auch ein Freiheitsdefizit anzeigen.

Thomas Pröpper gründet seine Fundamentaldogmatik auf die transzendentale Analytik der Freiheit, die er gelegentlich auch auf die Sozialethik bezieht.[8] Die nicht beweisbare, in der alltäglichen Praxis aber unterstellte Freiheit wird als unbedingte Bedingung gedacht, „ohne die sich spezifisch humane Vollzüge wie Moralität, Kommunikation, Recht usw. nicht als möglich begreifen lassen"[9]. Ihren Inhalt findet Freiheit als mögliche und seinsollende in anderer Freiheit, in der Freiheit der Anderen. Darin zeigt sich das oberste moralische Gebot: „*Freiheit soll andere Freiheit unbedingt anerkennen*".[10] Freiheit betritt in diesem Schritt den sozialen Raum. Für die gesellschaftlichen Ordnungen ergibt sich der Grundsatz: „*Freiheit trägt Verantwortung für eine Welt, durch deren Verhältnisse die Bestimmung aller Menschen zur Freiheit gefördert wird und ihre Anerkennung eine gemeinsame Darstellung findet*".[11]

Immanuel Kant formuliert in seiner Rechtslehre in „Metaphysik der Sitten": „Das angeborne Recht ist nur ein einziges. Freiheit […] ist dieses einzige, ursprüngliche, jedem Menschen kraft seiner Menschheit zustehende Recht."[12] Kant bezieht sich in diesem Kontext eindeutig auf äußere Freiheit im gesellschaftlichen, insbesondere rechtlichen Kontext, die allerdings auf der inneren Freiheit des Menschen aufruht. Dieser ist in seiner Autonomie erstens zur Selbstgesetzgebung genötigt, zweitens zu ihrer vernunftgemäßen Bestimmung aufgerufen und drittens zur Bindung an die aus praktischer Vernunft gewonnene Einsicht verpflichtet. Als vernünftig kann sich diese Selbst-

7 Vgl. Christoph Hübenthal, Grundlegung der christlichen Sozialethik. Versuch eines freiheitsanalytisch-handlungsreflexiven Ansatzes (Forum Sozialethik 2), Münster 2006.

8 Vgl. Thomas Pröpper, Autonomie und Solidarität. Begründungsprobleme sozialethischer Verpflichtungen, in: JCSW 36 (1995), 11–26.

9 Pröpper, Autonomie und Solidarität (s. Anm. 8), 14.

10 Pröpper, Autonomie und Solidarität (s. Anm. 8), 16 [Hervorhebung im Original].

11 Pröpper, Autonomie und Solidarität (s. Anm. 8), 18 [Hervorhebung im Original].

12 Immanuel Kant, Die Metaphysik der Sitten, in: Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften (Hg.), Kant's gesammelte Schriften, Bd. 6, Berlin 1968, 203–493, hier 237.

gesetzgebung nur ausweisen, wenn sie die „angeborne Gleichheit“[13] als Grundlage nimmt. Das angeborene Recht *Freiheit* in seiner äußeren Seite ist entsprechend ebenfalls an die vernunftgemäße Ausgestaltung gebunden: Freiheit, „sofern sie mit jedes Anderen Freiheit nach einem allgemeinen Gesetz zusammen bestehen kann“[14] – so der Text in der Auslassung im vorherigen Zitat –, ist nämlich das jedem Menschen zustehende Recht.

Jürgen Habermas stellt den gesamten zweiten Band seines monumentalen Alterswerks zu Glauben und Wissen „Auch eine Geschichte der Philosophie“ unter den Titel „Vernünftige Freiheit“[15]. Systematisch schließt er in seiner Diskursethik an Kant und seine Konzeption vernünftiger Freiheit an, stellt aber den „Gebrauch der praktischen Vernunft vom intelligiblen Ich auf eine intersubjektiv ausgeübte Selbstgesetzgebung in praktischen Diskursen“[16] um.

Die universalpragmatisch erschlossenen Voraussetzungen der Argumentation und ihre Darstellung in Form normativ gehaltvoller Diskursregeln zeigen Freiheitselemente auf: Nicht-Exklusion, Freiheit zur Einbringung von Problematisierungen, Behauptungen und Interessen in den Diskurs sowie vor allem Freiheit von Zwang. Man wird sorgfältig zwischen den pragmatischen Voraussetzungen einer Argumentationssituation, die in den Diskursregeln ausformuliert wird, und den unter den Beschränkungen der Alltagspraxis und gesellschaftlicher Verhältnisse stattfindenden realen praktischen Diskursen unterscheiden müssen. Zugleich müssen die Formen ihrer Institutionalisierung im sozialen Raum „die von den Argumentationsteilnehmern immer schon vorausgesetzten idealisierten Bedingungen wenigstens in hinreichender Annäherung“[17] erfüllen. Insofern dringen Diskursregeln und die in ihnen auch enthaltenen Freiheitsvoraussetzungen in jene Bereiche – und seien es Enklaven – der gesellschaftlichen Beziehungen vor, in denen praktische, aber analog auch theoretische Diskurse stattfinden.[18] Sie gelten somit auch für die diskursiven politischen Öffentlichkeiten, für die negative Freiheitsrechte (wie Meinungs- und Medienfreiheit) und positive Freiheitsrechte (wie politische Teilhaberechte) konstitutive Bedeutung haben.

Nicht nur die innere Freiheit der Personen, sondern auch die äußere Freiheit gesellschaftlicher Kommunikations- und Teilhaberechte sind deshalb Voraussetzungen der moralischen Selbstgesetzgebung in Intersubjektivität. Zugleich ist Freiheit dann auch ein zentrales Thema, das in praktischen Diskursen verhandelt wird.

13 Kant, Metaphysik der Sitten (s. Anm. 12), 237.

14 Kant, Metaphysik der Sitten (s. Anm. 12), 237.

15 Jürgen Habermas, Auch eine Geschichte der Philosophie. Vernünftige Freiheit. Spuren des Diskurses über Glauben und Wissen, Bd. 2, Berlin 2019.

16 Habermas, Vernünftige Freiheit (s. Anm. 15), 762.

17 Jürgen Habermas, Diskursethik – Notizen zu einem Begründungsprogramm, in: Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln, Frankfurt/M. 1983, 53–125, hier 102.

18 Vgl. Habermas, Diskursethik (s. Anm. 17), 99–102.

John Rawls bestimmt in seiner „Theorie der Gerechtigkeit“[19] zwei Gerechtigkeitsgrundsätze. Der erste und fundamentale Gerechtigkeitsgrundsatz bezieht sich auf Freiheiten und verlangt – in Analogie zu Kant – gleiche und umfassende Grundfreiheiten für alle: „Jedermann hat gleiches Recht auf das umfangreichste System gleicher Grundfreiheiten, das für alle möglich ist.“[20] Der zweite bezieht sich auf die Verteilung sozial-positioneller und wirtschaftlicher Güter. Bedeutsam ist, dass die beiden Gerechtigkeitsgrundsätze in lexikalischer Ordnung stehen; „demgemäß können die Grundfreiheiten nur um der Freiheit willen eingeschränkt werden“[21]. Gerechtigkeit als „erste Tugend sozialer Institutionen“[22] erscheint bei Rawls also prioritär als – *gleiche* – Freiheit.

Auch *Amartya Sens* „Idee der Gerechtigkeit“[23] ist, wie sein Capability-Ansatz insgesamt, freiheitsbezogen, aber noch deutlicher auf die positive Freiheit, also die sozial und politisch erst geschaffenen Freiheitsmöglichkeiten, bezogen. „Der Schwerpunkt liegt hier auf der tatsächlichen Freiheit der Person, dies oder jenes zu tun – Dinge, die ihr wichtig sind. […] Das Konzept des Befähigungsansatzes ist also mit dem Chancenaspekt der Freiheit verbunden.“[24] Wenn im Deutschen sein Ansatz auch als Verwirklichungschancen-Ansatz bezeichnet wird, trifft das diesen wichtigen Aspekt sehr gut. Die Verwirklichungschancen hängen zum einen von individuellen Ressourcen ab, die materieller (z. B. Einkommen) oder nicht-materieller Art (z. B. Gesundheit oder Bildung) sein können. Zum anderen beruhen sie auf gesellschaftlichen Bedingungen in verschiedenen Sozialbereichen, wie beispielsweise politischen Mitwirkungsrechten, Arbeitsmöglichkeiten oder sozialen Sicherungssystemen. Teilweise wirken die gesellschaftlichen Verhältnisse (z. B. im Bildungs- und Gesundheitswesen) auch auf die individuellen Ressourcen zurück. Gerechtigkeit bezieht sich auf die Verteilung der Verwirklichungschancen, der Freiheitsmöglichkeiten. Die Klärung, ob diese Verteilung gerecht ist, bedarf des öffentlichen Vernunftgebrauchs in politischen Öffentlichkeiten und im demokratischen Prozess.[25]

Diese Schlaglichter auf nur einige wichtige Positionen zeigen den fundamentalen Stellenwert der Freiheit, der in der sozialethischen Grundlagenreflexion zu berücksichtigen ist. Die sichtbar gewordene Verzahnung mit Gerechtigkeit hat zugleich Konsequenzen für eine angemessene Konzeption der Freiheit.

19 John Rawls, Eine Theorie der Gerechtigkeit, Frankfurt/M. 1979.
20 Rawls, Theorie der Gerechtigkeit (s. Anm. 19), 336.
21 Rawls, Theorie der Gerechtigkeit (s. Anm. 19), 336.
22 Rawls, Theorie der Gerechtigkeit (s. Anm. 19), 19.
23 Amartya Sen, Die Idee der Gerechtigkeit, München 2012.
24 Sen, Idee der Gerechtigkeit (s. Anm. 23), 259.
25 Sen, Idee der Gerechtigkeit (s. Anm. 23), 352.

3. Soziale Freiheit[26]

Freiheit kann nicht von einem bereits zum Freiheitsgebrauch fähigen Individuum ausgehen, das dann in Beziehung zu anderen Menschen tritt. Unter dieser Perspektive erschienen die Anderen nämlich leicht als Grenze der schon im Besitz der Person befindlichen Freiheit oder gar als deren potenzielle Bedrohung.

Klassisch kann man das an Kants Rechtstheorie verdeutlichen. Es geht um ein System von Freiheiten, in dem „die Freiheit eines jeden auf die Bedingungen ihrer Zusammenstimmung mit der Freiheit von jedermann"[27] eingeschränkt ist. Es geht also zu Recht um ein System größtmöglicher und universalisierbarer – also die Perspektive aller Anderen miteinbeziehender – Freiheitsräume und Freiheitsrechte. Freiheit des Einzelnen setzt voraus, dass es allen Anderen *verboten* ist, ihn in seiner Handlungsfreiheit zu beeinträchtigen. Entsprechend gilt, dass die „bürgerliche Verfassung ein Verhältnis *freier* Menschen ist, die […] doch unter Zwangsgesetzen stehen"[28]. Wir sind also in der paradoxen Situation, dass die Sicherung der Freiheit die Einschränkung der Freiheit verlangt.

Diese Überlegungen sind begründet und gerechtigkeitstheoretisch legitimiert. Aber sie bleiben in den Grenzen negativer Freiheit gefangen, greifen dadurch zu kurz und fangen in der Reflexion zu spät an. Jedoch scheint sogar unter dieser Perspektive negativer Freiheit etwas auf, was nun vertieft werden soll: Dass wir in unseren Freiheitsmöglichkeiten voneinander abhängen.

Menschen sind nicht freiheitsfähig, sie werden es in Beziehungen mit Anderen.

Es gibt nicht erst den Menschen, der dann in Beziehung tritt. Vielmehr ist es umgekehrt: Es gibt Beziehungen, in die der Mensch tritt, wenn er zur Welt kommt. Am Anfang steht nicht der zum Freiheitsgebrauch fähige Mensch, sondern der von Fürsorge vollkommen abhängige neugeborene Mensch. Und bei aller Entwicklung im Lebenslauf bleibt diese Verwiesenheit auf Andere und die Abhängigkeit von ihnen verändert bestehen. Das Modell der Verfügung über subjektive Freiheitsrechte und deren Verteidigung gegen Andere blendet aus, dass die personale Entwicklung von Sozial- und Freiheitsfähigkeit die Anderen existenzermöglichend braucht. Es reicht bei weitem nicht hin, dass sie Freiheitsräume nicht beschränken oder bedrohen.

[26] Dieser Abschnitt stützt sich, teils wörtlich, auf Bernhard Laux, Kritik liberaler Freiheit. Eine freiheitstheoretische Konzeption sozialer Gerechtigkeit, in: Paul Kirchhof, Religion und Glaube als Grundlage einer freien Gesellschaft, Freiburg/Br. 2023, 252–261, hier 252–255.

[27] Immanuel Kant, Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis, in: Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften (Hg.), Kant's gesammelte Schriften, Bd. 8, Berlin 1969, 273–313, hier 289.

[28] Kant, Über den Gemeinspruch (s. Anm. 27), 290.

Menschen haben keine Freiheit, sie schaffen sie miteinander und füreinander.

Nicht nur die personale Freiheitsfähigkeit, sondern auch die sozialen Freiheitsmöglichkeiten verdanken sich sozialen Beziehungen und Verhältnissen, die von Anderen vor uns geschaffen wurden, in die wir treten und im weiteren Verlauf dann auch in Verbindung mit Anderen fortsetzen und verändern. Materielle Artefakte, kulturelle Bestände sowie soziale Ordnungen und Institutionen führen Freiheitsmöglichkeiten mit sich, die niemand für sich allein schaffen kann, sondern die nur gemeinschaftlich erzeugt werden können. Menschen sind deshalb füreinander nicht zuerst Grenze ihrer Freiheit, sondern Bedingung der Möglichkeit von Freiheit. Zu diesem Prozess der gemeinschaftlichen Ermöglichung und Schaffung von Freiheit gehört auch der Staat, der, wenn er als eine Institution der Freiheit verstanden werden soll, Freiheit nicht nur negativ sichern darf. Die zentrale Vorgabe für den deutschen Staat in Art. 20 der Verfassung bestimmt ihn nicht nur als föderal und demokratisch, sondern auch als sozial. In der Sozialstaatsvorgabe drückt sich aus, dass die in den vorhergehenden Artikeln gewährleisteten Grund- und Freiheitsrechte der sozialen Ermöglichung bedürfen und das politische Gemeinwesen eine Verantwortung dafür übernehmen muss.

Der Gebrauch der Freiheit hängt also entscheidend davon ab, dass es soziale Verhältnisse und gesellschaftliche Institutionen gibt, die die erforderlichen Freiräume und Ressourcen zur Entwicklung und zum Gebrauch der individuellen Freiheit bieten; und dass Menschen solidarisch miteinander die Freiheitsmöglichkeiten füreinander schaffen. Damit rückt nochmals Gerechtigkeit ins Blickfeld, denn gesichert werden sollen reale Freiheiten für alle.

4. Soziale Freiheit und Gerechtigkeit

Der wechselseitige Zusammenhang von Freiheit und Gerechtigkeit zeigt sich zum einen in den Grundlagen der Moral und zum anderen in gesellschaftlichen Verhältnissen, auf die sich sozialethische Kritik und Gestaltungsimpulse richten.

Als Grundlage aller Moral ist Freiheitsfähigkeit der Person im Sinne von Willens- und von Handlungsfreiheit vorauszusetzen. Die Bestimmung und Rechtfertigung moralischer Praxis wiederum bezieht sich auf einen – wie auch immer formulierten – Universalisierungsgrundsatz, der *alle* jeweils Betroffenen *gleichermaßen* bei der Rechtfertigung von moralischen Regeln einbezieht (oder zumindest berücksichtigt, wenn sie, etwa als noch nicht Geborene, nicht teilnahmefähig sind). In diesem „alle“ und „gleichermaßen“ drückt sich schon jene Anerkennung als Gleiche aus, die neben der Anerkennung als Freie zu den Ausgangsbedingungen der Moral gehört und dazu führt, dass die unter diesen Voraussetzungen legitimierten Normen und Gesetze den Anspruch der Gerechtigkeit erheben dürfen.

Gerechtigkeit bezieht sich zugleich zentral auf die wirkliche Freiheit in gesellschaftlichen Verhältnissen, wie die Positionen von Rawls und Sen besonders verdeutlichen können. Sie ist also ausgerichtet auf gerechte Freiheit und auf eine freiheitsfördernde Gerechtigkeit, die zugleich als soziale Gerechtigkeit bestimmt werden muss. Die Verbindung von Gerechtigkeit und Freiheit verlangt nämlich gesellschaftliche Bedingungen, die für alle *reale* Freiheitsmöglichkeiten bieten. Die Bindung der Freiheit an praktische Vernunft, die alle gleichermaßen berücksichtigt, „transferiert Willkürfreiheit in vernünftige Freiheit“[29].

Das Gut *Freiheit*, seine Ausgestaltung, Regelung und Sicherung wird in praktischen Diskursen unter der Perspektive der Gerechtigkeit verhandelt – aber nicht als ein Gut neben anderen, denn gesellschaftliche Freiheit ist schon Bedingung der Möglichkeit von Gerechtigkeitsdiskursen, ganz besonders in politischen Öffentlichkeiten. Gerechtigkeit und Freiheit sind auf das engste aufeinander verwiesen.

Der Freiheitsbezug der Gerechtigkeit muss allerdings in konkreten Debatten nicht immer bis zum Ende ausgezogen werden. Man kann Tausch-, Verteilungs-, Bedarfs-, Leistungs- und Teilhabegerechtigkeit in den verschiedenen sozialen Bereichen auch gerechtigkeitsintern diskutieren, und der Freiheitsbezug ist manchmal – etwa in den materiellen Tauschprozessen – weniger offensichtlich. Aber letztlich wendet sich Gerechtigkeit gegen Unfreiheit, gegen beschränkte und ungleiche Lebensmöglichkeiten und zielt auf die Sicherung oder Gewinnung wirklicher und vernünftiger Freiheit. Sen diskutiert diesen Gesichtspunkt in Auseinandersetzung mit Rawls' Konzept der Grundgüter, die Sen als „Allzweckmittel“ bezeichnet. Es wäre, so der Hinweis von Sen, aber auch möglich, „Freiheit unmittelbar einzuschätzen, ohne die Mittel aufzuzählen, mit deren Hilfe man sie erreichen kann“[30].

Freiheit und Gerechtigkeit schließen weitere normative Grundorientierungen der Sozialethik nicht aus. Die Würde des Menschen bleibt ein fundamentaler Ausgangspunkt: In der wechselseitigen Anerkennung als Freie und Gleiche und in der Bestimmung von Gerechtigkeit und Freiheit als Grundanforderungen an gesellschaftliche Verhältnisse drücken sich elementare Aspekte gesellschaftlicher Verhältnisse aus, die der Würde des Menschen entsprechen. Auch die Sozialprinzipien bleiben als Begründungen und Konkretisierungen mittlerer Reichweite bedeutsam.

Bei aller Emphase im Reden von Freiheit und Gerechtigkeit darf schließlich nicht übersehen werden, dass diese in der Sozialethik besonders in ihrem Mangel, als Ungerechtigkeit und Unfreiheit, kritisch zu thematisieren sind und die Kämpfe um Freiheit und Gerechtigkeit ins Blickfeld rücken. Gegen

[29] Habermas, Vernünftige Freiheit (s. Anm. 15), 759.

[30] Sen, Idee der Gerechtigkeit (s. Anm. 23), 261.

ungerechte Unfreiheit, gegen diese vorfindliche Unvernunft gilt es, die Realisierung vernünftiger Freiheit zu befördern.

5. Resümee

Im Gang der Argumentation wurde deutlich, dass Gerechtigkeit und Freiheit in ihrer Verwiesenheit und in ihrer wechselseitigen Interpretation die grundlegenden normativen Anforderungen an die Gestaltung gesellschaftlicher Verhältnisse darstellen. Wenn akzeptiert ist, dass Freiheit zu den zentralen normativen Bestimmungsgründen sozialethisch legitimierungsfähiger gesellschaftlicher Verhältnisse zählt, und wenn das Konzept realer Freiheit für alle entsprechend entfaltet wird, ist es möglich, erstens schiefe Entgegensetzungen von Gerechtigkeit und Freiheit als fatale Fehlkonzeptionen zu erweisen und zweitens enggeführte liberale Freiheitskonzeptionen und wirtschaftliche Liberalisierungsprozesse gerade hinsichtlich ihres Mangels an Freiheitlichkeit und Freiheitssicherung zu kritisieren.

Anlässe dafür gibt es genügend. Rückblickend kann man auf die Debatten um Schutzmaßnahmen in der Corona-Pandemie, aktuell und vorausschauend auf die Maßnahmen zur Begrenzung der Erderwärmung verweisen.[31] Staatliche Regeln zum Gesundheitsschutz bzw. zur Begrenzung der Erderwärmung wurden und werden in einem einflussreichen Denkmuster, das individuelle Willkürfreiheit als Maßstab ansetzt, als freiheitswidrig gebrandmarkt, wiewohl diese Regeln die Freiheit aller als Ziel haben.

Ob sie im Konkreten solcher Freiheit dienen und ihre Freiheitsbilanz gerecht ist, darüber darf und muss dann mit Argumenten unter freien und gerechten Bedingungen auch gestritten werden. Das gebührt diesem normativen Grundprinzip.

[31] Vgl. Michelle Becka/Johannes Ulrich, Herausgeforderte Freiheit. Konturen eines Begriffs von Freiheit mit anderen (Kirche und Gesellschaft 495), Mönchengladbach 2022.

CHRISTOPH HEGGE

Quo vadis, theologia?

Katholische Theologie zwischen Aufbruch und Abbruch im Licht aktueller Herausforderungen[1]

1. Aufbrüche in der katholischen Theologie

1.1 Präsenz der katholischen Theologie im deutschen universitären Wissenschaftsbetrieb

In den vergangenen Jahrzehnten waren die Entwicklungen der katholisch-theologischen Fakultäten und Hochschuleinrichtungen immer wieder Gesprächs- und Diskussionsthema auf universitärer und hochschulpolitischer Ebene. Gemeinsam mit der Kongregation für das katholische Bildungswesen (heute Teil des Dikasteriums für Kultur und Bildung) hat die Deutsche Bischofskonferenz die Veränderungen in den letzten Jahren stetig und umsichtig begleitet. Die notwendige Modularisierung, die inhaltlichen Schwerpunktbildungen und manche strukturellen Profilierungen verfolgten das Ziel, eine starke, fachlich gute und gesprächsfähige Theologie sowie ihre theologischen Fakultäten in Deutschland zu sichern – immer unter der Prämisse, v. a. die wissenschaftliche Qualität von Forschung und Lehre und den interdisziplinären Dialog mit den anderen Wissenschaften zu fördern.

Dafür ist in Deutschland aus Sicht der Deutschen Bischofskonferenz die Universität der genuine Ort. Eine starke Präsenz der katholischen Theologie im Hochschulbereich entfaltet große Chancen für die Qualität von Forschung und Lehre und ermöglicht das Gespräch mit anderen wissenschaftlichen Disziplinen, um mit Hilfe theologisch-wissenschaftlicher Durchdringung aus der christlichen Offenbarung heraus Antworten auf gegenwärtige globale Phänomene (z. B. anthropologische und sozio-ökonomische Krisen, Naturkatastrophen etc.) zu geben. Papst Franziskus selbst wünscht sich in der Einleitung zu seiner Apostolischen Konstitution *Veritatis Gaudium* (künftig VG), dass kirchliche Studieneinrichtungen keine reinen Ausbildungsstandorte sind, sondern zu „kulturellen Laboratorien" werden. Gemeinsam mit dem Papst sehen wir deutschen Bischöfe das Wirken der theologischen Stu-

[1] Der Beitrag geht auf einen Festvortrag zurück, der anlässlich des 20-jährigen Jubiläums der Integration der Theologischen Hochschule Erfurt in die Universität Erfurt im Jahr 2003 im Rahmen des Patronatsfests der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Erfurt am Tag des Hl. Albertus Magnus am 15. November 2023 gehalten wurde. Der Vortragsstil wurde beibehalten. – *Weihbischof Dr. Christoph Hegge*, Stellvertretender Vorsitzender der Kommission VIII „Wissenschaft und Kultur" der Deutschen Bischofskonferenz.

dieneinrichtungen in Deutschland auch als Form der Verkündigung und somit als Beitrag zu einer missionarischen Kirche.

Die Fakultäten und Studieneinrichtungen in Deutschland bringen sich in ihrem Streben nach wissenschaftlicher Exzellenz aktiv in die akademischen Bereiche von Forschung, Lehre und Wissenstransfer ein; aus einer religiösen Perspektive beteiligen sie sich an gesellschaftlichen und politischen Debatten. Eingebunden in interdisziplinäre Forschungsprojekte und in mehrere Exzellenzcluster, die vom Bund, von der Deutschen Forschungsgemeinschaft und anderen Wissenschaftseinrichtungen gefördert werden, leistet die Theologie einen originären Beitrag, der durch andere Wissenschaften nicht ersetzt werden kann. Sie ist im deutschen Hochschulbereich eine unverzichtbare Größe, für deren sichtbare Präsenz an der Universität es als Kirche einzutreten gilt. In einer zunehmend pluralistischen und säkularen Gesellschaft ist dies auch ein klares Bekenntnis zur Wissenschaft selbst.

1.2 Selbstverständnis der theologischen Wissenschaft und ihre prophetisch-evangelisierende Funktion

Quo vadis, theologia? – Wenn wir wissen wollen, wohin sich die Theologie entwickelt, bedarf es zunächst der Vergewisserung des Selbstverständnisses der Theologie als Wissenschaft. Mit Freude, ja geradezu enthusiastisch wurde das Proömium zur Apostolischen Konstitution *Veritatis Gaudium* über die kirchlichen Universitäten und Fakultäten kommentiert, vor allem jene Passagen, die auf die Trans- und Interdisziplinarität der Theologie und ihre Deutungskraft der „Zeichen der Zeit" verweisen. Dass aber Papst Franziskus zugleich eine „Zeitenwende" der Theologie und ihres Selbstverständnisses ankündigte, die die Theologinnen und Theologen zu einer existenziellen und spirituellen Dialogbereitschaft herausfordern, und den theologischen Diskurs als relational-trinitarisches Ereignis auf dem Fundament der Offenbarung und im Kontext des gelebten synodalen „Wir" versteht, hat sich möglicherweise nicht allen Theologietreibenden gleichermaßen erschlossen.

Das Diktum von der Theologie als „kulturelles Laboratorium" muss in seinem Kontext gelesen werden. Dort heißt es:

> „Die kirchlichen Studien sind nämlich nicht nur dazu da, Orte und Programme qualifizierter Ausbildung für Priester, Personen des geweihten Lebens oder engagierte Laien anzubieten, sondern sie bilden eine Art günstiges kulturelles Laboratorium, in dem die Kirche jene performative Interpretation der Wirklichkeit ausübt, die dem Christusereignis entspringt und sich aus den Gaben der Weisheit und der Wissenschaft speist, durch die der Heilige Geist in verschiedener Weise das ganze Volk Gottes bereichert: vom *sensus fidei fidelium* zum Lehramt der Hirten, vom Charisma der Propheten zu dem der Lehrer und der Theologen." (VG 3)

Die Evangelisierung, die Verkündigung der frohen Botschaft, ist in der Identität der Kirche verankert, sodass auch die kirchlichen Studien unter Führung des Heiligen Geistes eng mit ihr verbunden sind. Theologische Wissenschaft verlangt daher nach einer „wahren Hermeneutik im Einklang mit dem

Evangelium" (VG 3). Aus diesem Grund fordert der Papst die kirchlichen akademischen Einrichtungen wissenschaftlicher Forschung auf zu einer gemeinsamen Anstrengung

> „hinsichtlich eines radikalen Paradigmenwechsels, ja mehr noch […] hinsichtlich einer ‚mutigen kulturellen Revolution'. Hierbei ist das weltweite Netz kirchlicher Universitäten und Fakultäten berufen, als entscheidenden Beitrag den Sauerteig, das Salz und das Licht des Evangeliums Jesu Christi und der lebendigen Tradition der Kirche – immer offen für neue Situationen und Vorschläge – einzubringen." (VG 3)

Um dies zu ermöglichen, werden in der Apostolischen Konstitution *Veritatis Gaudium* vier Kriterien für eine Erneuerung und Wiederbelebung des Beitrags der kirchlichen Studien für eine missionarische Kirche im Aufbruch aufgestellt:

Erstes Kriterium: Kontinuierliches Agieren und Forschen aus einem Kerygma der frohen Botschaft, dessen Zentrum ein Geheimnis ist,

> „das in der Heiligsten Dreifaltigkeit verwurzelt ist, dessen historisch konkrete Gestalt aber ein pilgerndes und evangelisierendes Volk ist, das immer jeden, wenn auch notwendigen institutionellen Ausdruck übersteigt und sein ‚letztes Fundament in der freien und umgeschuldeten Initiative Gottes hat'". (VG 4a)

Daraus ergibt sich die Erfahrung, „als Kirche eine ‚Mystik des Wir' zu leben" (ebd.), eine soziale Dimension und eine Option für die Ärmsten der Armen sowie ein Bewusstsein, theologische Wissenschaft innerhalb eines „Gewebes von Beziehungen" zu leben und zu betreiben, also innerhalb einer „Spiritualität der globalen Solidarität", „die aus dem Geheimnis der Dreifaltigkeit entspringt" (*Laudato si*, 240; VG 4a).

Zweites Kriterium: Dialogbereitschaft auf allen Ebenen zur Förderung einer Kultur der Begegnung zwischen allen echten und vitalen Kulturen. Dialog, so heißt es,

> „nicht als rein taktische Vorgehensweise, sondern aus dem inneren Bedürfnis heraus, gemeinsam die Erfahrung der Freude der Wahrheit zu machen und ihre Bedeutung sowie die praktischen Auswirkungen gründlich zu untersuchen. Das, was das Evangelium und die Lehre der Kirche heute fördern sollen […], ist eine wahre Kultur der Begegnung, ja eine Kultur der Begegnung zwischen allen echten und vitalen Kulturen dank einem gegenseitigen Austausch der je eigenen Gaben in jenem lichtvollen Raum, den die Liebe Gottes allen seinen Geschöpfen eröffnet" (VG 4b).

Drittes Kriterium: Förderung und Annahme von Inter- und Transdisziplinarität für eine Pluralität an Wissensgebieten und eine umfassende Durchdringung im christlichen Glauben. Dazu heißt es in *Veritatis Gaudium*:

> „Durch die verschiedenen Zweige der kirchlichen Studiengänge soll eine Pluralität an Wissensgebieten angeboten werden, die dem vielfältigen Reichtum der Wirklichkeit entsprechen, so wie sie vom Offenbarungsgeschehen erhellt wird. Dabei muss gleichzeitig auf harmonische und dynamische Weise die Einheit seines transzendenten Ursprungs erfasst werden, der sich in seiner historischen und metahistorischen Intentionalität eschatologisch in Jesus Christus entfaltet: ‚In ihm – sagt Paulus – sind alle Schätze der Weisheit und Erkenntnis verborgen' (*Kol* 2,3). Dieses theologische, anthropologische, existenzielle und epistemologische Prinzip

> ist von zentraler Bedeutung und muss seine Wirkkraft sowohl innerhalb des kirchlichen Studiensystems zeigen, dem es Einheit zusammen mit Anpassungsfähigkeit, organische Gliederung zusammen mit Dynamik ermöglicht, als auch im Zusammenhang mit dem heute bruchstückhaften und nicht selten zersplitterten Panorama der Universitätsstudien und mit einem unsicheren, konfliktreichen oder relativistischen Pluralismus der Meinungen und kulturellen Angebote." (VG 4c)

Es geht um eine „richtungsweisende Synthese" im Licht des trinitarischen Glaubens.

> „Deshalb ist die gegenwärtige Wiederentdeckung der Interdisziplinarität ohne weiteres positiv und vielversprechend: nicht so sehr in der ‚schwachen' Form einer einfachen Multidisziplinarität […], sondern vielmehr in der ‚starken' Form der Transdisziplinarität, bei der alles Wissen in den Raum des ‚Lichts und Lebens', den die von der Offenbarung herkommende Weisheit bietet, gestellt wird und von diesem durchdrungen wird." (VG 4c)

Viertes Kriterium: Aufbau und Förderung eines Netzwerks zwischen den akademischen Einrichtungen der verschiedenen Länder und den Studienzentren verschiedener kultureller und religiöser Traditionen zur Herstellung von Synergien. Gerade die „Katholizität" der Kirche benötigt und fördert die „Spannungspolarität zwischen dem Teil und dem Ganzen, zwischen dem Einen und dem Vielen, zwischen dem Einfachen und dem Komplexen" (VG 4d). „Diese Spannung aufzuheben, widerspricht dem Leben des Geistes" (ebd.). Es muss daher eine Erkenntnisweise und eine Wirklichkeitsdeutung im „Geist Christi" (vgl. 1 Kor 2,17) zur Anwendung kommen, dessen Vorbild und Lösungsmodell „das Polyeder [ist], welches das Zusammentreffen aller Teile wiedergibt, die in ihm ihre Eigenart bewahren" (VG 4d).

Theologie dient daher nicht nur zur Weitergabe der Tradition. Denn, so schreibt Papst Benedikt XVI.:

> „‚Die Tradition ist der lebendige Fluss, der uns mit den Ursprüngen verbindet, der lebendige Fluss, in dem die Ursprünge stets gegenwärtig sind […]. Auf diese Weise nimmt das Evangelium auch weiterhin in allen Teilen der Erde Gestalt an, auf immer neue Weise' […]. Gerade ‚in dieser Zeit muss die Theologie sich auch der Konflikte annehmen: nicht nur jener, die wir innerhalb der Kirche erleben, sondern auch jener, die die ganze Welt betreffen'. Wir müssen bereit sein, ‚den Konflikt zu erleiden, ihn zu lösen und ihn zum Ausgangspunkt eines neuen Prozesses zu machen', in einer Weise, die erlaubt, ‚Geschichte in einem lebendigen Umfeld zu schreiben, wo die Konflikte, die Spannungen und die Gegensätze zu einer vielgestaltigen Einheit führen können, die neues Leben hervorbringt.'" (VG 5)

Zur Erreichung dieser Ziele hält der Papst die Errichtung von neuen qualifizierten Forschungszentren für unerlässlich,

> „in denen Wissenschaftler mit unterschiedlichem religiösen Hintergrund und aus verschiedenen wissenschaftlichen Disziplinen mit verantwortungsvoller Freiheit und gegenseitiger Transparenz interagieren können, um einen Dialog miteinander aufzunehmen, der auf die Schonung der Natur, die Verteidigung der Armen und den Aufbau eines Netzes der gegenseitigen Achtung und der Geschwisterlichkeit ausgerichtet ist." (VG 5)

In dem soeben am 1. November 2023 veröffentlichten Motu Proprio *Ad theologiam promovendam* (künftig: ATP) präzisiert Papst Franziskus noch einmal den Handlungsrahmen theologischer Wissenschaft.

Voraussetzung eines wissenschaftlichen Dialogs ist die synodale und gemeinschaftliche Dimension des Theologietreibens, in dem die Theologen

> „untereinander die Fähigkeit, zum Zuhören, zum Dialog, zur Unterscheidung und zur Integration der Vielfalt und Verschiedenheit der Instanzen und Beiträge fördern. Es ist daher wichtig, dass es Orte, auch institutionelle, gibt, an denen theologische Kollegialität und Brüderlichkeit [im Deutschen: Geschwisterlichkeit] gelebt und erfahren werden können." (ATP 6)

Außerdem unterstreicht der Papst mit den Worten Antonio Rosminis die sapientielle Dimension der Theologie als „intellektuelle Nächstenliebe". Es sei gefordert, dass die kritische Vernunft aller Erkenntnis auf die Idee der Weisheit ausgerichtet sein muss. Der Papst wörtlich:

> „Die Idee der Weisheit hält die Wahrheit und die Nächstenliebe innerlich in einem festen Kreis zusammen, so dass es unmöglich ist, die Wahrheit zu erkennen, ohne die Nächstenliebe zu praktizieren: denn das eine ist im anderen, und keines von beiden findet sich außerhalb des anderen. Deshalb hat derjenige, der die Wahrheit hat, auch die Nächstenliebe, die sie erfüllt, und derjenige, der diese Nächstenliebe hat, hat die Wahrheit erfüllt." (ATP 7)

So erweist sich die wissenschaftliche Vernunft als wahres kritisches Wissen, das nicht abstrakt und ideologisch, sondern spirituell ist, das auf den Knien erarbeitet wird und von Anbetung und Gebet getragen ist; ein transzendentes Wissen, das sich barmherzig den offenen Wunden der Menschheit und der Schöpfung zuwendet und sich in die menschliche Geschichte einfügt, denen sie die Hoffnung auf eine endgültige Erfüllung prophezeit (vgl. ATP 7). Auf diese Weise stellt sich die Theologie „in den Dienst der Evangelisierung der Kirche und der Weitergabe des Glaubens, damit der Glaube zur Kultur wird, d. h. zum klugen Ethos des Gottesvolkes, zu einem Vorschlag von menschlicher und humanisierender Schönheit für alle" (ATP 8).

Die Theologie – und die theologischen Studieneinrichtungen – sind daher aufgefordert, unter ständiger Berücksichtigung des wissenschaftlichen Charakters der theologischen Reflexionen, einen transdisziplinären Dialog mit anderen wissenschaftlichen, philosophischen, humanistischen und künstlerischen Erkenntnissen, mit Gläubigen und Nichtgläubigen, mit Männern und Frauen verschiedener christlicher Konfessionen und verschiedener Religionen zu entwickeln. Dies kann durch die Schaffung einer akademischen Gemeinschaft des gemeinsamen Glaubens und Studiums geschehen, die ein Netz von Beziehungen zu anderen Bildungs-, Erziehungs- und Kultureinrichtungen knüpft und in der Lage ist, mit Originalität und Fantasie in die existenziellen Orte der Ausarbeitung von Wissen, Berufen und christlichen Gemeinschaften einzudringen (vgl. ATP 9).

Hier sehe ich auch das Engagement der Katholisch-Theologischen Fakultät in Erfurt hinsichtlich der ökumenischen Kooperation mit evangelischen Fakultäten. Das Fach Exegese beispielsweise könnte doch in gegenseitiger Anerkenntnis bestimmter Vorlesungen und Seminare gelehrt werden. Da ist Mut gefordert, die theologische Wissenschaft weiterzuentwickeln. Hier bedarf es gemeinsamer Anstrengungen des kirchlichen Lehramts und der theologischen Wissenschaften. Statt Spannungen zu kultivieren und immer wieder zu beschwören, müssen wir uns im Dialog, in geistlich-synodaler Haltung einander den Rücken stärken, weil uns doch in der Kirche durch die Taufe mehr verbindet, als uns trennt. Zudem ermöglicht eine starke Präsenz der wissenschaftlichen Theologie an staatlichen Universitäten eine große Chance, im interdisziplinären Dialog aus christlicher Perspektive Antworten auf gegenwärtige Probleme und Phänomene zu geben, und zwar auf der Höhe wissenschaftlicher Theologie. So weit die wichtigsten Aspekte des Motu Proprio *Ad theologiam promovendam* in der Zusammenfassung und ihre möglichen Konsequenzen für einen Aufbruch in der Landschaft wissenschaftlich-universitärer Theologie.

Das „auffallend Neue" der Apostolischen Konstitution *Veritatis Gaudium* und des Motu Proprio *Ad theologiam promovendam* ist das Proömium und die inhaltliche Neuausrichtung der kirchlichen Universitäten und Fakultäten, die in Zukunft neue Herausforderungen und Aufgaben mit sich bringen werden (Inter- und Transdisziplinarität, Netzwerkbildung, nationale und internationale Kooperation im Wissenschaftsbereich). Damit stellt die Ausrichtung des Pontifikats von Papst Franziskus (Stärkung der Evangelisierung und der Durchdringung der Welt mit der Frohbotschaft des Evangeliums) den hermeneutischen Ansatz für die Novellierung des kirchlichen Hochschulrechts dar. Dadurch werden neben Forschung und Lehre vor allem Profilbildung, Interdisziplinarität, wissenschaftlicher Dialog und ein Hineinwirken in die breite Gesellschaft und Öffentlichkeit (*third mission* von Hochschulen in Deutschland) wichtiger.

Die grundlegenden offenbarungstheologischen Prinzipien der vom Papst ausgerufenen „kulturellen Revolution" wissenschaftlicher Theologie beziehen sich wesentlich auf ein trinitarisches Offenbarungsverständnis, das seine heilsgeschichtliche Relevanz in der Beziehungsfähigkeit aller Glieder der Kirche – also auch der Theologen „in actu" – erweisen muss. Der Theologie als Wissenschaft wohnt daher eine synodale und gemeinschaftliche Dimension inne, die Haltung einer theologischen Kollegialität und Geschwisterlichkeit, eine „intellektuelle Nächstenliebe", die die erforschte Wahrheit erst als solche glaubwürdig macht und erweist. Theologie als Wissenschaft ist daher eine zutiefst kirchliche und konfessionsgebundene Wissenschaft. Die Theologinnen und Theologen sind – wie auch das kirchliche Lehramt – vorurteilsfrei und in selbstverständlicher synodaler *communio* aufeinander verwiesen: die Theologinnen und Theologen in ihrem selbst-

verständlichen Bekenntnis zum Offenbarungsgrund, zur Tradition der Kirche und zur evangelisierenden und humanisierenden Kraft ihrer Wissenschaft, die bis an die Grenzen zu gehen hat, das bischöfliche Lehramt in der vorurteilsfreien Würdigung theologischer Forschung, ohne aus den notwendigen dogmatisch-lehrmäßigen Setzungen der theologischen Wissenschaft vorschnell Grenzen zu setzen.

Viele von Papst Franziskus thematisierte Aspekte sind in der deutschsprachigen (theologischen) Wissenschaftslandschaft bereits umgesetzt. Die gegebenen Impulse, vor allem im Bereich Forschung und Profilbildung, werden – so die ersten Rückmeldungen (Katholisch-Theologischer Fakultätentag, Konferenz für Hochschule und Hochschulpastoral) – sehr positiv aufgegriffen. Vor allem der Impuls, auch neue Mittel und Wege zu finden und Strategien zu erarbeiten, um die frohe Botschaft und die damit verbundenen Erkenntnisse und Werte christlicher Offenbarung in alle Bildungs- und Gesellschaftsschichten hineinzutragen, ist m. E. ein starkes Argument, ja ein Desiderat der Kooperation zwischen nationalen wie internationalen Fakultäten und Forschungs- und Bildungseinrichtungen aller Art.

2. Abbrüche in der katholischen Theologie im Sinne eines Realitätschecks

Katholische Theologie hat immer auch eine kritische und reflektierende Aufgabe, ohne dabei selbstreferenziell zu sein. Daher ist eine Art Realitätscheck angebracht: Wie steht es denn um den wissenschaftlichen Nachwuchs? Und wie steht es um die Studierenden? Ist der wissenschaftliche Nachwuchs fähig, die eben beschriebenen Aufbrüche, verbunden mit hohen Ansprüchen, auch sicherzustellen? Kommen wir daher nun zu den wahrnehmbaren Abbrüchen. Ich werde diese nur paraphrasieren und mit einigen Zahlen belegen, da ich davon ausgehen darf, dass die Grundmaterie bekannt ist.

2.1 Rückgang des wissenschaftlichen Nachwuchses in der katholischen Theologie

Im Jahr 2021 wurde die Studie *Zur Lage des wissenschaftlichen Nachwuchses in der deutschsprachigen Katholischen Theologie* unter der Leitung von Professor Dr. Bernhard Emunds am Oswald von Nell-Breuning-Institut der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen (NBI) zum insgesamt fünften Mal durchgeführt. Die Studie nimmt sich dabei jeweils die Zahlen der letzten fünf Jahre vor. Ich möchte mit einem Zitat aus der Studie beginnen, die die Dramatik der Veränderungen vor Augen führt:

> „Gelingt es nicht, mehr geeignete Studierende für eine Promotion in Katholischer Theologie zu interessieren […], wird die Zahl der Promotionen mittelfristig deutlich sinken, womit vermutlich auch inhaltlich ein massiver Substanzverlust für die Katholische Theologie in Deutschland verbunden wäre. Ein Faktor, der mittel-

> fristig massiv in die Richtung einer starken Reduktion der Promotionszahlen wirkt, ist die Entwicklung der Studierendenzahlen nicht nur im Vollstudium, sondern mittlerweile auch im Lehramtsstudium der Katholischen Theologie."[2]

Massiver Substanzverlust in der katholischen Kirche, den Professorinnen und Professoren, Habilitierende, Promovierende und natürlich Studierende erfahren – in Bewerbungsverfahren, in Promotionskollegs und in Lehrveranstaltungen. In Zahlen ausgedrückt: In nur fünf Jahren ist die Anzahl der Theologiestudierenden um 25 % gesunken (19.500 im WS 2016/17, 15.000 im WS 2021/22; aktuelle Zahlen folgen im Dezember). Problem in jüngerer Vergangenheit ist zudem, dass nicht nur die Studierenden des Theologischen Vollstudiums stetig abnehmen (zuletzt Niedrigrekord von 1.800), sondern auch die Zahlen in den Lehramtsstudiengängen rapide einzubrechen drohen. Interessanterweise ist in diesem Kontext wiederum zu beobachten, dass sich diese Entwicklung nicht auf die Stellen an Fakultäten und Instituten übertrug. Vielmehr erhöhte sich beispielsweise die Zahl der wissenschaftlichen Mitarbeiter/-innenstellen (2016: 328; 2021: 371,5), was natürlich auch mit eingeworbenen Geldern in Drittmittelprojekten zusammenhängt. Im Blick auf Promotionen und Habilitationen setzt sich der Negativtrend jedoch fort. Während im Jahr 2000 noch durchschnittlich 118,8 Personen promovierten, waren es zwischen 2016 und 2021 nur noch 93,4 Personen. Das sind ungefähr 22 % weniger. Bei den Habilitationen steigt diese Zahl auf 42 % an (2001 noch 24,4 Habilitationen, 2016–2020 nur noch 14,4). Manche Fächer bringt das an das Existenzminimum. Der Rückgang der Professuren ist in diesem Kontext vergleichsweise „verkraftbar" (seit 2006 von 391 auf aktuell 365).

Neu in dieser Studie ist, dass man auch nicht mehr (wie in den vorherigen Studien unter Prof. Karl Gabriel, Münster) von einer 80%igen Abschlussquote angefangener Habilitationen ausgehen kann, sondern dass nur noch 60 % der angefangenen Habilitationen auch zum Abschluss kommen. Dies ist ein wesentlicher Grund für das Sinken der Nachwuchsquote. Die ansteigende Zahl von Emeritierungen verschärft das Nachwuchsproblem zusehends.

Zuletzt ist ein *gender gap* als ein Ergebnis der Studie festzuhalten. Es gibt eine wesentlich niedrigere Zahl von Abschlüssen von Frauen im Vergleich zu den Männern, was auch an den deutlich schlechteren Förderungsmöglichkeiten liegen dürfte. Unter anderem dürfte dies ein Grund für deutlich weniger Professorinnen in der katholischen Theologie sein. Die Deutsche Bischofskonferenz hat schon vor einigen Jahren ein Mentoring-Programm zur Steigerung des Anteils von Frauen in Leitungspositionen in der katholischen Kirche eingeführt. Ein ähnliches Programm für Frauen in der katholischen Theologie gibt es nicht. Die Kommission für Wissenschaft und Kultur hat daher beschlossen, an die quantitative Emunds-Studie eine qualitative

[2] Bernhard Emunds/Marius Retka, Zur Lage des wissenschaftlichen Nachwuchses in der deutschsprachigen Katholischen Theologie, in: JCSW 63 (2022), 331–380, hier 375, zit. nach: file:///D:/Downloads/JCSW_2022_21_Edmunds_Retka.pdf [letzter Zugriff: 19.02.2024].

Studie anzuschließen, um die gewonnenen Erkenntnisse auch substanziell argumentativ belegen und vor allem das Phänomen der Studienabbrüche, die Förderung der Berufsperspektiven für Frauen und die Frage der Internationalisierung reflektieren zu können.

2.2 Kontextueller Rahmen: Mitgliederschwund und fehlender priesterlicher Nachwuchs

Die eben beschriebene Entwicklung ist vor einem größeren Kontext zu deuten, nämlich der Entwicklung der Mitglieder der katholischen Kirche und der ebenfalls stetig sinkenden Anzahl an Priestern. Das Ergebnis ist erschreckend. In der sog. Raffelhüschen-Studie wurde durch das Forschungszentrum Generationenverträge (FZG) der Albert-Ludwig-Universität Freiburg erstmals eine koordinierte Mitglieder- und Kirchensteuervorausberechnung für die katholische und evangelische Kirche in Deutschland erstellt. Bis zum Jahr 2060, so wurde errechnet, werden die Mitgliederzahlen beider großen Kirchen in Deutschland um ca. die Hälfte zurückgehen. Frappant dabei ist, dass bereits im Jahr 2022 die prognostizierten Zahlen für 2030 erreicht wurden. Gründe an dieser Stelle sind sicherlich immer spekulativ, es ist aber davon auszugehen, dass die Verbrechen des sexuellen Missbrauchs in der katholischen Kirche, der Umgang mit Macht, fehlende Transparenz, z. B. in Entscheidungsprozessen und Finanzfragen, oder auch die fehlende Anerkennung anderer Lebensformen eine Rolle spielen werden. Hier ist die katholische Theologie Ursachen ausgesetzt, die sie ihrerseits weder verursacht hat noch ad hoc verändern oder lösen kann.

Eine weitere, wenig hoffnungsfrohe Entwicklung möchte ich danebenstellen. Die Rede ist vom Prozess zur Qualitätssicherung in der Priesterausbildung. Was war also geschehen? Am 23. Juni 2020 wurde in der Presse berichtet, dass die deutschen Bischöfe sich auf Anregung der Kommission für Geistliche Berufe und Kirchliche Dienste (IV) mit der Qualitätssicherung der Priesterausbildung befasst haben. Ein Prozess, der grundsätzlich legitim ist, wenngleich die für Fakultäten und Hochschulen zuständige Kommission VIII nicht in den Prozess einbezogen wurde. Die vorbereitende Arbeitsgruppe hatte vorgeschlagen, die zweite Phase der theologischen Ausbildung für die Seminaristen in München, Münster und Mainz anzubinden, ohne besondere Kriterien für diese Entscheidung zu veröffentlichen. Sankt Georgen wurde dann im Nachgang noch irgendwie mit aufgenommen, weil man gemerkt hatte, dass Sankt Georgen von sehr vielen Diözesen unterstützt wird und die Diözesen ohnehin schon ihre Kandidaten dorthin senden, da es schon entsprechende Kooperationen gibt.

Ich will hier gar nicht den weiteren Verlauf ausführen, der übrigens damit endete, dass man sich nach zwei Jahren Gruppenarbeit und Konsultation darauf verständigte, die zeitlich gewachsene Reduzierung der Seminare auf zehn Standorte als Ergebnis festzuhalten. Aber ich möchte hier erneut

verdeutlichen, dass sich die katholische Theologie und ihre Studieneinrichtungen fernab jeglicher inhaltlich-theologischer Debatte einer ihre Existenz im Innersten betreffenden Entwicklung ausgesetzt sahen, die sie selbst nicht zu steuern noch zu beeinflussen vermochten.

3. Buchstabierung wesentlicher Herausforderungen

Die wesentlichen Herausforderungen zwischen Aufbruch und Abbruch bestehen m. E. darin, die „neue Kultur des Theologie-Treibens" und das novellierte kirchliche Hochschulrecht angesichts der rückläufigen Studierendenzahlen angemessen und attraktiv an den deutschen Hochschulrahmen anzupassen, sodass die päpstlichen Intentionen und die hochzuhaltenden Ideale deutscher akademischer Selbstverwaltung und Wissenschaftsfreiheit miteinander in Einklang gebracht werden können. Dies erfordert ein Drehen der richtigen Stellschrauben und kann u. a. durch eine Neujustierung der gemeinsamen Verantwortung von Kirche und Staat für die katholische Theologie in Deutschland sowie durch eine Rückbesinnung auf die Stärken der katholischen Theologie, kritische Reflexionsinstanz und Orientierungswissenschaft zu sein, gelingen.

3.1 Neujustierung gemeinsamer Verantwortung von Kirche und Staat

Der Kirchenrechtler Rafael Rieger, ehemaliger Mitarbeiter der damaligen Kongregation für das katholische Bildungswesen, schreibt über den Rechtsrahmen des Hochschulrechts als *rex mixta* Folgendes:

> „[Es braucht] eine konkordatäre, staatskirchenrechtliche Vereinbarung und dann entsprechende (nennen wir sie hier einmal so) ‚Selbstbescheidungsnormen', sowohl auf staatlicher als auch auf kirchlicher Seite. Beide Vertragspartner müssen in ihren jeweiligen Gesetzen und Verordnungen deutlich machen, auf welche Rechte und Aufgaben sie, um der gemeinsamen Sache willen, zugunsten des jeweils anderen Konkordatspartners verzichten."[3]

Diese eher doch grundsätzliche Aussage lässt sich am Hochschulrecht wunderbar durchspielen. In unserem Entwurf zum Akkommodationsdekret findet sich beispielsweise keine Bestätigung der Dekanewahl für Fakultäten an staatlichen Universitäten, da diese kirchliche Norm mit dem Grundsatz der wissenschaftlichen Selbstbestimmung nicht kompatibel ist. Die Kirche wird hier ihren Normenapparat anpassen, um geltendes staatliches Recht zu achten. Ebenso wenig wird es eine Bestimmung geben, wonach nichtkanonische Studiengänge vor der Einführung einer Approbation durch den

[3] Rafael Rieger, Die Quadratur des Kreises: das künftige Akkommodationsdekret für die katholisch-theologischen Fakultäten in Österreich, in: Wilhelm Rees/Stephan Haering (Hg.), Iuris sacri pervestigatio. Festschrift für Johann Hirnsperger, Berlin 2020, 431–442, hier zit. nach: https://ub01.uni-tuebingen.de/xmlui/bitstream/handle/10900/128077/Rieger_002.pdf?sequence=1&isAllowed=y [letzter Zugriff: 19.02.2024].

Apostolischen Stuhl bedürfen, oder eine Evaluation der staatlichen Fakultäten durch AVEPRO, die Agentur des Hl. Stuhls für Fragen der Qualitätssicherung, da hier in Deutschland die Studiengänge durch die Akkreditierungsagentur AKAST akkreditiert werden.

Der Eindruck trügt jedoch, wenn nun von einer Einbahnstraßen-Konstruktion ausgegangen wird, der gemäß lediglich die Kirche gegenüber dem Staat auf Rechte und Prinzipien verzichten würde. Auch der Staat hat eigene Anforderungen und Interessen zugunsten der Kirche zurückgestellt. Sinnbildlich stehen dafür der weiterhin nicht-konsekutiv gestaltete Magisterstudiengang für katholische Theologie, geregelt in den sogenannten „Eckpunkte[n] für die Studienstruktur in Studiengängen mit Katholischer oder Evangelischer Theologie/Religion" (KMK-Eckpunkte), oder auch die Gestaltung des Studienakkreditierungswesens aufgrund der eigenständigen kirchlichen Mitwirkungs- und Zustimmungsrechte der Kirche, wahrgenommen durch unsere eigene Akkreditierungsagentur AKAST und mich als Beauftragter der Deutschen Bischofskonferenz.

Es braucht also eine kontinuierliche Verständigung auf die Bedürfnisse des Anderen und auch die Bereitschaft, die Anliegen der jeweils anderen Seite zu verstehen und zu achten. Grundanliegen bei alledem ist, dass die katholisch-theologischen Fakultäten in Freiheit und mit Hingabe ihren theologischen Forschungen nachgehen können. Diese Verhandlungen gibt es natürlich einerseits anlassbezogen, wie beispielsweise beim Akkommodationsdekret oder auch bei kirchlichen Stellungnahmen zum Studienakkreditierungsstaatsvertrag. Außerdem finden alle fünf Jahre die sogenannten KMK-Spitzengespräche statt, wo Vertreterinnen und Vertreter beider großen Kirchen mit den Mitgliedern der Kultusministerkonferenz zusammenkommen, um sich über gemeinsame Belange im Bildungsbereich auszutauschen – letztmalig im Jahr 2019. Es ist ein wichtiger Indikator dafür, welchen Stellenwert die katholische Theologie für unsere Gesellschaft hat. Zum damaligen Zeitpunkt war die Rückmeldung sehr positiv.

Dieses grundlegende Verständnis, dass die Legitimation der Finanzierung Katholisch-Theologischer Fakultäten durch die Bundesländer nicht von der Anzahl der Priesterkandidaten oder der Studierenden abhängt, sondern mit der Bedeutung für die Wissenschaftslandschaft und die Relevanz für den Universitätsstandort in Verbindung steht, ist in wissenschaftlichen Kreisen (Wissenschaftsrat Deutschland) und, wie sich zeigt, auch in den Köpfen einiger Wissenschafts- und Bildungsministerinnen und -minister fest verankert. Zum Glück. Noch.

3.2 Relevanz der Theologie als Legitimationsgrund der finanziellen Ausstattung

Aber, erlauben Sie mir bitte ein „Aber": Gerade mit Blick auf die Standortfrage möchte ich einmal die provokante These von Prof. Georg Essen zitieren, der im Nachgang zur bereits erwähnten Pressemitteilung zur Quali-

tätssicherung in der Priesterausbildung einen Artikel mit dem Titel „Kahlschlag auf Ansage“ verfasst hat. Dort schreibt er: „Die Theologie an staatlichen Hochschulen kann nur gesichert werden, wenn man sich von der bisherigen Legitimationslogik verabschiedet und radikal neue Wege geht.“[4] Wird das System staatlich refinanzierter Theologischer Fakultäten bald zusammenbrechen, wenn die Wissenschaftsministerien beginnen, die Zahlen zu prüfen, die Pro-Kopf-Auslastung zu berechnen und die Kosten pro Studierenden hochzurechnen?

Die bisherige Logik, so bemerkt Georg Essen zu Recht, besteht in den vermeintlich wasserdichten Regelungen in den Konkordaten, wonach Wesen und Zweck der Katholisch-Theologischen Fakultäten an staatlichen Universitäten die Priesterbildung ist. Bereits die Vergangenheit zeigt, dass der Schein trügt. Während die Erfurter Fakultät 2003 in die Universität integriert wurde, wurden 2007 die Fakultäten Bamberg und Passau sistiert. 15 Jahre später bestätigten sich das Land Bayern und der Apostolische Stuhl gegenseitig, dass man an der Grundsituation nichts ändern wolle. Das Thema wurde wieder virulent, nachdem der Essener Bischof Overbeck seine Seminaristen aus Bochum abzog. Jedoch konnte der reguläre Fakultätsstatus der Fakultät Bochum durch einen Notenwechsel zwischen dem Heiligen Stuhl und dem Land Nordrhein-Westfalen gesichert werden. Eines aber ist sicher: „Ein zweites Bochum wird es so schnell nicht geben“. Daher kann ich der Argumentation von Professor Essen einiges abgewinnen. Wir müssen weg von dem Zahlendenken und hin zu Überlegungen des Deutschen Wissenschaftsrates, der die Theologien in Deutschland als Orientierungswissenschaften im Konzert gesellschaftlicher Werte interpretierte. Es geht darum, mit Inhalten zu überzeugen und einen inhaltlichen Beitrag zu leisten. Diesem Anliegen kommt der „Vertrag zwischen dem Heiligen Stuhl und dem Freistaat Thüringen vom 19. November 2002“ entgegen. Dort heißt es im Schlussprotokoll zu den Artikeln 2 und 3:

> „Artikel 2. Die Katholisch-Theologische Fakultät der Universität Erfurt dient in Forschung, Lehre und Studium der Pflege und Entwicklung der Katholischen Theologie, der wissenschaftlichen Vorbildung in Katholischer Theologie für den Priesterberuf und für andere kirchliche Dienste sowie der Ausbildung von Lehrern für den Katholischen Religionsunterricht.“
>
> „Artikel 3. An der Fakultät werden die zur Wahrnehmung ihrer Aufgaben erforderlichen Studiengänge eingerichtet. Die Fakultät erhält die zur Wahrnehmung ihrer Aufgaben erforderliche Ausstattung an Personal und Sachmitteln.“

Nicht die Priesterbildung ist primäres Ziel der Fakultät (und somit Anlass für den Freistaat Thüringen, für die Kosten aufzukommen), sondern die Pflege und Entwicklung der katholischen Theologie an sich. Zudem rezipiert der Vertrag eine nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil gewachsene

[4] Georg Essen, Kahlschlag mit Ansage? Über die Zukunft der katholischen Fakultäten, in: Herder-Korrespondenz 75 (2/2021), 30–34.

Praxis, wenn er formuliert, dass die sekundäre Ausrichtung der Fakultät die Ausbildung von Personen für den Priesterberuf und andere kirchliche Dienste ist. Dieser Staatskirchenvertrag muss Inspiration sein für alle weiteren Verhandlungen zwischen Kirche und Staat.

Genau hier möchte die Kommission VIII mit ihrem Beschluss anknüpfen, mit den Katholisch-Theologischen Fakultäten und einigen weiteren Stakeholdern im Bereich der katholischen Theologie einen Konsultationsprozess zur Zukunft der katholischen Theologie zu gehen.

3.3 Theologie als integraler Bestandteil des Handlungs- und Orientierungswissens der Gesellschaft

Ich bin eingangs darauf eingegangen, welche Implikationen Papst Franziskus für die kirchlichen Studieneinrichtungen im Proömium von *Veritatis Gaudium* verortet hat, die sich nunmehr auch im Motu proprio *Ad theologiam promovendam* finden lassen: aus dem Kerygma heraus Theologie betreiben in Hinordnung auf die (Ränder der) Welt, um im Sinne eines „kulturellen Laboratoriums" einen Beitrag zu leisten zur Lösung der Fragen unserer Zeit.

Dabei ist die Bedeutung von Theologinnen und Theologen für die Kirche immens. Um es mit anderen Worten zu sagen: Wir brauchen sie und wir wollen sie! Der Papst hat in eindrücklicher Weise aufgezeigt, dass Theologie als Reflexion des Glaubens nicht nur für die Kirche lebensnotwendig und für die Universität konstitutiv ist, sondern auch für die Gesellschaft eine große Relevanz besitzt. Wie dringend unsere Kirche nicht nur Theologinnen und Theologen, sondern die theologische Expertise an sich benötigt, haben wir im Laufe des kürzlich abgeschlossenen Synodalen Weges der katholischen Kirche in Deutschland, aber auch im Kontext der ersten Etappe der Welt-Synode in Rom erfahren. Es braucht theologische Argumentationen und eine Rezeption humanwissenschaftlicher Erkenntnisse, um Schritte der Erneuerung zu gehen und auch an der Lehrentwicklung mitzuwirken. Dazu bedarf es des Diskurses zwischen Lehramt, Theologie und anderen Wissenschaften in der Haltung „intellektueller Nächstenliebe" und synodal-kollegialer Geschwisterlichkeit. Dafür ist die Universität der genuine Ort der katholischen Theologie und ihr verbundener Wissenschaften, wobei wir diesen Ort auch im Sinn des „günstigen kulturellen Laboratoriums" zum Aufbau einer synodalen und missionarischen Kirche „im Aufbruch" neu begreifen dürfen.

Buchbesprechungen

Biblische Theologie

Malte Cramer/Alena Höfer (Hg.), Schriftauslegung im Plural. Interkulturelle und kontextuelle Bibelhermeneutiken, Stuttgart: Kohlhammer 2023, 252 S., 49 €, ISBN 978-3-170-421004 (Pb.)

Die im Buch gesammelten Beiträge gehen auf eine von den Herausgeber*innen des Bandes verantwortete Tagung im Februar 2022 zurück. Der interdisziplinäre und interkulturelle Ansatz ohne Fokus auf einen bestimmten Textbereich führt zu einer Fülle von Themen und Fragestellungen, die in den Einzelbeiträgen sichtbar wird. Eine allgemeine Synthese wird nicht angestrebt. In ihrem einleitenden Beitrag nennen *Cramer* und *Höfer* die Voraussetzungen ihres Ansatzes und skizzieren einige grundlegende Aspekte. Zunächst wird davon ausgegangen, dass es auch in der Bibelwissenschaft „Deutungsmachtzentren" (10) gibt, die zur Erweiterung des methodischen Kanons in der Bibelexegese aber auch zu Verschiebungen solcher Machtzentren geführt haben. Zugleich stellen sie eine bleibende Dominanz des „globalen Westens" fest, während der Diskurs mit wissenschaftlichen Ansätzen aus dem „globalen Süden" selten geführt werde. Folglich stellen sie „Appelle der interkulturellen Theologie an die Bibelwissenschaften" (17f.) zusammen: „Transkulturelle Realitäten", „Machtkritik" und „Dialogischer Fortschritt". Die Voraussetzung dafür ist zunächst das Erkennen der Kontextualität der eigenen Ansätze und eine hermeneutische Breite der Perspektiven, die als „interkulturell" verstanden werden (u. a. befreiungstheologisch, feministisch, genderbezogen, postkolonial, intersektional).

Der Zusammenhang von einem über den historisch-kritischen Methodenkanon hinaus erweiterten Methodenset und der interkulturellen Diskursfähigkeit wird auch im Beitrag von *Andreas Kunz-Lübcke* („Der Text und seine/keine Grenzen? Zur Deutungshoheit des interkulturellen Lesens am Beispiel der Rezeption und Deutung des Jonabuches in Asien", 149–163) beschrieben. In einem beachtenswerten hermeneutischen Teil (156) problematisiert *Kunz-Lübcke* das Programm der „postkolonialen Auslegung" und stellt – soweit ich es sehe – die in Deutschland weitgehend unbekannte Perspektive des „oceanic readings" von Jione Havea vor (157–160).

Der Text von *Sarah A. Ntondele* („Der alten Witwe eine Stimme geben. Ein Blick auf die Pluralität feministischer Auslegungen zu Lk 2,36–38", 213–222) sei exemplarisch für jene drei studentischen Beiträge angeführt, die aus einem Seminar an der Ruhr-Universität Bochum heraus entstanden sind. Ntondele bietet eine vergleichende Darstellung von drei verschiedenen feministischen Lektüren zur genannten Perikope, wobei auch die biografischen Hintergründe der Auslegerinnen reflektiert werden. Im Ergebnis ist allen drei Auslegerinnen ein als feministisch und patriarchatskritisch zu bezeichnender Zugang gemein, der methodisch und hermeneutisch aber jeweils einen eigenständigen Ausdruck findet.

Ganz sicher ist die Erweiterung des methodischen Spektrums der Bibelwissenschaften in den vergangenen Jahrzehnten dazu geeignet, interkulturelle Perspektiven noch weitreichender in die eigenen wissenschaftlichen Diskurse zu integrieren. Eine wie im Band geforderte und an verschiedenen Stellen geleistete bibelhermeneutische Reflexion dieser Diskurse wird dazu führen, dass die spezifischen methodischen Zugänge ihre Leistungskraft und Prägnanz erhalten können, ohne in Willkür abzugleiten. Der Ausblick von *Cramer* und *Höfer* am Ende des Buches zeigt hier wichtige Perspektiven auf.

Martin Nitsche

Praktische Theologie

Sebastian Marx, Episcopus emeritus Ecclesiae Romanae. Eine kanonistische und rechtshistorische Untersuchung des päpstlichen Amtsverzichts unter besonderer Berücksichtigung der Verzichtsleistung Papst Benedikts XVI., Berlin: Verlag Duncker & Humblot 2023, 514 S., 109,90 €, ISBN 978-3-428-18674-7

Dass noch so hohe weltliche Amtsinhaber jederzeit auf die Ausübung ihres staatlichen Amtes verzichten und dessen Amtszeit damit vorzeitig beenden können, selbst wenn keine Altersbegrenzung vorliegt, ist in Staatsrechtslehre und Staatsphilosophie absolut unstrittig. Wenn schon nicht positivrechtlich normiert, ergibt sich das alleine schon aus der Trennung von Amt und Person. Nun ist diese Unterscheidung auch dem kanonischen Recht nicht fremd und steht mit c. 332 § 2 sogar eine *sedes materiae* zur Verfügung (dazu ausführlich 350ff.), und doch tut man sich mit dem Amtsverzicht eines Papstes wegen der „Einzigkeit" und „Einzigartigkeit" (476) dieses „Amtes" und der Seltenheit eines derartigen Falles offenbar doch recht schwer. Jedenfalls zeigte sich das überdeutlich beim Amtsverzicht Papst Benedikts XVI. am 11.2.2013, dem ersten Amtsverzicht eines Papstes seit über 500 Jahren. Da Papst Benedikt XVI. aber bekanntlich nicht nur seinen Amtsverzicht erklärt, sondern danach bis zu seinem Tod am 31.12.2022 auch noch nahezu 10 Jahre gelebt hat, war mit dieser seiner Entscheidung und der Wahl seines Nachfolgers, Papst Franziskus, am 13.3.2013 noch ein Weiteres verbunden, nämlich das Kuriosum der nahezu zehn Jahre währenden Existenz zweier „Päpste". Stoff genug für unzählige und allfällige mediale, politische, aber auch theologische Spekulationen über einen „Papst der Herzen" und einen „Papst der Hirne", einen „Gegenpapst" oder gar einen „Dagegenpapst" (befeuert und nicht etwa eingedämmt auch noch von einem päpstlichen Insider: *Georg Gänswein,* Nichts als die Wahrheit, Mein Leben mit Benedikt XVI., Freiburg/Br. 2023, 183ff./221ff.).

Stoff genug aber auch für seriöse wissenschaftliche Reflexion. Die vorliegende Trierer theologische Dissertation gehört eindeutig in die letztere Kategorie. Sie widmet sich beidem, dem Amtsverzicht (Teil III) und der Rechtsstellung des ehemaligen Papstes (Teil IV), und zwar ausschließlich kirchenrechtlich – und sie tut dies nach allen Regeln der juristischen Kunst. Dabei zeigt sich, dass die Thematik alleine kirchenrechtlich schon derart komplex und kompliziert ist, dass eine Beschäftigung mit oberflächlichen und skandalisierenden journalistischen Etiketten nichts anderes als eine zeitliche und intellektuelle Verschwendung gewesen wäre. Vorbereiten zu müssen meint der Autor die beiden, das Herzstück seiner Arbeit ausmachenden Teile III und IV aber durch umfangreiche Ausführungen zum „Papstamt" (Teil I) und dem Papst-Verständnis Benedikts XVI. (Teil II). Rechtlich erforderlich erscheint jedenfalls Letzteres allerdings nicht. So bedeutend und intellektuell befruchtend ein Papst nämlich auch gewesen sein mag: dass sein persönliches oder wissenschaftliches Verständnis vom „Papstamt", so es nicht kanonische Weihen erfahren haben sollte, von rechtlicher Relevanz für einen Amtsverzicht sein könnte, ist auch und gerade im strengen kanonischen Recht nicht ersichtlich. Aber auch der bischofsamtliche Teil der Arbeit ist zwar vertretbar, aber in dieser Breite keineswegs erforderlich. Erforderlich wäre er nur dann, wenn einem Amt wie dem Papstamt die Macht zugeschrieben würde, einem von einem Amtsinhaber geäußerten Verzicht auf dieses Amt entgegenzustehen. Dieses würde indes die Identifikation von Amt und Person voraussetzen, was beim Petrusamt bei aller „göttlichen Sendung des Amtsträgers" (476) aber gerade nicht der Fall ist: denn

dieses Amt ist allemal „größer als die Person" (*J.-H. Tück,* zitiert 476). Gleichwohl bieten beide Teile unserem Autor aber die willkommene Gelegenheit, auch sein umfangreiches theologisches Wissen zu dokumentieren und sich insbesondere als intimer Ratzinger-Kenner zu outen. Aber wie steht es nun mit dem päpstlichen Amtsverzicht und der Rechtsstellung des zurückgetretenen Papstes? Die rechtliche Zulässigkeit des Amtsverzichts nachzuweisen, fällt dem Autor nicht nur unter Hinweis auf c. 332 § 2 nicht schwer (375ff.). Ein derartiger Verzicht sei auch alles andere als ein „Abstieg vom Kreuz", sondern das genaue Gegenteil davon, nämlich ein finaler Akt, dem Zweck dieses Amtes noch einmal gerecht zu werden (391). Herausfordernder stellte sich für ihn wie für die gesamte katholische Kirche der Umgang mit einem zurückgetretenen Papst dar. Nicht nur, weil Derartiges bisher erst „ansatzweise" erörtert worden sei (393), sondern auch wegen des Fehlens diesbezüglicher Normen (394). Für beides, sowohl den Amtsverzicht wie auch die Rechtsstellung des zurückgetretenen Papstes, hält *Marx* daher in Manier auch weltlicher Juristen – ad bonum Ecclesiae (427) – ein nach c. 331 natürlich in die Kompetenz des Papstes selbst fallendes besonderes Gesetz, eine „lex peculiaris de lege ferenda" (398ff.) und eine Ermächtigung dazu in c. 332 § 2 für erforderlich (402). Was ein zurückgetretener Papst darf und was nicht und was Inhalt eines derartigen Gesetzes sein sollte, wird klar formuliert: Da er mit seinem Rücktritt alle petrinischen Vollmachten verliert (428), sei er nur noch „Episcopus emeritus Ecclesiae Romanae" (431), dürfe sich nicht „Papa emeritus" nennen (431/460ff.) und habe keine Teilhabe am päpstlichen Lehramt mehr (435). Er dürfe deshalb auch keinen „passiven Petrusdienst" (429) leisten und müsse schon den „Anschein einer Parallelautorität […] vermeiden" (432). Vor allem aber dürfe er auch den Papstnamen nicht mehr tragen, sondern nur noch den bürgerlichen Namen (444). Gemessen an diesen Kriterien geht *Marx* mit Benedikt XVI. zehnjähriger päpstlicher Parallelexistenz hart ins Gericht (443ff.), dem er insbesondere das Tragen der weißen, wenn auch einfachen Soutane, statt des schwarzen Talars vorwirft (442f.). Seine Ausführungen zu den Begräbnisfeierlichkeiten eines zurückgetretenen Papstes wiederum (450ff.) spiegeln – trotz Fertigstellung seiner Dissertation vor dem Tode Benedikts XVI. – großenteils das wider, was im Falle der Beerdigung Benedikts XVI. auch tatsächlich stattgefunden hat. Durchaus in der Konsequenz der Ausführungen des Autors, aber auch der mit der An- und Einbindung Benedikts XVI. gemachten Erfahrungen liegt schließlich sein Vorschlag der Errichtung eines eigenen „Amtes für die Belange des emeritierten Bischofs der Kirche von Rom" (447ff.).

Der amtierende Papst Franziskus hatte sich wiederholt, ganz dezidiert und in bewusster Anlehnung an die Wortwahl in der Verzichtserklärung Benedikts XVI. (373f.) etwa in einem Interview mit dem Schweizer Rundfunksender „Radio televisione Svizzera (RSI)", zu den Möglichkeiten eines Rücktritts „bei Nachlassen geistiger oder körperlicher Kräfte" geäußert (vgl. Vatican News vom 10.3.2023). Ein päpstlicher Amtsverzicht ist also nicht mehr länger ein Tabu und nur eine theoretische, sondern eine reale und praktische Möglichkeit, die sehr schnell sehr virulent werden kann. Unabhängig möglicher unterschiedlicher theologischer Bewertungen gilt es, auf eine derartige Situation auch kirchenrechtlich vorbereitet zu sein. Die vorliegende Arbeit leistet dazu und damit zur nicht zuletzt im Interesse der Gläubigen liegenden Rechtssicherheit einen wertvollen Beitrag!

Michael Fuchs

Eingesandte Neuerscheinungen

Die Besprechung bleibt im Ermessen der Schriftleitung

Justin Arickal, Ambivalente Gottesbilder als hermeneutische Herausforderung. Ein interdisziplinärer Trialog zwischen Erich Zenger, Karl Rahner und Edith Stein (Innsbrucker theologische Studien 102), Innsbruck: Tyrolia 2024, 462 S., 48,00 €, ISBN 978-3-7022-4161-2

Christian Boerger/Joel Klenk (Hg.), Ökonomie, Anökonomie, Heilsökonomie. Gottesrede im Spannungsfeld von Tausch und Gabe (Jerusalemer Theologisches Forum 43), Münster: Aschendorff 2023, 202 S., 39,00 €, ISBN 978-3-402-11077-5

Christos Garidis, Über die Kompatibilität der Energienlehre des hl. Gregorios Palamas mit dem trinitätstheologischen Grundaxiom von Karl Rahner. Energien und Selbstmitteilung Gottes im Vergleich ihrer ontologischen und erkenntnistheoretischen Dimension (Innsbrucker theologische Studien 103), Innsbruck: Tyrolia 2024, 266 S., 29,00 €, ISBN 978-3-7022-4162-9

Thomas Möllenbeck/Ludger Schulte (Hg.), Transformation. Von der Dynamik christlicher Spiritualität, Münster: Aschendorff 2023, 309 S., 52,00 €, ISBN 978-3-402-25025-9

Augustin Schmied, „Fides implicita" – Stichwort einer Kontroverse. Ein Rückblick mit aktuellen Bezügen, Berlin: Lit 2023, 226 S., 34,90 €, ISBN 978-3-643-15209-1

Beiträge des nächsten Heftes

Gesine Schwan
Der politische Gott

Eckhard Nordhofen
Simulation und Simultaneität. JHWH – das große Gegenüber

Holger Zaborowski
Gott denken — heute?

Jörg Phil Friedrich
Der plausible Gott und die Hoffnung in der Krise

Autorinnen und Autoren

Dr. Isabella Bruckner
Cattedra in Pensiero e forme dello spirituale
Piazza dei Cavalieri di Malta 5, 00153 Roma/Italien

Dr. Michael Fuchs
M.A., Magister rer. publ.
– Ministerialrat a. D. –, Lehrbeauftragter TU Dresden
Königin-Luise-Straße 5 B/01, D-14195 Berlin, Deutschland

Dr. Christoph Hegge
Weihbischof für die Region Borken-Steinfurt
Katholische Kirche Bistum Münster
Horsteberg 17, 48143 Münster, Deutschland

Dr. Annette Jantzen
Frauenseelsorgerin für die Regionen Aachen-Stadt und Aachen-Land
Büro der Regionen
Eupener Str. 134, 52066 Aachen, Deutschland

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

Prof.in Dr. Mirja Kutzer
Universität Kassel – Institut für Katholische Theologie
Henschelstr. 2, 34127 Kassel, Deutschland

Prof. Dr. Bernhard Laux (im Ruhestand)
Universität Regensburg – Fakultät für Katholische Theologie
93040 Regensburg, Deutschland

Dr. Martin Nitsche
Goethe-Universität Frankfurt – Katholische Theologie
Dozentur für Altes Testament und christlich-jüdische Schrifthermeneutik
Norbert-Wollheim-Platz 1, 60323 Frankfurt/M., Deutschland

Prof. Dr. Markus Weißer
Lehrstuhl für Dogmatische Theologie und theologische Gegenwartsfragen
Department für Katholische Theologie – Universität Passau
Michaeligasse 13, 94032 Passau, Deutschland